

## LA TEORIA ETICA DE J. FERRATER MORA

### INTRODUCCION

Aunque exiliado de nuestro país por motivos políticos desde finales de los años treinta, y profesor en distintas universidades del continente americano, José Ferrater Mora, por su estrecha y constante relación con la cultura española, puede ser considerado uno de nuestros más destacados filósofos y ensayistas de este siglo. Recientemente, además de recibir homenajes, condecoraciones y premios, se han publicado diversos trabajos sobre su propio pensamiento; sin embargo no nos consta que su aportación ética haya sido analizada con la amplitud que merece<sup>1</sup>. En este breve estudio presentaré lo que considero las características fundamentales de su filosofía moral, la relación que, a mi juicio, guarda con el «integracionismo» filosófico tantas veces por él enunciado, y las limitaciones que encuentro en sus reflexiones sobre ciertos temas éticos.

Como es bien sabido, Ferrater Mora es autor de múltiples y variadas obras. Es evidente que los intereses temáticos a lo largo de su biografía intelectual han ido evolucionando. Aparece en sus primeras obras una preocupación por esclarecer el pensamiento de nuestros filósofos contemporáneos más destacados (*Unamuno: bosquejo de una filosofía*, 1944; *D'Ors: sentido de una filosofía*, 1947; *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, 1956) y por estudiar con serenidad, aún a pesar de estar en el exilio —o, seguramente, por esto mismo— la situación socio-cultural de la España de la posguerra (*España y Europa*, 1942; *Formas de vida catalana*, 1944; *Cuestiones españolas*, 1945). Además de estos estudios sobre la filosofía española y la situación social de nuestro país, Ferrater se nos ha ido presentando como un documentado expositor de las distintas corrientes que han protagonizado la historia filosófica de Occidente (*Cuatro visiones de la historia universal*, 1945 y 1950; *El hombre en la encrucijada*, 1952 y 1961; *La filosofía en el mundo de hoy*, 1960 y 1963;

1 La mayoría de los estudios están recogidos en *Anthropos* 49 (1965); en esta revista se presenta, además de una completa bibliografía de y sobre Ferrater Mora, dos breves artículos que exponen su filosofía moral: 'El pensamiento ético de Ferrater Mora', de Priscilla Cohn (pp. 38-42) y 'La aportación de Ferrater Mora a la ética contemporánea' de Esperanza Guisán (pp. 42-45). Se ha publicado en nuestro país un libro en el que se analiza sistemáticamente el pensamiento de Ferrater Mora, resaltando su dimensión ontológica: Carlos Nieto Blanco, *La filosofía en la encrucijada* (Univ. Autónoma de Barcelona, Servicio de Publicaciones, Bellaterra, Barcelona 1965).

*Diccionario de Filosofía* —varias ediciones—, *Cambio de marcha en filosofía*, 1974).

En todos estos escritos, las interpretaciones, comentarios, análisis detallados e intuiciones filosóficas son originales y esclarecedoras. Sin embargo, donde expone verdaderamente su propio pensamiento filosófico es en las últimas obras publicadas: *El ser y la muerte* (1962 y 1979), *El ser y el sentido* (1967 y reeditado con modificaciones importantes en Alianza Editorial, 1985, bajo el título de *Fundamentos de Filosofía*) y *De la materia a la razón* (1979). Es conocido que esta trilogía fue pensada en un principio como una tetralogía<sup>2</sup>. Las dos primeras obras de las citadas, una de carácter ontológico y la otra de carácter epistemológico-semántico, debían completarse con otras dos que se titularían de forma similar: *El ser y el hacer* y *El ser y el deber ser* (ambas de temas éticos). Por motivos que no voy a reseñar aquí Ferrater prefirió unir estos dos últimos títulos en una única obra que completaría la trilogía: *De la materia a la razón*. Evidentemente, el concepto de «materia» englobaría los dos conceptos de «ser» en los primeros títulos proyectados, y el concepto de «razón» los de «hacer» y «deber ser».

Aunque mi estudio se centra en el pensamiento ético de Ferrater expuesto fundamentalmente en *De la materia a la razón*, considero necesario, para mejor comprender la coherencia de su ética, recurrir a sus bases ontológicas, epistemológicas y metodológicas indicadas en los otros dos libros de su trilogía; también convendrá recurrir a sus escritos que, siendo de menor importancia filosófica, plantean temas más o menos éticos que completan su teoría moral<sup>3</sup>.

## 1. EL INTEGRACIONISMO COMO METODO FILOSOFICO Y FORMA DE PENSAR

Este «ismo», junto a la acción de integrar, que tanto ha matizado y expuesto Ferrater y que tantas críticas ha suscitado en sus oponentes, se ha entendido normalmente en tres sentidos complementarios entre sí: como un sistema filosófico, como un método filosófico y como una actitud filosófica. Cada uno de estos tres sentidos queda ejemplificado en su obra *De la materia a la razón*, en la que después de exponer todos los ismos que caracterizan su pensamiento explicita que el Integracionismo «es sólo un método, no una concepción de la realidad» (M.R., p. 85).

En su voluminoso *Diccionario de Filosofía* Ferrater Mora explica en el término «Integracionismo» la evolución de las diversas aplicaciones de dicho concepto en su propia filosofía. Son varias las etapas por las que ha pasado este método. En una primera fue utilizado para evitar las insuficiencias en que normalmente caen dos tipos de pensamiento: «el que presta particular, si no exclusiva, atención al sujeto humano, a

2 *Obras Selectas*, I (Revista de Occidente, Madrid 1967) p. 19. De ahora en adelante esta recopilación de obras se citará con la abreviatura OS entre paréntesis. Las referencias exactas y las abreviaturas de los libros arriba citados que más interesan para nuestro tema son las siguientes: *El ser y la muerte* (S.M.) (Planeta, Barcelona 1979); *El ser y el sentido* (S.S.) (Revista de Occidente, Madrid 1967); *De la materia a la razón* (M.R.) (Alianza Editorial, Madrid 1979).

3 Por ejemplo, *Ética Aplicada* (E.A.) (Alianza Editorial, Madrid 1981).

la historia humana, etc.; y el que presta particular, si no exclusiva atención, a las realidades naturales dentro de las cuales se encuentran los sujetos humanos»<sup>4</sup>. Este enfrentamiento se ha visto reflejado en distintas corrientes filosóficas más o menos recientes: personalismo-naturalismo, antropologismo-fiscalismo, existencialismo-cientificismo, etc... Ferrater Mora considera que en el fondo, todos estos tipos de pensamiento parten de realidades que admiten como absolutas. Vistas así las cosas, el Integracionismo, en esta primera etapa, tendría por objeto «ver en qué medida ciertas orientaciones generales filosóficas fallaban en algunos respectos donde otras orientaciones generales filosóficas opuestas conseguían algunos resultados, y viceversa» (S.M., p. 19). Por esto propone una integración de estas tendencias diversas que no es equivalente a una armonización ecléctica, sino que, más bien, consistirá en dejar a cada tendencia «toda la libertad de maniobra necesaria hasta que topara con los límites infranqueables» (S.M., p. 20).

Las anteriormente citadas corrientes filosóficas se fundamentan en unos conceptos que parece designen unas realidades absolutas. Ante esto la posición integracionista que ha propugnado Ferrater en otra etapa de su aplicación elimina toda clase de Absolutos, como los denominados «Naturaleza», «Conciencia», «Objeto», «Sujeto», etc... Para nuestro autor, los nombres de tales Absolutos «son conservados en tanto que pueden expresar conceptos-límites» (S.M., p. 15). Estos «conceptos-límites» corresponden, claro está, a «realidades-límites» a las que designará con el nombre de «polaridades»; por tanto, el Integracionismo, visto esquemáticamente, tiene dos vertientes: una, la «nominal», en cuanto se refiere a *conceptos-límites*, y otra, la «real» en cuanto se refiere a *realidades-límites*; con otras palabras: «conceptos-límites epistemológicos» y «conceptos-límites ontológicos». Dichos conceptos-límites aspiran, más que a caracterizar tipos de realidades, a localizarlas, es decir, «sirven para circunscribir el área dentro de la cual se efectúan las distinciones pertinentes» (M.R., p. 205), para situar dentro de una cierta «línea» o dentro de un cierto «continuo», como prefiere llamar Ferrater a la realidad en la que se localizan los conceptos en cuestión.

Teniendo todo esto en cuenta, será real lo que es localizable entre polaridades, en un continuo, sin jamás congelarse en ninguna entidad «absoluta». Las polaridades sirven, pues, para demarcar y situar realidades efectivas. En definitiva, para el Integracionismo, todo lo que es, es en tanto que oscile entre polos opuestos, los cuales designan sus límites, es decir, delimitan ontológicamente cualquier tipo de realidad. Ferrater asegura que «sólo el uso de dos opuestos conceptos límites permite situar y por tanto, fundar conceptualmente, una realidad o un tipo de realidad» (S.M., p. 17). Por eso, se puede afirmar, que no hay nada que sea «pura materia», ni nada que sea «pura conciencia», ni nada que sea «absolutamente objeto» o «absolutamente sujeto».

