

DOS MODOS, IGUALMENTE LEGÍTIMOS, DE HACER FILOSOFÍA¹

JOSÉ FERRATER MORA²

Es para mí doble motivo de satisfacción y orgullo presentar, y pronunciar, este discurso. Por un lado, porque con él ingreso formalmente en una institución tan prestigiosa como la Academia Norteamericana de la Lengua Española, que en un país de tanto peso político y cultural como los Estados Unidos de Norteamérica vela constantemente por la protección y fomento de una lengua que lo es de muchas naciones y que tiene, además, un puesto muy destacado en la que le sirve de sede. Quiero expresar mi más sincero agradecimiento al Director de la Academia, Don Odón Betanzos Palacios, a la Junta Directiva y a los miembros todos, el señalado honor de haberseme elegido académico de número. Quiero expresar asimismo mi gratitud al Secretario de la Academia, Don Gumersindo Yépez, por

¹ Agradecemos a Gerardo Piña-Rosales, quien nos hizo llegar el rescate del presente documento, resultado de su iniciativa en favor de la digitalización de los archivos históricos de la ANLE. El mismo corresponde a la sesión pública en que la ANLE recibió como Académico de Número al distinguido filósofo español José Ferrater Mora, quien presentó su discurso de ingreso. La ceremonia se realizó el domingo 17 de octubre de 1982 en el Salón de actos de la Casa de España en Manhattan, Nueva York. La apertura estuvo a cargo del entonces Director de la ANLE, Odón Betanzos Palacios, y la contestación al nuevo académico estuvo a cargo de Don Gumersindo Yépez, Secretario de la Corporación.

² Filósofo, catedrático, ensayista y escritor español, cuya obra filosófica se cuenta entre las más destacadas del siglo XX (1912-1991). Cfr. <http://www.filosofia.org/ave/001/a379.htm>

haber tenido la gentileza de haber aceptado contestar a mi discurso de ingreso.

Por otro lado, me siento especialmente satisfecho y orgulloso de ocupar un sillón que ha tenido un predecesor tan ilustre como Don Tomás Navarro Tomás. No es poco honor sentarse, aunque sea solo metafóricamente, en un sillón que ocupó uno de los más distinguidos filólogos y lingüistas de nuestra época. Los trabajos lingüísticos, entre los que destacan los fonéticos de Don Tomás Navarro Tomás se cuentan entre los más fecundos y sólidos, no solo entre los profesionales en el ancho ámbito de la lengua española, sino también en el mundo entero. Mucho tenemos todos que aprender de la vasta sabiduría de Don Tomás Navarro Tomás, y de la extrema pulcritud científica con que llevó a cabo sus investigaciones. Huyendo de toda falsa brillantez, mi predecesor asentó la fonética del español sobre bases inquebrantables. Fue el primero que estudió a fondo la geografía lingüística de uno de los países americanos de habla hispánica. Su *Atlas Lingüístico de la Península Ibérica* es uno de los grandes monumentos del estudio de la lengua. Aunque indigno de Don Tomás, mi discurso está consagrado a su memoria.

El Presidente y el Consejo Directivo de la Academia tuvieron a bien aceptar mi especial condición de filósofo y gentilmente me sugirieron que este discurso de ingreso versara sobre algún tema de mi especialidad. Acepto encantado, pero siempre que la especialidad se compadezca con los intereses generales de los miembros de la Academia y de quienes me escuchen. Algunos miembros de mi gremio tienden a creer que cuando las gentes de otras profesiones les ofrecen la palabra, es para que se embarquen en alguna digresión hermética y abstrusa. Por suerte, o por desgracia, me siento más inclinado a pensar, con Don José Ortega y Gasset, que “la claridad es la cortesía de los filósofos”, no sólo cuando hablan a otros, sino inclusive cuando departen entre sí. Procuraré por ello, sin apartarme en lo más mínimo del rigor que la filosofía exige, tratar lo más nítidamente posible un tema que espero sea de interés tanto para los filósofos de profesión como para quienes trabajan en ramas distintas de –aunque no por ello tienen que estar necesariamente en mala armonía o en desacuerdo con– la filosofía: el de las varias maneras posibles de filosofar o, como se viene diciendo desde hace tiempo, de hacer filosofía. De alguna manera, los modos de filosofar, o de hacer filosofía, son equiparables a modos de

discurrir, es decir, a lenguajes filosóficos. Espero así, con este tema, poder enlazar de algún modo con las preocupaciones lingüísticas que son comunes a todos los miembros de nuestra Academia.