Nuestro autor, con cierta agudeza, intenta ya defenderse de las posibles críticas que se pueden disparar contra su posición integracionista por malentendidos. Parece, a primera vista, que el uso de conceptos-límites de índole polar lleva a entender su filosofía como un «eclecticismo

4 *Diccionario de Filosofía*, tomo II (Alianza Editorial, Madrid 1980) p. 1723.

inocuo», vacío de todo contenido original y sustancial. A esta posible crítica responde Ferrater que «el Integracionismo hace algo más que combinar más o menos automáticamente conceptos polares o armonizar filosofías mutuamente hostiles» (S.M., p. 18). No se trata de manipular doctrinas desde el exterior, formando entre dos doctrinas una tercera constituida por la mejor o peor yuxtaposición de sus contenidos opuestos. Ni de hacer una especie de «tarta filosófica», o armonizar distintas tendencias filosóficas, sino que se trata de «poner a prueba hasta qué punto son adecuados ciertos conceptos polares poseedores de poder explicativo (S.M., p. 19). Por tanto, el rasgo característico del Integracionismo, según lo dicho, es el de procurar «aunar» los polos mediante el paso constante de uno a otro; y esta es para Ferrater «la única posibilidad ofrecida a un pensamiento que pretenda efectivamente morder sobre lo real en vez de evitarlo o de inventar realidades supuestamente trascendentes sólo expresables por medio de otros tantos conceptos límites»<sup>5</sup>.

En definitiva, la gran pretensión del Integracionismo como método o actitud filosófica es «engranar con lo real», engranaje que es posible llevar a cabo por medio de un «complementarismo» tanto conceptual como real, por medio de una especie de «dialéctica de orientaciones». De tal manera es así, que, según Ferrater Mora, no se puede ni siquiera concebir un «polo ontológico» sin el polo contrapuesto, de suerte que ningún concepto-límite adoptado puede ser fecundo a menos que tenga a la vez en cuenta el concepto-límite contrapuesto (S.M., p. 20). Parece, pues, que este Integracionismo es, en parte, de naturaleza dialéctica, en cuanto que tiene una manera de pensar que se apoya en la oscilación constante e incesante entre elementos contrapuestos. De todas formas, Ferrater indica que existe una cierta diferencia con el pensamiento dialéctico, porque el Integracionismo no pretende «encerrar» completamente la realidad, sino todo lo contrario, procura presentar un amplio abanico de posibilidades para abrirse sin prejuicio alguno a la realidad, siendo fiel no solamente a su estructura polar y continua, como más tarde veremos, sino también a la misma lógica de los conceptos.

En conclusión, lo que nos interesa resaltar del método ferrateriano, de este «bosquejo de filosofía integracionista», es que su búsqueda de conceptos-límites y de una epistemología polar se apoya en el supuesto ontológico de que no hay ninguna realidad que pueda ser considerada como absoluta y aislada de otras realidades.

Antes de pasar a exponer y criticar la filosofía moral de Ferrater Mora, merece la pena detenerse en algunas de sus primeras ideas sobre «las formas de vida catalana» porque, a mi juicio, las características que descubría en aquellos años (1944), como específicas de la forma de vivir y pensar de los catalanes, se pueden aplicar a su particular y personal manera de filosofar y, por tanto, a su propio método integracionista. Lógicamente, esto nos facilitará la comprensión de las tesis éticas que ha mantenido recientemente. Quiero, pues, insistir en esta idea que resume la intención última del presente artículo: ya en los escritos de los años cuarenta, cuando a Ferrater le preocupaba la España

5 *Diccionario de Filosofía*, cit., p. 1724.

de la posguerra y la manera de vivir catalana, se pueden descubrir las *semillas* de lo que originó su método integracionista y su teoría ética. Veámoslo brevemente.

Se podría afirmar que la filiación catalana de Ferrater Mora no se expresa propiamente en un sentido geográfico (por haber nacido en Barcelona) o lingüístico (por hablar y escribir en catalán), sino que fundamentalmente se encuentra en la forma de vivir —de pensar— de los catalanes, que él mismo descifró, y que coincide, al fin y al cabo, con su propia forma de filosofar, con su actitud intelectual y más personal ante los problemas teóricos.

Las formas de vida catalana que Ferrater Mora nos revela en su bello y sugerente estudio del año 44 quedaban reducidas a cuatro: la «continuidad», el «seny», la «mesura» y la «ironía». Por ejemplo, la primera de estas características —*continuidad*— consistiría en el amor y el respeto al trabajo, y en la repugnancia a dejar las cosas a medias. José Luis Abellán indicó en su día que esta característica de la vida catalana se refleja perfectamente en la costumbre que ha mantenido Ferrater durante toda su biografía intelectual de rehacer constantemente las obras ya publicadas, manifestando así un espíritu de trabajo ciertamente artesanal<sup>6</sup>. Creo que, a excepción de su primer libro publicado, *Cóctel de verdad*, en 1935, no hay libro o folleto que no haya retocado después de su primera edición.

El *seny* catalán Ferrater lo equipara a la «cordura», al «buen tino», a la «discreción» e incluso a la «prudencia». El *seny*, en cierta manera, consiste en «rehuir ciertos extremos para procurar integrarlos, con lo que dejan, naturalmente, de ser extremos (O.S., I, p. 256). Es evidente la relación de esta forma de vida catalana con su método integracionista. El *seny* es también una especie de «conjunción de inteligencia y experiencia»; su última intención es «integrar». Para una filosofía fundada en el *seny*, como se podría considerar la propia de Ferrater, el saber debe ser a la vez cosa de ciencia y de conciencia; en el hombre que posee la actitud *seny* «deben marchar juntos el conocimiento y la moral» (O.S., I, p. 259). El *seny* significa en realidad «igual hostilidad al puro razonamiento y a la mera experiencia» (O.S., I, p. 260). No hay que esforzarse mucho para comprender que este *seny* característico del modo de vida catalán coincide perfectamente con la actitud filosófica integracionista de Ferrater.

La *mesura* también forma parte de esta actitud ferrateriana. La *mesura* se podría definir con dos apotegmas: «De nada, demasiado» y «De todo un poco» (O.S., I, p. 262). *Mesura* es en buena parte «que cada cosa o elemento participe de su contrario y sea limitado por él (O.S., I, p. 265). Con lo cual, la *mesura* consiste en tender puentes entre la utilidad y la belleza, lo concreto y lo abstracto, etc... Tender puentes es lo mismo que integrar: no entregarse ni a lo puramente intelectual ni a lo completamente afectivo. La *mesura*, en realidad, es diálogo, es «afirmación y negación con vistas a una integración» (O.S., I, p. 267). Y, una vez más, nadie podría dudar que esta forma de vida catalana coincide

6 J. L. Abellán, *Filosofía española en América* (Guadarrama, Madrid 1966) p. 85.

perfectamente con el método integracionista de filosofar que propone este autor.

Por último, la *ironía* también nos reflejará una actitud típicamente ferrateriana. Es similar, como dijo Eugenio d'Ors, a la «creencia a medias», a dejar de creer «en la verdad absoluta de lo que sea» (O.S., I, p. 269). Es una especie de terapéutica porque respecto a las verdades y los dogmas adopta una distancia a la hora de contemplarlos, en vez de entregarse a ellos de manera absoluta y fanática<sup>7</sup>. La ironía lleva a una situación crítica eliminando todos los absolutos. La forma irónica de la vida catalana es la forma de pensar que ha mantenido Ferrater prácticamente en todos sus escritos.

Por tanto, continuidad, *seny*, *mesura* e ironía propias del pueblo catalán, coinciden clarísimamente con la forma que tiene de plantear y resolver este pensador «catalán» los problemas metafísicos, lingüísticos, epistemológicos, sociológicos, históricos...<sup>8</sup>, y también, cómo no, éticos. De tal manera es esto así, que da la impresión de que cuando Ferrater estaba investigando las formas de vida catalana, era su propia personalidad o talante filosófico el objeto de su análisis escrutador. Las posteriores obras filosóficas nos muestran una objetivación tal de estas cuatro características culturales genuinamente catalanas, que podría uno sospechar si este breve ensayo no representara, ya en los años cuarenta, todo un programa filosófico a realizar y del que hoy podemos decir (en concreto, desde su teoría ética) que Ferrater Mora ha seguido casi al pie de la letra. Veamos cómo.

## 2. LOS «ANTI» DE UNA TEORÍA ÉTICA

A la hora de enunciar las características principales del pensamiento ético de Ferrater, no es inoportuno hacerlo utilizando alguno de los «ismos» que maneja —o ha manejado en años anteriores—. Habrá quien piense que es incorrecto «situar» a los pensadores *dentro* de «ismos» o acuñar «ismos» venidos de *fuera* a sus respectivas filosofías. De todas formas, para entendernos no viene nada mal, aún sabiendo lo simplificador que puede resultar, buscar los «ismos» menos dañinos y ofensivos para enmarcar planteamientos. El propio Ferrater, aunque ha apuntado en repetidas ocasiones lo inapropiado de este método, es él mismo (o ha sido) amante de tales clasificaciones. Reconoce que los «ismos» no son totalmente inútiles: «resultan bastante beneficiosos, porque permiten saber por lo menos por dónde anda un filósofo y en este sentido son testimonio de su grado de honestidad intelectual» (M.R., p. 83), y así opta por aplicar a su propio pensamiento filosófico múltiples y variados «ismos»<sup>9</sup>, delimitando y precisando lo posible —que no es mucho— su

7 Helio Carpinterio Capell, *Cinco aventuras españolas* (Revista de Occidente, Madrid 1966) p. 164.

8 Una lista de los temas filosóficos que Ferrater analiza desde su método se encuentra en la bibliografía que acompaña al término «Integracionismo» en su *Diccionario de Filosofía*.

9 En *De la Materia a la Razón*, p. 85, señala, como aplicables a su filosofía en

significación. Da la impresión que prefiere ser acusado de caer en una diversidad de «ismos» (de los que podría por esto mismo salir con cierta facilidad), que en uno sólo; en este sentido asegura: «una de las cosas ingratas que pueden ocurrirle a un filósofo es caer prisionero de un 'ismo' —a diferencia de moverse libre y desembarazadamente entre una pluralidad de ellos» (E.A., p. 38).

Por mi parte no voy a exagerar ni a aumentar el ya extenso catálogo de «ismos» en los que se mueve el pensamiento de Ferrater, y en concreto, su teoría ética. Pienso que toda su filosofía moral puede sintetizarse en tres: «continuismo ético», «relativismo ético» y «preferencialismo ético». Sin embargo, considero más correcto aplicar a este autor el aspecto negativo de estos «ismos», porque me da la impresión, y así lo mostraré, que su pensamiento ético, más que un enfoque positivo (de afirmaciones éticas) plantea y desarrolla características «negativas» (negaciones de determinados tipos de ética). Así, prefiero resumir su filosofía moral con la cara inversa de los tres «ismos» antes señalados: «anti-anthropocentrismo», «anti-absolutismo» y «anti-deontologismo». Me propongo, en lo que sigue, aclarar el significado teórico y ético de estos tres «anti» típicamente ferraterianos, mostrando la conexión que mantienen entre sí y con el método integracionista, y al mismo tiempo, indicar, aunque sea brevemente, las deficiencias que conllevan.

#### a) *El anti-anthropocentrismo ético*

Cuando Ferrater se propone estudiar en sus últimos escritos las cuestiones típicas de la ética (las acciones humanas, la libertad, las normas, los deberes, los valores, los fines, etc...), lo hace situándolas en un marco más general, que abarca desde las realidades «físicas» a las actividades «racionales». Distingue una serie de «niveles» o «continuos» que se dan en la realidad (M.R., pp. 27-38). Todo lo que hay en ella está constituido por entidades materiales o físicas que agrupadas y relacionadas de determinadas maneras han dado origen a seres biológicos, por lo que cabe llamar a este primer nivel de la realidad, *continuo físico-orgánico*. Para Ferrater este continuo es inevitablemente el contexto dentro del cual se originan los procesos y las actividades típicamente sociales, que sin duda provienen de seres biológicos, entre los que están los seres humanos; de esta forma, el continuo físico-orgánico está conectado con el *continuo físico-orgánico-social*. La especie humana principalmente, pero también otras especies, es capaz de dar origen a distintas producciones culturales que se desarrollan en lo que denomina *continuo social-cultural*. Tenemos pues que toda la realidad está compuesta de cuatro niveles (físico, biológico, social, cultural) relacionados entre sí (como refleja el concepto «continuo») y no separados totalmente unos de otros <sup>10</sup>.

general, los siguientes: «materialismo», «emergentismo», «evolucionismo», «continuismo», «realismo epistemológico crítico», «empirismo», «racionalismo», «relativismo», «integracionismo» y «sistematismo».

<sup>10</sup> El texto que mejor clarifica la conexión entre los distintos continuos o niveles sería, a mi parecer, el siguiente: «Si no hubiese el nivel físico, no habría el orgánico. Si no hubiera el nivel orgánico no habría ningún nivel social, y sin éste no habría ningún nivel cultural. Este último nivel depende, pues, del social, el cual depende

Evidentemente, según esta concepción de la realidad es fácil comprender que los problemas éticos se originan propiamente en el continuo social-cultural, pero es incorrecto separarlos de los anteriores niveles. El antropocentrismo, piensa este autor, se apoya en la afirmación de que los problemas morales se dan en un «mundo» distinto al material o biológico, porque son específicamente humanos, con la consiguiente supervaloración de la especie humana y la infravaloración de las otras especies que están, por tanto, a expensas de la voluntad y decisión de los hombres. Por el contrario, Ferrater, desde su concepción continuista de la realidad, sostiene que aunque los problemas éticos se dan propiamente en el nivel cultural, «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» (M.R., p. 30). Las cuestiones típicas de la ética (definición del concepto «bueno», «justo»; el relativismo o absolutismo de las reglas éticas; conflictos de derechos, etc.) deben plantearse dentro de lo que se suele llamar «sociedades humanas», que inevitablemente están formadas «por individuos que constituyen una de las especies animales que han habitado y siguen habitando el planeta tierra» (E.A., p. 12).

Ferrater rechaza el antropocentrismo porque generalmente olvida que la especie animal llamada «hombre» es un mero producto de la evolución biológica y está condicionada por factores biológicos. Por ello, el análisis del comportamiento humano debe tener siempre presente su básica estructura biológica y su conexión con la estructura social (bio-social); y no solamente el comportamiento humano, sino que las mismas producciones éticas —que constituyen un tipo de producciones culturales— son resultado de «actividades llevadas a cabo por individuos de una especie biológica y biosocial constituidos por ingredientes físicos» (E.A., p. 12). En este sentido, cabe decir que el proyecto de Ferrater Mora es en parte similar al de E. O. Willson cuando reivindica la conveniencia de que la ética pase a manos de los biólogos<sup>11</sup>. Pero no solamente de los biólogos, sino también, por su tesis del continuismo ontológico, a manos de los etólogos, sociólogos, antropólogos, economistas, etc...; de hecho, afirma Ferrater, «debe y puede estar en manos de todos, porque tenemos intereses en ella. 'Todos' quiere decir la especie humana entera, en comunidad con los otros seres vivientes. Nada menos» [E.A., p. 40]. Y coincide con Willson porque ambos autores acentúan que el comportamiento social de las distintas especies, incluyendo el de los seres humanos, es siempre un comportamiento de individuos biológicos en los que influye en gran medida la constitución genética. Las reflexiones

del orgánico, el cual depende del físico —en un sentido de «dependencia» que no elimina la autonomía de los correspondientes niveles—. El «mundo» del que hemos estado hablando es un mundo de entidades físicas, algunas de ellas dispuestas en organismos, muchos de los cuales (si no todos) exhiben comportamientos sociales, varios de los cuales dan origen a productos culturales, incluyendo teorías mediante las cuales se describen y explican las realidades y normas por medio de las cuales se prescriben modos de conducta. En este sentido hay una continuidad de niveles, formada por una serie de continuos. Esta serie es lo que llamamos 'el continuo de la realidad'» (M.R., p. 41).

11 E. O. Willson, *Sociobiología* (Omega, Madrid 1980).



éticas deben considerar el aspecto genético de las conductas llamadas «morales». En este plano biológico-social es clara la continuidad y cercanía entre la especie humana y otras especies. Estamos viendo, pues, que el antiantropocentrismo de Ferrater es consecuente con el rechazo de cualquier tipo de ruptura entre niveles y especies, y también entre cuestiones morales y cuestiones biológicas.

En el fondo, se podría decir que la preocupación fundamental de este filósofo consiste en hacer extensivos los intereses éticos considerados tradicionalmente en la cultura occidental como propiamente humanos a los de otras especies animales y a toda la Naturaleza. Ferrater Mora es consciente de que este rechazo del antropocentrismo le enfrenta de alguna manera a prácticamente todas las teorías éticas occidentales porque no acepta «el supuesto de que la vida humana, y solo ella, es sagrada —un residuo secularizado de una visión religiosa según la cual la Naturaleza es algo así como un escenario armado para que la humanidad represente sobre su tablado su papel de imagen de Dios» (E.A., p. 13). Niega, por tanto, que la especie humana sea absolutamente excepcional; o dicho con otras palabras, que exista una diferencia de naturaleza, y no sólo de grado, entre la especie humana y los demás seres vivientes. (Y por el mismo criterio «continuista» no admite la tesis de que la mente humana sea metafísicamente distinta del cuerpo humano).