Para empezar, daré un título a mi digresión: “Dos modos igualmente legítimos de hacer filosofía”. Fiel a un procedimiento muy habitual entre los filósofos, dividiré mi digresión en dos partes: una, principalmente negativa, en la que trataré de poner en claro lo que *no* entiendo por “dos modos, igualmente legítimos de hacer filosofía”; otra, más positiva, en la que procuraré bosquejar la naturaleza de los modos en cuestión. Igualmente fiel a un procedimiento asimismo habitual entre filósofos, la primera parte, negativa, será más larga y detallada que la positiva parte segunda. Es evidente que ni en esto, ni en nada, convienen los excesos, pero la cautela filosófica propende a anteponer a cualquier “sí” una porción considerable de “nos”.

¿Qué es lo que entiendo, pues, por “modos, igualmente legítimos, de hacer filosofía”?

Para empezar, no entiendo el seguir tal o cual tendencia filosófica. Conozco a un viejo profesor estadounidense que cuando entrevista a un candidato para cualquier modesta ayudantía le espeta de inmediato la pregunta: “Usted, ¿qué es? ¿Platónico o aristotélico?”. Si el presunto candidato se toma la pregunta demasiado en serio, y responde, por ejemplo, “Yo, más bien platónico” –o, lo que para el caso es lo mismo, “Yo, más bien aristotélico”–, el viejo profesor se encarga inmediatamente de calmar sus presuntas inquietudes (¿era mejor decir “aristotélico”? ¿o “platónico”?) con palabras más o menos piadosas tales como “Verá usted, no importa mucho, porque ambos son modos igualmente legítimos de hacer filosofía”, agregando acaso, en momentos de especial inspiración, “lo mismo que los entendidos dicen de la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento, el aristotelismo late en el platonismo y el platonismo está patente en el aristotelismo”. Las palabras del viejo profesor no son totalmente desdeñables: de un cierto modo, por lo demás vago, cabe decir que platonismo y aristotelismo son, o acaso eran, dos modos perfectamente aceptables de hacer filosofía –uno, más “racionalista” y “matematizante” y otro más “empirista” y “biologizante”–. Pero no son estos dos modos, ni otros similares, de filosofar los que tengo presentes al decir que se puede hacer filosofía de dos maneras igualmente legítimas, y esto aun si estimamos que, en principio, no hay ninguna razón para no ser platónico,

o aristotélico, o, como el gran filósofo renacentista español, Sebastián Fox Morcillo, una feliz combinación de ambos.

No entiendo tampoco “dos modos, igualmente legítimos, de filosofar”, cualesquiera otros dos pares de tendencias o de “escuelas” filosóficas, del pasado o del presente: escépticos y dogmáticos en la Antigüedad, cristianos neoplatonizantes y neoplatónicos cristianizantes al final del mundo antiguo; tomistas y escotistas, o escotistas y occamistas, en el período medieval; cartesianos y anticartesianos en la edad moderna “clásica”, o existencialistas, analíticos, marxistas, estructuralistas, fenomenólogos, pragmatistas, o lo que fuere en un período más cercano a nosotros. En algunos sentidos, cabe admitir la idea de que, dadas dos tendencias filosóficas lo suficientemente elaboradas, cada una de ellas constituye un modo legítimo de hacer filosofía, ya que lo contrario de esta idea es la presunción, casi siempre aviesa, de que sólo una de ellas es legítima. Pues como la diferencia entre un modo legítimo de hacer filosofía y no hacer, de verdad, filosofía, es tan tenue que acaba por resultar imperceptible, se acaba entonces por arrojar la máscara y por afirmar que hay que deshacerse del modo estimado no legítimo, que es juzgado despectivamente de varios modos: como una manera de perder el tiempo, como un género de literatura más o menos (más bien más que menos) aburrido, como un enfoque meramente superficial y clara, o vergonzosamente, “unidimensional”, que pasa por filosofía y es, según el humor del que dictamina, un disfraz ideológico, una frivolidad, una hábil maniobra consistente en dar gato por liebre y de buscarle, además, tres pies al gato. Con el fin de no desembocar en gratuitas conclusiones, es menester admitir que hay más de una manera legítima de hacer filosofía, pero, en verdad, no es este género de “legitimidad”, o de “ilegitimidad”, el que ahora me ocupa. No estoy tratando de contentar a todo el mundo, porque si bien estimo que no conviene ser dogmático, me parece que las cosas que se hacen en filosofía (y no sólo en ella) son generalmente criticables, de modo que se ganaría poco con cruzarse de brazos, o con hacer lo que dicen que hace la avestruz, y proclamar, pongamos por caso, que las ideas filosóficas de Pérez son distintas de las de Sánchez, pero que no hay que preocuparse por ello en lo más mínimo, ya que hay dos, o más, modos de hacer filosofía, y cada cual hace la suya, y así se acaban las discusiones: todos amigos, vengan abrazos, a todos nos sobra la razón, y hasta la vista. Los filósofos pueden, y deben, criticarse mutuamente, pero lo que entonces se critican

son tendencias filosóficas y no lo que he venido llamando “modos de hacer filosofía”.

Se acercan algo más a los susodichos, aunque todavía no aclarados “modos”, ciertas llamémoslas “propensiones” o “actitudes”, que pueden incluir, o entrecruzarse con, las que calificué de “tendencias”, pero como no son aun lo que entiendo –o trato de entender– por “modos”, necesito ahora hilar un poco más delgado para establecer las diferencias pertinentes.

Consideremos dos tendencias filosóficas tan generales, pero, a la vez tan relativamente bien identificables como las llamadas “racionalismo” y “empirismo”, por lo pronto en la época moderna “clásica” (de Descartes a Hume), pero asimismo en otras épocas en las que se adoptan actitudes parejas sin por ello apelar necesariamente a los indicados rótulos –en este caso se hallan los ya fatigados términos “platonismo” y “aristotelismo”–. En no pocos casos una de dichas tendencias se ha manifestado como una especie de “complejo doctrinal” metafísico, epistemológico, ético, etc., de manera que se ha sido racionalista en la medida en que *no* se ha sido empirista, y viceversa. Así, por ejemplo, no es lo mismo sostener que hay ideas innatas que mantener que las ideas se originan en las impresiones sensibles, y ello aun cuando podemos entender por “ideas innatas” y por “impresiones sensibles” cosas enormemente distintas entre sí. A pesar de todos los pesares, San Tomás de Aquino y Hume son “diferentes”, y no obstante el entusiasmo cartesiano de un autor como Chomsky, nadie –ni siquiera Nelson Goodman, que ha denunciado “el nuevo traje del emperador” (que, como es sabido, anda desnudo)– pretenderá que el innatismo cartesiano y el chomskiano son hermanos gemelos. Ideas innatas las hay de muchas clases, incluyendo algunas que, como ocurre en Leibniz, son innatas casi solo por cortesía, y otras que son, o son declaradas, “innatas”, sólo en el sentido en que un código genético, o las series de reglas del código, son “innatos”. Por tanto, hay un modo racionalista, con muchas variantes, y un modo empirista, con no menor cantidad de variantes, de hacer filosofía, así como un montón de modos intermediarios que como, por ejemplo, el de Locke, no son de fácil clasificación. Si, además, consideramos las propensiones metodológicas de cada una de las susodichas actitudes, y en particular si, a efectos de mayor claridad, las llevamos a un extremo, nos toparemos con modos de hacer filosofía que, aunque no se compadecen entre sí, no se distinguen tampoco entre sí por ser uno

legítimo y el otro no. Son legítimos sólo en el sentido de que cada uno de ellos es digno de ser explorado, pues en el curso de la exploración se aprenden muchas cosas –por ejemplo, que el que uno de ellos exhiba defectos notorios y hasta el choque con obstáculos insuperables, no salva al otro de similares desdichas, o que el que uno salga airoso donde el otro termine mustio no impide que en algún otro aspecto o en alguna otra razón no se vuelvan las tornas. En sus momentos belicosos, racionalismo y empirismo pueden excluirse mutuamente, y en sus momentos pacíficos pueden complementarse mutuamente, pero, a diferencia de los “auténticos modos” –que así los llamo, porque algo he de hacer para promoverlos– no funcionan paralela y, en ocasiones, simultáneamente o, en todo caso, “sucesivamente”.