Además de todo ello acusa de defensores de un solapado antropocentrismo a los que ponen de relieve insistentemente que los seres humanos son los únicos que «se eligen a sí mismos», que se van «constituyendo» como lo que son. Para Ferrater, todos los que hablan de que el ser humano «se hace a sí mismo» (como lo sostienen, por ejemplo, Sartre, Ortega, Zubiri, Aranguren, etc...), o los que consideran que el ser humano es una «persona», en cuanto fin en sí mismo, en cuanto agente moral racional (Kant o Mounier, por ejemplo) admiten, evidentemente, la conexión de este «hacerse» y ser persona con las circunstancias (biológicas) o con el mundo fenoménico; pero a la hora de la verdad, piensa este autor, tales dimensiones fenoménicas y biológicas en los citados filósofos, «se quedan aguardando en un trasfondo con derechos puramente nominales» (E.A., p. 83). Es decir, detrás de estos planteamientos ético-antropológicos de índole más o menos existencialista o personalista se presupone una «especificidad» de la especie humana, se defiende solapadamente la tesis de que el animal humano constituye el «centro» en torno al cual gira moralmente el universo, y es considerado como el punto más destacado de un proceso evolutivo. Ferrater, por el contrario, concibe las diferencias hombre-animal, sólo de grado, y no de naturaleza, y en consecuencia presenta a la especie humana como «una especie animal cuyos condicionamientos biológicos y biológico-evolucionarios, no deben olvidarse, no sólo cuando llega la hora de examinar sus estructuras sociales y sus realizaciones culturales, sino también cuando se procede a escrutar una de éstas últimas: las normas, reglas, juicios e imperativos morales» (E.A., p. 84).

Por consiguiente, Ferrater plantea como incompatibles el «continuum» de la realidad con el «antropocentrismo» ético. Considera la continuidad de los niveles de realidades y la continuidad de la especie

humana con otras especies, como «hechos», como «datos» básicos que, aunque no haya que aceptarlos a la manera de artículos de fe, por lo menos, están bastante de acuerdo con lo que «conocemos» acerca del mundo.

De esta manera podemos percatarnos de que el dato básico de la continuidad de la especie humana con el resto de la Naturaleza, especialmente la orgánica, se manifiesta en dos sentidos: en cuanto que el hombre es un fragmento, una parte del continuo natural, y en cuanto que los miembros de la sociedad humana son individuos biológicos que se comportan social y culturalmente con capacidad de crear producciones culturales. De ahí que para Ferrater, «cuando se hable de acciones, deberes, normas y valoraciones se entenderá no como elementos desligados de las citadas continuidades, sino como ingredientes en ellas. Una valoración es un producto cultural, resultado de la actividad de ciertos individuos biológicos —a su vez, constituidos por elementos físicos— en el curso de complejos comportamientos sociales» (M.R., p. 79). En consecuencia, desde el enfoque ferrateriano no se puede admitir que haya algún nivel especial constituido por el mundo moral (las normas, los valores, los deberes, las prescripciones). El mundo moral es resultado de las actividades que ejecutan los seres humanos considerados como «cuerpos materiales estructurados biológicamente y comportándose social y culturalmente» (M.R., p. 135). Al tratar las cuestiones morales se debe abogar por el alejamiento de una postura antropocéntrica que no tiene presente las condiciones biológicas de los sujetos que formulan normas de comportamiento y deberes sociales. No debe olvidarse nunca que estos sujetos éticos son «individuos biológicos que se desarrollan en un continuo socio-cultural» (M.R., p. 142)<sup>12</sup>.

Son más las afirmaciones de Ferrater que reflejan su antiantropocentrismo, sin embargo, considero las expuestas suficientes para percatarnos de que dicho «anti» se complementará con el rechazo de las éticas absolutistas, deontológicas y más o menos kantianas. Se podría decir que para Ferrater «antropocentrismo» y «absolutismo» son dos manifestaciones de una misma manera dogmática de hacer filosofía moral. Véamoslo con cierto detalle.

12 Un texto que sintetiza su antiantropocentrismo y que más tarde tendré como referencia para mi crítica es el siguiente: «...la importancia que se ha concedido a menudo al ser humano en el régimen general del universo, ha sido exagerada, deformada por un ideal antropocéntrico según el cual el mundo ha sido hecho para el hombre o, lo que viene a ser lo mismo para nuestros efectos, según el cual el mundo ha evolucionado física y biológicamente —y luego, social, cultural e históricamente— de tal modo que el hombre ha terminado por «imponerse» a la Naturaleza, dominándola y apropiándose. Rechazo este ideal por estimar que haya mediado una creación o, como lo conjeturo, un desarrollo físico y biológico, ello no justifica que el hombre deje de ser una parte de la Naturaleza o, si se quiere, que su realidad sea continua, y se halle coordinada con el resto de la Naturaleza. El que en ciertos respectos el ser humano esté mucho más desarrollado que otras especies, inclusive algunas biológicamente muy próximas a él, no le otorga derechos para imponer sus aptencias de dominación sin límites» (M.R., p. 174).

b) *El anti- absolutismo ético*

Como sabemos, el Integracionismo de Ferrater, constante en varios de sus libros, imposibilita la admisión de absolutos opuestos. Ya casi al final de su obra *De la materia a la razon* indicaba: «Cualquiera que sea el tipo de filosofía que se haga, mi preferencia cae decididamente por el de que no hay ninguna realidad completa, desligada de todas las demás; y en la que ninguna realidad, tipo de realidad, es absolutamente entender, ninguna realidad que sea «absoluta», y ello en dos sentidos: el de que no hay ninguna realidad completa, desligada de todas las demás; y en el de que ninguna realidad, o tipo de realidad, es absolutamente 'tal o cual'» (M.R., p. 199). Es verdad que su método filosófico conserva los «términos» que designan conceptos-límites con los que se expresarían los distintos polos absolutos pretendidamente existentes en la realidad. Aunque los absolutos ontológicos no existen, lo que es conveniente para la filosofía, por lo menos para la de este autor, es utilizarlos como nombres de conceptos-límites epistemológicos. Por esto mismo, Ferrater al conservar en su filosofía las nociones de «moral» o de «bueno» lo hace matizando que no denotan nada que exista de un modo absoluto: «Se conservan los términos porque son útiles para localizar en el continuo de las realidades ciertos fenómenos y ciertos comportamientos humanos» (M.R., p. 154). Tendencias que se expresarán en la sociedad, como veremos pronto, a través de programas, propuestas, ideales, fines y preferencias.

Ferrater parte del hecho de que las producciones culturales del hombre (ya sean teóricas o prácticas) son siempre provisionales. Su provisionalidad le vendría de la dependencia que mantienen de otros niveles de la realidad, como el material, biológico y social. En una ontología continuista y en un método integracionista son impensables las categorías con pretensión absoluta: «No hay conocimientos absolutos, dados de una vez y para siempre, y no hay tampoco normas absolutas, establecidas, o a establecer, de una vez y para siempre» (M.R., p. 136). Lo cual no quiere decir que los conocimientos y las normas sean falsos. Se trata más bien de ser conscientes de que lo epistemológico y lo normativo son creaciones humanas siempre abiertas al futuro, por su carácter evolutivo, y dependientes del mundo bio-social.

Aunque Ferrater se muestra ciertamente relativista en el campo de la ética, dicho relativismo no lo considera «absoluto», sino un tipo de intersubjetivismo cultural e histórico. Los juicios morales son siempre provisionales —como los conocimientos científicos incompletos—, no pueden tener un carácter absoluto, atemporal, ahistórico, asocial, etc..., no subsisten por sí mismos independientemente de las actividades sociales y las realidades biofísicas en que están inmersos. Si se propugna que un juicio o una regla morales son «absolutos» se está ignorando las condiciones que los posibilitan. No pueden los juicios morales presentarse como realmente definitivos y categóricos; serán siempre hipotéticos porque «dependen de un acuerdo en virtud del cual son aceptados, reflexiva y racionalmente, por todos y cada uno de los miembros de una comunidad» (E.A., p. 32). Sin embargo, una vez que se han formulado o establecido, se justifican plenamente, es decir, si alguien los rechaza

obra «inmoralmente»; de donde se deriva que ni el relativismo es absoluto, ni el absolutismo deja de ser relativo a un acuerdo o comunidad particular que se impone a sí misma reglas morales.

Evidentemente, este relativismo, podríamos decir «moderado», que defiende Ferrater Mora, estaría respaldado, entre otras, por dos fundamentales razones: a) la primera, porque se acepta como un hecho indudable que los condicionamientos biológicos, sociales, culturales e históricos, influyen en la elaboración de todas las normas morales; y b) la segunda, porque todo absolutismo lleva en su seno un dogmatismo siempre rechazable, además de incompatible con el integracionismo. Al no ser revisables los mandamientos absolutos formulados como imperativos categóricos, se convierten en un autoritarismo dogmático.

Cualquier juicio, mandamiento o valoración moral, como cualquier ideal y fin último, inevitablemente depende de la «situación» concreta en que se encuentra quien los formula o propone. Lo cual no quiere decir que tales fines o valoraciones sean completamente arbitrarios, ni que provengan de intereses particulares. Para Ferrater Mora, este carácter situacional y relativo de las producciones morales no hay que entenderlo como un absolutismo de la situación, «como si cada situación fuese un punto de partida radical anterior a toda norma» (M.R., p. 164), sino que, a mi modo de ver, su antiabsolutismo lo que nos refleja es que la teoría ética no puede admitir fines últimos absolutos, valores incondicionales o normas inmutables. De todo ello se deriva que las tradicionales fuentes de lo absoluto en la moral (Dios, mundo inteligible, universo de valores, naturaleza, etc...) pierden su razón de ser. En el fondo de ciertos enfoques absolutistas de la ética (como son el kantiano y el más reciente de Rawls) Ferrater encuentra un supuesto muy unido al antropocentrismo: si afirmamos que existe un ser racional, libre y autónomo, esta idea equivale a admitir la existencia de un ser humano para el que la vida moral tiene poco que ver con el mundo natural y biológico. El ser autónomo y racional menosprecia a otros seres vivientes que al ser considerados respectivamente irracionales y completamente heterónomos quedan en la más absoluta desprotección. Para Ferrater «un sistema de normas absolutas de carácter autónomo, además de no admitir cambios, no admite, moralmente hablando, otros seres que los seres humanos» (M.R., p. 166), con lo que aflora el presupuesto antropocéntrico que sustentan las éticas absolutistas y autonomistas al estilo kantiano, rechazable desde la concepción continuista de la realidad que defiende Ferrater.

El carácter situacional y no absoluto de las creaciones éticas que sostiene este pensador proviene de su insistencia en desvelar las situaciones biológicas, sociales e históricas que marcan los criterios morales de los humanos. Y siendo consciente de todos estos condicionamientos que eliminan las pretensiones absolutistas de los sistemas clásicos de ética, Ferrater propone una serie de preferencias morales con las que intenta responder a la situación ciertamente inestable en que se encuentran los hombres de hoy. Este sistema de preferencias morales, que pronto indicaré, deberá ser, según Ferrater, lo más *antidogmático* posible, porque admitirá la crítica y autorevisión; y por esto mismo será *antiabsolutista* o *relativista*, en el sentido de relativo a situaciones biológicas,

sociales, culturales, etc., y dependiente del intersubjetivismo. Un sistema de preferencias antidogmático y antiabsolutista reflejará una posición de *apertura al futuro* nada despreciable, pues debe abrirse a la posibilidad de «considerar otros patrones prácticos y otros sistemas de preferencias futuros, de los que por el momento no tenemos ni siquiera sospecha, porque no sabemos en qué condiciones podrán manifestarse o elaborarse» (M.R., p. 171). Además de estas características, el sistema de preferencias deberá presentar un mínimo de propuestas o fines últimos que no resulte difícil cumplir y en los que sea fácil estar de acuerdo, es decir, será siempre un *sistema minimalista*.

No me parece necesario desarrollar aquí el contenido del sistema de preferencias que Ferrater Mora propone como mínima moral y los problemas que en él se plantean (M.R., pp. 174-189); las enumero solamente para tenerlas presentes en el momento de la discusión crítica. Las preferencias morales serían, pues, las siguientes:

- 1ª. «Vivir es preferible a no vivir.
  - a) «No sufrir es preferible a sufrir».
  - b) «Convivir es mejor que aniquilarse».
- 2ª. «Ser libre es preferible a ser esclavo».
- 3ª. «La igualdad entre los seres humanos es preferible a la desigualdad».

En el enfoque de este autor, este mínimo sistema de preferencias básicas sirven fundamentalmente para «maximizar y optimizar la satisfacción de las necesidades e intereses de todos y cada uno de los miembros de la especie humana» (E.A., p. 40), además de constituir las preferencias generales de las que se derivarán juicios y normas más concretas. Estas tres o cinco preferencias Ferrater las presenta como un «programa» relativo, en el sentido de estar abierto a la revisión, pero no como un conjunto de mandamientos absolutos e inapelables. Lo cual no le lleva a mantener un punto de vista plenamente «subjetivista» o «arbitrario», sino todo lo contrario: los juicios morales, por las razones que se alegan a su favor, conllevan una pretensión de objetividad que evita la dependencia tanto de vaivenes históricos como veleidades personales. Ferrater se opone drásticamente a todo subjetivismo moral, que, como se muestra evidente en muchos de sus escritos, no le lleva a admitir un principio racional irresistible o una facultad especial desde la que se descubra que sólo hay una solución posible para los problemas y conflictos morales. Su oposición al subjetivismo, más bien equivale a admitir que «por medio de razonamientos aplicables a situaciones reales, o a posibles situaciones reales, cabe llegar a un cierto consenso, siempre en peligro de verse minado, pero siempre dispuesto a escrutar y reescrutar, la razones y los hechos que se aducen para llegar a él» (E.A., p. 33).

De la afirmación de que cualquier sistema de preferencias, como el anteriormente indicado, sea debatible y revisable, no se deriva, según Ferrater, que sea meramente subjetivo o dependa de los intereses de una colectividad. Son necesarias razones para adoptar las preferencias, pero también para establecer los criterios desde los que se propone tal sistema de preferencias. En última instancia, son las razones las que validan y legitiman las normas morales. Lo que está propugnando Fe-

rrater, y él mismo es consciente de ello, es un cierto «contractualismo». Pero discutir este tema, que además no está desarrollado en su propio pensamiento, nos llevaría demasiado lejos, y lo que me interesaba era explicar en qué consiste esencialmente el antiabsolutismo postulado por este autor, indicar su conexión con el método integracionista que, como hemos visto, se caracteriza por el rechazo de todo tipo de absolutismo, y por último, señalar el supuesto antropocentrismo presente en las éticas de carácter dogmático.

### c) *El anti-deontologismo ético*

De momento hemos podido comprobar que la filosofía moral de Ferrater Mora se enfrenta a la tradición antropocéntrica occidental y como consecuencia, a los absolutismos éticos que la suponen. En esta misma línea, como se ha insinuado en los anteriores apartados, es comprensible que no admitiera muchas de las tesis kantianas sobre el deber, el imperativo categórico, la autonomía moral, etc..., por presentarse relacionadas con un antropocentrismo heredado del Cristianismo y con un pretendido fundamento racional —absoluto— de la ética. Entiéndase bien que este antideontologismo que se va a exponer es perfectamente coherente con los dos «anti» mencionados, y se convierte en una de sus posibles ramificaciones filosóficas.

El problema clásico que recoge Kant de la separación drástica entre el *mundo natural* (constituido por hechos y por leyes naturales que los rigen) y el *mundo moral* (constituido por acciones e intenciones, en principio libres, y conformadas a máximas o normas); o, como se ha dicho con más frecuencia, del «ser» y del «deber ser» («es» - «debe»), no sólo lo replantea Ferrater, sino que ofrece una solución, como era de esperar, nada kantiana: no admitirá ninguna separación tajante entre estos dos mundos.

Según la anterior dicotomía, si los actos humanos son considerados como «hechos» de la naturaleza, no son libres; y si se les considera libres, entonces trascienden las leyes naturales. Por esto se ha identificado tradicionalmente la moralidad con la libertad y autonomía respecto del mundo físico. Es sabido que algunas diferencias entre sistemas morales tienen como base la acentuación o no de la separación entre el mundo moral y el mundo natural. Pero la mayoría de las doctrinas, y sobre todo, la de Kant y kantianas, insisten en defender un «reino moral» (reino del «deber» y la libertad) independiente y superior al «reino natural» (o reino del «ser»).

Ferrater muestra ampliamente que en el fondo de esta separación late otra entre dos sentidos de deber: el «deber para» y «el deber». El primero de ellos es el que nos indica qué medios hay que poner en marcha para llegar a tal o cual fin, mientras el segundo indicaría que el fin mismo debe ser incondicionalmente perseguido. Y es este último sentido de deber el que, según Ferrater, «ha llevado a muchos autores a separar el deber, en cuando 'deber moral', no sólo de todo 'ser', sino también de todas otras formas, meramente condicionales, de 'deber'» (M.R., p. 124). El hecho de que haya dos tipos de deberes (los hipotéticos, o medios para fines, y los absolutos o fines en sí mismos) favorece la

separación entre el mundo del «ser» y el mundo del «deber», porque el primer tipo de deberes hipotéticos coincidiría fundamentalmente con las costumbres y normas establecidas en las sociedades que nos indican lo que se debe hacer, siguiendo las pautas de lo que normalmente se hace, o se está acostumbrado a realizar. Mientras que el segundo tipo de deberes (los absolutos) nos marcarían aquello que «obligatoriamente» hay que obedecer, sea aceptable o inaceptable por nuestras instituciones sociales o costumbres establecidas. Esta obligatoriedad absoluta, de índole kantiana (o deontologismo) pretende ser independiente de todo lo relacionado con el «ser» (hechos —físicos y sociales—, acontecimientos, circunstancias, costumbres, modos establecidos de comportamiento, etc...).

Históricamente se han contemplado distintos intentos de contacto entre el «ser» y el «deber-ser» que han solido desembocar en la absorción de uno por el otro. Por ejemplo, la absorción del deber ser por el ser conduce a un «naturalismo», mientras que la absorción del ser por el deber ser conduce a un «deontologismo». En el primer caso, al eliminar drásticamente lo que sea un deber ser incondicional, se tiende a eliminar la posibilidad misma de la moral; y en el segundo caso, se considera al «ser» como un obstáculo a derribar por el sujeto moral. De todo ello deriva Ferrater que, realmente, sólo se han dado dos respuestas filosóficas frente a la distinción entre ser y deber ser (mundo natural - mundo moral): «o se mantiene esta distinción de un modo tajante, o si se aspira a eliminarla se lleva a cabo mediante la reducción completa de un término al otro» (M.R., p. 127). Lógicamente, para Ferrater, siguiendo su método integracionista, ambos resultados son ilegítimos; las posiciones que representan, por su extremismo, se convierten en polos con pretendida realidad ontológica. Ante éstas ofrece una tercera posibilidad: «la de admitir que el ser y el deber ser coexisten en estado de tensión constante», o mejor dicho, la de no hablar ni siquiera de «ser» y «deber ser», para evitar el peligro de «reificar» estas expresiones (M.R., pp. 127-28). Veamos esto con cierto detalle.