Algo similar a las dos actitudes filosóficas que acabo de reseñar a la carrera son dos tipos de filosofía que han levantado mucha polvareda en las recientes décadas: la filosofía analítica y la filosofía dialéctica, también conocidas con los más retumbantes nombres de “razón analítica” y “razón dialéctica” respectivamente. En puridad, no cabe hablar inteligiblemente de estas “razones” a menos de especificarlas. Por ejemplo, si se entiende por “razón analítica” un procedimiento de carácter lingüístico-reductivo (hay otros procedimientos igualmente analíticos, pero de momento basta, y sobra, con uno), y si se entiende por “razón dialéctica” un procedimiento de carácter historizante y, como muchos filósofos han dicho, apelando a un término más o menos bárbaro, “totalizante”, entonces sabremos aproximadamente a qué atenernos, y será factible, o más hacedero, contrastarlas y compararlas. Pero no es eso lo que suele entenderse por tales “razones” cuando se arman sobre el asunto las consabidas bataholas. Pues si bien “razón analítica” y “razón dialéctica” son mucho menos “doctrinales” de lo que fueron, y todavía en gran parte son, el racionalismo y el empirismo, de suerte que puede haber entre ambas relaciones de varias clases (de oposición, de complementariedad y, en algunos casos, de –objetivamente hablando– mutua indiferencia), resulta que su posible legitimidad se funda en consideraciones como las siguientes:

1. Las explicaciones proporcionadas por la llamada “razón analítica” funcionan adecuadamente sólo “dentro” de la titulada “razón dialéctica”, como un “momento” de ella, o menos aparatosa (o sibilamente) como un conjunto de razones “parciales”, sea porque se apliquen sólo a ciertos campos –verbigracia, los cultivados por

las ciencias naturales—, sea porque se usen normalmente sólo en una determinada fase de la evolución (más o menos circularmente concebida como “evolución dialéctica”) de una ciencia, de un grupo de ciencias, del saber, de la historia entendida totalmente, o globalmente, o “totalizadamente”, etc.

2. Las explicaciones dadas por la razón dialéctica funcionan adecuadamente sólo como aspectos de la razón analítica y a modo de “complementos” de esta, sea porque se apliquen únicamente a ciertos campos —verbigracia, los cultivados por historiadores, economistas, y hasta políticos y hombres de acción—, sea porque ... y no necesito proseguir, porque, como maliciosamente decía José Bergamín de ciertos contubernios políticos, “son los mismos perros, con los mismos collares”.

Con ello, en efecto, no tenemos modos, igualmente legítimos, de hacer filosofía. Lo que tenemos es lo siguiente: o se juzga que un tipo de razón, o de filosofía, es legítimo y el otro no, o se concluye que ambos son legítimos, pero sólo porque se subordinan entre sí. En este último caso, los prosélitos de la razón dialéctica serán condescendientes con los partidarios de la razón analítica, o éstos con aquellos, pero sólo porque previamente unos habrán reabsorbido a los otros, como un modo “derivativo” o uno “por el momento —¡qué le vamos a hacer!— inevitable, pero ya llegará el momento de ajustar cuentas y entonces se verá, etc., etc.”.

Hasta ahora he seguido lo que los teólogos llamaban “vía negativa”. Ha llegado el momento de emprender un camino más positivo. Sabemos lo que los “dos modos, igualmente legítimos, de hacer filosofía”, no son, pero ¿qué son?

Antes de responder lo mejor que pueda a esta cuestión, quiero despejar rápidamente un posible malentendido. Como uno de los modos que voy a considerar exhibe un carácter más bien “general”, a menudo “sistemático”, y el otro revela ser “particular”, poco sistemático y hasta “detallista”, se corre el riesgo de concluir que tales modos coinciden punto por punto con los que otrora se llamaron respectivamente “filosofía especulativa” y “filosofía crítica”. Pero aunque las tendencias “generalizantes” y “sistematizantes” propenden a ser especulativas, mientras que las tendencias “particularizantes” tienden a ser críticas, no hay razón para admitir una equiparación estricta: en principio, un pensamiento filosófico puede ser hartamente especulativo

y nada “generalizador” –cual se ve en ciertas manifestaciones de la aforística filosófica, que a veces no tiene ni pies ni cabeza, o que a menudo tiene pies, pero sin mucha cabeza–, o puede ser muy “generalizador” y escasamente especulativo –como ocurre con el llamado “construccionismo” y diversas maneras formales de filosofar–. Mayores razones hay para aproximar el modo general a uno formal, dado el empleo de esquemas lógicos; y el modo particular a uno informal, propenso a tomar como patrón el lenguaje corriente, pero entonces empezamos a movernos en otro terreno: el de los debates entre quienes en mis libros *La filosofía actual*, *Cambio de marcha en filosofía* e *Indagaciones sobre el lenguaje* he calificado respectivamente de “formalistas” y “lingüistas” –ambos, críticos y analíticos, mas poco o nada especulativos.