Ferrater expone distintos intentos de tender algún puente entre el «es» y el «debe» o entre los «hechos» y las «normas» (J. Searle, O. G. Collingridge, Brennan, Ph. Foot); desde las deficiencias que encuentra en ellos, presenta su propio puente, su propia integración y defensa de la no ruptura. Evidentemente, si Kant es el máximo representante de la tajante separación entre el mundo natural («ser») y el mundo moral («deber ser»), para criticar y rechazar tal enfoque dicotómico, es necesario partir de supuestos ontológicos y epistemológicos distintos a los kantianos. Las tesis de Ferrater sobre el puente entre el «ser» y el «deber ser» son radicalmente opuestas a las de Kant, porque su concepción ontológica (y epistemológica) es asimismo opuesta; en consecuencia, el antideontologismo (como en otro sentido, el anti antropocentrismo y el antiabsolutismo) es el resultado de la aplicación de un *método integracionista* que no admite polaridades, y una *ontología continuista* que no contempla ruptura de niveles en la realidad. Como sabemos ya, para Ferrater hay varios niveles de realidades y de comportamientos de realidades que constituyen lo que ha llamado «continuos». De donde se deriva que «no hay ningún nivel especial constituido por normas, prescripciones, deberes, valoraciones», exactamente igual que

no existe un nivel especial constituido por las afirmaciones, proposiciones y teorías científicas. Para Ferrater, normas, prescripciones, deberes, proposiciones, teorías, etc..., «resultan actividades ejecutadas por seres humanos que hemos entendido como cuerpos materiales estructurados biológicamente y comportándose social y culturalmente» (M.R., p. 135). Es decir, hay un «ser» (material, biológico, social) que explica el «deber ser» (normas, prescripciones, valores, deberes) que lo origina y hasta podríamos decir que lo condiciona en gran medida, si no lo determina.

Si esto es así, es comprensible que los fines, los deberes y todas las producciones prácticas, no estén nunca desligadas de los hechos sociales y datos biológicos; siendo necesario que las modificaciones existentes en el mundo de los hechos induzca a cambiar los fines y las producciones prácticas típicamente culturales. En todas las producciones prácticas, cuando se formulan o cuando se analizan los motivos que explican su formulación, intervienen elementos teóricos que conciernen a diversos factores de la realidad y contribuirán a aceptar o rechazar las normas o reglas formuladas. Tales factores son de tipo biológico, social, económico o político. Por tanto, las teorías éticas y las actitudes morales están inmersas en contextos biosociales, de donde concluirá Ferrater, contra Kant, la «no autonomía» de lo que se suele llamar «la moralidad»: «Cabe preguntarse si esa pretendida autonomía, tan ahincada y dignamente defendida por Kant, no será, a la postre, sino un ideal ético, respetable, pero inalcanzable, o tal vez el requisito fundamental de una teoría ética que se supone absolutamente válida pero que es válida únicamente para una hipotética sociedad completamente estable, compuesta de hipotéticos individuos libres, autónomos, racionales, imparciales, responsables...» (E.A., pp. 18-19).

Otra de las razones por las que Ferrater se opone al deontologismo kantiano, y por tanto, no admite la separación entre «ser» y «deber ser», se encuentra en su propia concepción de los *deberes* como productos prácticos, no separables nunca de los respectivos contextos sociales ni de los fines que se pretenden alcanzar con su cumplimiento. Este autor admite únicamente dos tipos de deberes: deberes técnicos y deberes sociales. Los que podrían llamarse «deberes morales» en sentido kantiano —que en realidad, por su pretensión de incondicionalidad y autonomía originaban la separación entre «ser» y «deber»— Ferrater no los admite como deberes específicamente morales, sino únicamente como tipos de deberes sociales a los que, en determinadas condiciones y en virtud de ciertos fines, se les llama «morales». Por tanto, su moralidad está determinada por las condiciones y fines, siempre modificables. En última instancia, para este autor, «los deberes llamados 'morales' son siempre deberes sociales de un cierto género» (M.R., p. 140), por lo que, «aunque se los llame 'morales', los deberes (y las normas) de que se habla no salen nunca o, en el vocabulario tradicional, no trascienden nunca el contexto social» (M.R., p. 141). Y como el contexto social forma parte del «continuo orgánico-social» (es decir, del «ser»), el deontologismo en sentido kantiano, no es posible, se convierte en una posición-límite o un concepto-límite sin realidad ontológica, como se deriva de su método integracionista.

Según Ferrater, normas y deberes considerados «morales» son pri-



mariamente sociales. Siempre que se hable de creencias y actitudes que pueden llamarse «morales», lo son en una forma social. El contexto en el que se formulan normas y valores de donde emergen los deberes morales, es siempre e inevitablemente un contexto social y cultural. Incluso llega a afirmar que las creencias, las actitudes, las normas, los juicios y los deberes (todas las producciones prácticas) pueden ser calificados de «morales», porque se crean y formulan en una área continua con lo social; es decir, «nada puede llamarse 'moral' si no es integrable en lo social» (E.A., p. 19). Olvidar esto conduce a planteamientos filosóficos insostenibles por su extremismo y a dicotomías insalvables. Por todo ello, la estimación kantiana de que «hay ciertos deberes 'morales' sin más, o absolutamente, con independencia del contexto social, es una ilusión» (M.R., p. 145). Ferrater se muestra convencido de la existencia y persistencia de este tipo de ilusiones prácticas o éticas, a pesar de los múltiples argumentos y hechos que se podrían aducir en su contra —algo similar a la permanencia de las ilusiones metafísicas que Kant tanto criticó—, pero realmente, y como veremos en el momento de mostrar las deficiencias de las tesis ferraterianas, no son muchas las pruebas que ofrece para demostrar que no hay diferencia entre deberes sociales y lo que tradicionalmente se llaman deberes morales. Dicho brevemente, las pruebas serían las siguientes:

1ª. No es posible diferenciar deber social - deber moral porque históricamente muchos deberes que fueron considerados específicamente morales se ha comprobado que no lo eran, mostrándose más bien como deberes morales relativos a contextos sociales, y dependientes de supuestos y condiciones no específicamente morales.

2ª. No es posible diferenciar deber social - deber moral porque al examinar varios ejemplos de deberes sociales, «se pone de relieve que, aunque no hay ningún punto en el cual un deber social se convierta en un deber específica y absolutamente moral, ciertos deberes tienden a exhibir características en virtud de las cuales se puede alcanzar un consenso que permite usar el término 'moral'» (M.R., p. 146).

Y por eso, en última instancia, serán muy pocos los deberes y las normas que con toda su propiedad puedan denominarse «morales». Para Ferrater Mora se puede afirmar que, en rigor, «ningún deber merece el nombre de 'moral' de un modo absoluto e incontrovertible» (M.R., p. 150); por el contrario, la dimensión moral del hombre, con sus juicios, formulaciones, y sentimientos morales, no le viene del «cielo», sino que, y estas palabras servirían como síntesis del antideontologismo y antikantismo ferrateriano, «nos viene de 'la tierra', de nuestra constitución bio-social, y del curso de nuestra experiencia cultural e histórica», de tal forma que «una pura razón práctica sin un sentido moral arraigado en nuestra realidad bio-social y social-cultural sería vacía» (E.A., p. 40).

### 3. CONCLUSIONES CRÍTICAS

Las conclusiones fundamentales a las que podemos llegar tras esta exposición de la teoría ética de Ferrater Mora serían las siguientes:

1ª. Cuando este autor rechaza el *deontologismo kantiano*, lo que en

realidad rechaza no es sólo la separación entre el mundo moral y el mundo natural o social, sino, al mismo tiempo, la tendencia inevitable en todo deontologismo a favorecer un cierto *absolutismo*, así como también la admisión solapada del *supuesto antropocéntrico*. Por lo tanto, la no admisión del antropocentrismo ético desencadena coherentemente una crítica a cualquier absolutismo moral y una negación de todo deontologismo alejado de sus condicionamientos bio-sociales.

2ª. La defensa de los tres «anti» en la teoría ética ferrateriana se apoya en última instancia: a) en un intento de *superar tesis kantianas* fomentadoras de dicotomías y rupturas tanto ontológicas como epistemológicas (de donde se deriva su antideontologismo), b) en una aplicación de la *metodología integracionista* que disuelve las polaridades absolutas y extremos irreconciliables (de donde se deduce su antiabsolutismo), y c) en una defensa de la *ontología continuista* que presenta la realidad perfectamente entrelazada desde la materia a la razón (de donde se sigue su antiantropocentrismo).

Aparte de estas conclusiones que nos muestran la coherencia de todo el proyecto ético de Ferrater, encuentro en él unas deficiencias y ambigüedades que, aunque merecerían más extensa fundamentación, me limito a indicar esquemáticamente, a modo de sugerencias, revisando así todas las tesis ferraterianas expuestas. Podrían resumirse estas críticas en las siguientes:

1ª. Hemos visto que el Integracionismo es un método filosófico más que una concepción de la realidad; sin embargo, al método integracionista le corresponde coherentemente una ontología continuista que no acepta ruptura de niveles o realidades absolutamente independientes. Por tanto, podemos pensar que la ontología ferrateriana no sólo es derivada de una epistemología muy concreta asumida previamente como forma de pensar, sino que deja de ser, por ello mismo, un «dato básico» concorde con lo que «conocemos» del mundo. Sostener, como hace Ferrater, que la continuidad de los niveles de realidad (y de igual forma la continuidad de la especie humana con otras especies) es un «hecho» casi indiscutible (aunque, evidentemente, no es un artículo de fe) constituye un olvido del presupuesto epistemológico que la funda, además de resultar un optimismo un tanto infundado sobre nuestra capacidad de «conocer» la realidad tal cual «es».

2ª. Sabemos que el Integracionismo en un principio fue presentado como un método para evitar las insuficiencias del pensamiento humanista, por una parte, y del pensamiento naturalista, por otra, excesivamente separados y absolutistas (o evitar las limitaciones que conlleva, como indicaba en su *Diccionario de Filosofía*, la oposición entre Personalismo-Naturalismo, Antropologismo-Fisicalismo, Existencialismo-Cientificismo...). Si tenemos presente, globalmente, la biografía intelectual de este pensador, podemos percatarnos de que ha defendido, en sus primeros años de reflexión filosófica, un cierto «personalismo», «antropologismo» y «existencialismo». Por el contrario, según han ido pasando los años (y en esta última etapa de su filosofía —fundamentalmente en *De la materia a la razón*— es fácil comprobarlo), ha defendido tesis más cercanas al «naturalismo» o «fisicalismo». Esta evolución biográfico-intelectual puede significar dos cosas: o que realmente el método inte-

gracionista le ha ido abriendo su propio horizonte filosófico, exigiéndole «integrar» aspectos más naturalistas y científicos en sus primeros planteamientos, o que el método integracionista, por una ley pendular, ha ido impulsando cada vez más al propio autor a insistir en un enfoque naturalista de los problemas teóricos, en detrimento de las tesis existencialistas o personalistas. Y si, como indicó en su tiempo Ferrater, todas estas tendencias filosóficas contrapuestas admiten ciertas realidades absolutas, hoy, al defender él mismo uno de los polos filosóficos o, al menos, al pesar más en su balanza teórica el enfoque científicista, podría sospecharse que está defendiendo los «absolutos» que le serían propios. En resumidas cuentas, si es verdad, como sabemos, que el método integracionista lo que pretende es «aunar» los polos de cualquier problema filosófico, mediante el paso constante de uno a otro, creemos que tal como hoy plantea Ferrater los temas éticos, no los «aúna» ni «integra», por la sencilla razón de que pesa más en su reflexión ética el enfoque científicista-naturalista que el enfoque antropológico-existencialista. Porque entre los polos éticos que hemos visto (absolutismo-relativismo, deontologismo-teleologismo, antropocentrismo-naturalismo) Ferrater se inclina, aunque no de manera ciega y dogmática (siendo fiel así a la «medida» que le caracteriza), por los segundos; no «pasa» de uno a otro, prefiere el relativismo, el teleologismo y el naturalismo, menospreciando en cierta manera la conveniencia de que la ética acoja en su seno una buena dosis de características «absolutistas» (universalidad), «deontológicas» (incondicionalidad) y antropocéntricas (dignidad). Por tanto, ¿no estará la filosofía moral de Ferrater atrapada y constreñida por el polo científicista-naturalista-fiscalista que predomina hoy en su pensamiento?

3ª. Recordemos que para Ferrater el antropocentrismo defiende la existencia en el hombre de un «mundo moral», distinto al material y al biológico, y que frente a él opone el antiantropocentrismo, según el cual los problemas éticos (aunque se plantean en el nivel cultural), las normas y valoraciones, son productos de *sujetos biológicos*, organizados *socialmente* y constituidos por elementos *materiales*. A esto cabe oponer que cualquier antropocentrismo sensato no negaría la conexión del mundo moral con el nivel biológico o social. El problema fundamental, a mi parecer, radica en si los valores y las normas *dependen absolutamente*, y en toda su riqueza y complejidad, de los niveles material, biológico y social, y no en el hecho de que los hombres (con sus componentes físico-orgánicos y sociales) sean los productores de la ética. Me da la impresión que Ferrater confunde y reduce la procedencia y el origen de los valores-normas con su validez y justificación. Es decir, el hombre produce valores, pero estos, ¿son realmente el mero resultado de su ser material, biológico y social, o intervienen factores no determinables por estos niveles de realidad? Aquí hay una opción de fondo (creencia). Porque si admitimos, como hace Ferrater, que los valores morales (y todas las producciones prácticas, incluso las teorías morales) parten siempre de seres materiales-biológicos-sociales, esto también lo pueden admitir los antropocentristas; pero lo que no aceptarían, y esto es otra opción de fondo (creencia), es que los valores, la práctica moral y la teoría ética se *reduzca* y esté *determinada* por lo material, biológico y social que constituye al ser humano en cuanto tal. ¿Quién puede olvidar

que la especie animal «hombre» es un producto de la evolución biológica y está condicionada por ella? Es verdad que generalmente las reflexiones éticas, en la historia de la filosofía, no consideraron los aspectos genéticos de las conductas morales (entre otras razones, porque, como todo el mundo sabe, el descubrimiento de la genética como fuente explicativa de la conducta animal y humana, no data de mucho más de un siglo); y que aún hoy algunos teóricos de la moral no consideran fundamental la dimensión biogenética del hombre. Pero de esto a afirmar que todas las conductas morales provienen de la estructura genética del hombre y que no hay ningún tipo de ruptura entre cuestiones morales y cuestiones biológicas, hay un gran trecho. Creo que no reconocer esto muestra una actitud filosófica reduccionista y dogmática, nada propia de un ejecutor del método integracionista y de un filósofo antiabsolutista.

4ª. Indicamos también que el antiantropocentrismo de Ferrater procura extender los intereses éticos de los humanos a las otras especies y a la naturaleza misma. Sin entrar en el problema de hasta qué punto coinciden los intereses éticos entre las especies y hasta qué punto los animales son portadores de derechos, se puede pensar que no es incompatible el antropocentrismo con el continuismo de las especies, en el sentido de que aquel se podría fundamentar justamente en este: el hombre sería la única especie constituida por la combinación de los cuatro niveles de realidad (el físico, el orgánico, el social y el cultural), de tal forma que, desde el mismo continuismo ontológico cabría defender que aunque la especie humana no es portadora de una diferencia esencial respecto de los animales —como piensa Ferrater—, sí es portadora de una diferencia gradual. Por ello mismo, podría legitimarse, si se puede hablar así, que la especie humana se atribuya intereses éticos superiores a los de los animales, entre otras razones, porque es la única especie que por ser capaz de producir ética (valores, normas, deberes, derechos), derivada, obviamente, de su estructura física-orgánica-social, sería la única capacitada para *atribuir* y *conceder* derechos e intereses éticos, tanto a las especies animales y a la naturaleza en general, como a sí misma. Todo esto sin contar que, por puros intereses pragmáticos y máximamente antropocéntricos, podría la especie humana —y así sucede en múltiples ocasiones— defender a todos los animales y plantas cuya extinción hiciera peligrar la vida del hombre sobre la tierra. Quiero decir que, por motivos antropocéntricos podría defenderse a la naturaleza entera casi con más ahínco y pasión que por motivos continuistas. Por eso mismo, no resulta extraño pensar que los derechos de los animales y los derechos de la naturaleza son defendidos por los hombres en un contexto en el que pelagra su propia salud y su propia vida. En conclusión, al contrario de lo que prevé Ferrater, la defensa de la naturaleza y de los animales puede apoyarse en motivos meramente antropocéntricos.

5ª. Para Ferrater los personalismos («la persona es fin en sí misma») y los existencialismos («el hombre se hace a sí mismo»), sostienen en el fondo un antropocentrismo, una «especificidad» de la especie humana, porque la consideran el «centro» en torno al cual gira moralmente el universo, y por tanto, superior y suprema respecto a todas las demás especies. Ante este planteamiento cabe recordar que el propio Ferrater defendió en 1979 estas mismas tesis de carácter existencialista en *El ser*

y la muerte. Allí afirmaba: «el hombre consiste esencialmente en forjar su propia vida» (p. 120), entre otras ideas similares (p. 122). Y si defendió tales ideas en la nueva versión de su libro de 1962, revisada y ampliada el mismo año en que publica *De la materia a la razón* 1979 y dos años antes de *Ética aplicada* (1981), quiere decir dos cosas: o que Ferrater no se da cuenta que las críticas al existencialismo y al personalismo pueden aplicarse a él mismo, o que es compatible (como creo que es su caso) sostener por una parte tesis existencialistas y por otra tesis continuistas que eviten el centrismo antropológico. Dicho de otro modo: de la afirmación *descriptiva* «el hombre se hace a sí mismo» no saltan los existencialistas a la afirmación *valorativa*, «luego el hombre es superior a las demás especies». A mi parecer, los personalistas o existencialistas se limitan a «describir» estructuras antropológicas explicativas de la conducta moral, no pretendiendo con ellas fundamentar, ni muchísimo menos, una desprotección y malos tratos a las especies animales. Si así fuera, caerían en la manoseada *falacia naturalista*. Por el contrario, a mí me da la impresión de que es al propio Ferrater a quien cabría acusar de incurrir en dicha falacia. Me explico. Ferrater «describe» los niveles continuos de la realidad, situando las producciones prácticas del hombre en el nivel cultural, que está unido al nivel social, biológico y físico. Sin embargo, de este «dato básico» (como lo considera nuestro autor) no hay por qué derivar que el hombre «debe» comportarse con las otras especies de manera que no las explote y extermine descontroladamente; ni mucho menos del «dato básico» de que hay una continuidad de niveles entre las especies, cabe derivar que «debe» haber una coincidencia de intereses éticos entre las especies animal y humana. Por lo tanto, no comparto la acusación que lanza Ferrater a existencialistas y personalistas de sustentar un antropocentrismo ético, porque esto supondría un salto falaz que no se descubre en tales enfoques filosóficos; mientras que, por el contrario, Ferrater sí «pasa» de la descripción continuista de la realidad a la derivación de normas y deberes del hombre respecto de otras especies. Posiblemente, desde el mismo continuismo, le importe muy poco a Ferrater el incurrir en la falacia naturalista. Pero este es otro problema. Lo que interesa es indicar que del continuismo ontológico no tiene por qué derivarse un continuismo ético o una coincidencia de intereses éticos entre las especies.

6ª. Se ha podido comprobar que la filosofía de Ferrater (método integracionista, ontología continuista, teoría ética) se presenta como un intento de eliminar todos los absolutos. Para este autor no hay realidades absolutas, lo que sí reconoce son los conceptos-límite que nos sitúan la realidad. Por ello considera que las normas pretendidamente absolutas olvidan el futuro, su carácter evolutivo, su dependencia del mundo bio-social, su temporalidad e historicidad; en definitiva, olvidan las condiciones que las posibilitan. Sin embargo, podría pensarse lo contrario: que la conciencia de las condiciones que posibilitan los juicios y las normas morales pueden convertirlos en absolutos, en el sentido de que cualquiera que sea la evolución histórica, la sociedad y el tiempo, siempre serán válidos. Por ejemplo, su sistema de preferencias o fines «suficientes» (que los juzga los «menos relativos» o los «más autónomos» —M.R. 159—), en el fondo, podrían ser consideradas preferencias «abso-

lutas». Porque si tal sistema, como dijimos en la exposición, se presenta abierto al futuro, antidogmático y antiabsolutista, también quiere ser *minimalista*, en el sentido de que pretende favorecer con los mínimos morales un mayor acuerdo; y esta es, justamente, la característica que lo convierte en un sistema con inevitable tendencia «absolutista» (en el mejor sentido que pueda contener este concepto). Los fines supersuficientes juegan el papel de mínimos puntos de partida o postulados morales casi indubitables. La no aceptación de uno de ellos (1º. vivir es preferible a no vivir, 2º. ser libre es preferible a ser esclavo, 3º. la igualdad es preferible a la desigualdad) —teniendo en cuenta las excepciones que indica Ferrater— constituiría un «regreso» moral. Aunque es verdad que deben abrirse al futuro, y por ello no presentarse como absolutos, podemos pensar que si algún día se admitiese que la esclavitud es preferible a la libertad, o que fomentar las desigualdades entre los hombres es preferible a la igualdad, sin duda la humanidad hubiera regresado moralmente a otras etapas de nuestra historia dignas de ser olvidadas. O dicho en otros términos: Ferrater, por su antiabsolutismo y por miedo a parecer dogmático, estima llamar «preferencias» a estos mínimos morales, pero no por ello se elimina de hecho su carácter absolutista, máxime cuando él mismo los juzga como posibilitadores de optimizar la satisfacción de las necesidades de *todos* los miembros de la especie humana, y como *marco* desde donde se derivarán normas y juicios morales más concretos (funciones estas muy cercanas a un «absolutismo» ético). Por lo tanto, viene a ser lo mismo el admitir tales fines «supersuficientes» que el considerarlos valores absolutos —sobre todo el 2º y el 3º—, por la sencilla razón de que la violación de los mismos supondrá *siempre* y en *todo lugar* un «regreso» moral.

7ª. Coherente con su continuismo ontológico hemos mostrado que Ferrater no admite la separación kantiana entre el mundo natural («es») y el mundo moral («deber ser»). Niega que haya algún nivel especial constituido por normas, deberes o valoraciones, puesto que han sido producidas por seres estructurados material, biológica y socialmente. Relacionado con esto, afirmará que no existen propiamente «deberes morales», sino únicamente «deberes técnicos» o «deberes sociales». Aquellos primeros, en definitiva, no trascienden estos últimos, porque el contexto en el que se formulan normas y valores de donde emergen deberes, es siempre la sociedad y la cultura. En consecuencia, no hay ningún «deber» que sea «moral» de forma absoluta e independiente de lo social. Pues bien, a mi parecer, en todo este razonamiento hay una confusión similar a la que se daba en la tesis antiantropocéntrica. Ferrater vuelve a confundir el origen y el contexto desde el que emergen los deberes, con su justificación y validez como tales. Evidentemente a nadie se le ocurre hoy pensar que existe el deber «puro» flotando en el aire o en la interioridad del individuo sin referencia a la sociedad desde la que se formula; pero esto es bien distinto a admitir que los deberes considerados «morales» se *reducen* a meros deberes sociales. Si es esto lo que está afirmando Ferrater hay que decir que su enfoque presenta los rasgos del más claro «sociologismo moral», al confundir el contexto de los deberes con su fuerza obligatoria. En realidad, aunque Ferrater, como hemos visto en la exposición, dice no admitir el «naturalismo» (la absor-

ción del deber ser por el ser), ni el deontologismo (la absorción del ser por el deber ser) —puesto que ambos serían dos polos extremos que habría que integrar—, al defender esta especie de sociologismo (los deberes morales son meros deberes sociales) está inmerso en un «naturalismo». Lo social, en virtud del continuismo ontológico, está entroncado con lo biológico y lo físico (con el «ser»); los componentes de la sociedad son hechos, costumbres, tradiciones, instituciones, comportamientos, etc., derivados todos de la estructura biológica del hombre. Por lo tanto Ferrater, a pesar de que afirma que el «ser» y el «deber ser» coexisten en un estado de «tensión», en el fondo, al no considerar posible la existencia de deberes morales, está negando *la realidad* de la tensión; sólo tendríamos deberes sociales, y nada más. El no querer admitir la separación kantiana de los dos mundos, le ha llevado a reducir el mundo del «deber» al del «ser», desembocando todo su planteamiento en un cierto *reduccionismo* sociológico, o *naturalismo social*.

8ª. Por otra parte, también cabe añadir que no resultan muy convincentes los argumentos que ofrece para mostrarnos que no es posible separar el deber moral del deber social. Respecto al argumento histórico se puede pensar que si la historia ha considerado deberes morales lo que posteriormente se ha manifestado como deberes sociales, ha sido así, entre otras razones, porque siempre han predominado las éticas maximalistas, en las que se mezclaban las costumbres sociales con los deberes. Por esta razón, es justamente en una *ética minimalista*, al estilo de la del propio Ferrater, en la que es más fácil descubrir los deberes propiamente morales, aunque provengan siempre de determinados contextos sociales. Por ejemplo, del fin supersuficiente «es preferible ser libre a ser esclavo», emana el deber de no instrumentalizar a nadie, puesto que, por su misma libertad, las personas, como diría Kant, poseen «dignidad» y no precio. El imperativo categórico kantiano «obra de tal forma que consideres al hombre siempre como un fin en sí mismo, y nunca como un medio», sería derivable del sistema de preferencias minimalista que presenta Ferrater, además de trascender cualquier marco social. Si no se admite esto, la obligatoriedad del deber siempre será hipotética y relativa a la sociedad, con lo cual el reduccionismo sería tan patente, como contradictorio con el integracionismo y continuismo que Ferrater defiende.

Por último, y para terminar ya con mi crítica a la teoría ética de Ferrater, sólo me resta decir lo siguiente: Si es verdad que Ferrater admite la posibilidad de que haya deberes sociales, a los que por sus características especiales cabría llamarlos «morales», esto, en realidad, es prácticamente lo mismo que decir que hay deberes que no se reducen a su contexto social; lo que conduciría a revisar bastantes de sus tesis éticas, pues se estaría admitiendo un mundo moral («deber ser») que, aunque *condicionado* (en virtud de su origen y contexto de procedencia) por el mundo social («ser»), no se reduce al mismo, sino que se encuentra en continua «tensión»; lo cual es más propio de su método integracionista y de su ontología continuista cuyos niveles no admiten *rupturas* (y por lo mismo no deberían admitir *reducciones*).