Despejadas estas posibles confusiones, pasaré a tratar de los que juzgo como los dos “modos” tantas veces anunciados: el “particular” y el “general”, los dos igualmente legítimos.

El modo particular puede ser, según apunté, formal e informal –con una mayor tendencia hacia esta segunda variante–, pero en todos los casos se inclina hacia alguna forma de pluralismo metodológico, no sólo en lo que respecta a las posibles soluciones dadas a un problema, sino también, y sobre todo, en lo que concierne a los propios problemas planteados. En rigor, para este modo de filosofar no hay “el” problema, ni siquiera “un” problema, sino varios: todo problema tiende a ramificarse y hasta a descomponerse. Si se trata de reglas o estipulaciones, se reconoce su multiplicidad, y en no pocos casos su irreducibilidad mutua. Reconozco que lo que acabo de enunciar es un poco abstracto, lo que encaja poco con el modo de filosofar “particularista”, que es muy poco amigo de abstracciones y declaradamente hostil a las generalizaciones. La única generalización que parece aceptable, cuando se procede de un modo formal, es una especie de principio de tolerancia con respecto a cualesquiera principios –vistos casi siempre como “signos primitivos”–, y cuando se procede de un modo informal, es una especie de regla de diversificación. El modo particularista tiende a practicar lo que uno de sus maestros, el “segundo Wittgenstein”, dijo que quería hacer: “enseñar (mostrar) diferencias”.

Ello puede verse en un supercampeón” de los “particularistas”, y no por ser, como Berkeley denunciaba en otro respecto, “un filósofo de minucias”, sino por andar siempre con pies de plomo y con sus

pasos contados: J. L. Austin. En su libro *Sense and Sensibilia*, Austin puso de relieve que tan pronto como se formula una doctrina –en este caso, la de que no percibimos objetos calificados de “materiales” (aunque a todo efecto estén hechos de “materia”), sino únicamente datos de los sentidos (ideas, impresiones, percepciones sensibles, etc.)– y tan pronto como tomamos semejante doctrina “en serio”, esto es, no sólo literalmente, sino “en bloque” y sin resquicios, advertimos que estamos tomando el rábano por las hojas, con el agravante de que no nos hacemos ni con las hojas ni con el rábano. Esta doctrina se funda, ha dicho Austin, “en una obsesión por ciertas palabras particulares, cuyos usos se simplifican al extremo en vez de entenderlos realmente, estudiarlos cuidadosamente o describirlos correctamente”. Se funda asimismo en “una obsesión por unos cuantos ‘hechos’ estudiados a medias (y casi siempre los mismos)”. A este género de doctrina lo llama el citado autor “escolástica” –y también, para que no quepan dudas de por dónde van los tiros, “filosófica”–, y ello en virtud de la simplificación a ultranza, la esquematización rabiosa y la constante repetición de los mismos hechos, las mismas palabras, los mismos ejemplos. Todo lo cual va pareciendo un tanto arbitrario, y un si es no es desenvuelto, hasta que Austin nos advierte que la doctrina contraria a la que sostiene que se perciben sólo los datos de los sentidos, impresiones, etc., esto es, la doctrina llamada “realista”, no es menos inaceptable por no ser menos “escolástica” (y “filosófica”) que la precedente. Con lo cual tenemos que para este modo de hacer filosofía –o cuando menos para el ejemplo que damos de él– toda *doctrina*, y en particular toda doctrina filosófica, resulta “escolástica” –vocablo que, si he de ser sincero, me parece algo más informativo que “filosófica”, ya que de emplear, como nuestro autor hace, este último término, habría que concluir que toda doctrina filosófica es filosófica, cosa tan cierta como trivial. Ahora bien, no es menester ponerse a averiguar si Austin consigue o no enteramente su propósito de echar por la borda el viejo “hábito” de las “equiparaciones” y de las “dicotomías”; basta con observar que la política que propone de poner en cuarentena cualquier miembro de un par de conceptos –por ejemplo, y precisamente, los conceptos “universal” y “particular”– no está del todo mal cuando se tienen dudas sobre el otro miembro. Austin fue, por cierto, una especie de maniático de la diferencia, de la distinción y del “aparte” –cosa que le permitió hacer lo que gentes menos “unidimensionales” no alcanzan a hacer–, pero su modo de hacer filosofía no tiene por qué

ponerse en cuarentena. No es necesario, ni conveniente, descartar ese modo paradigmáticamente “particularista”, aun si se tienen algunas dudas sobre el otro —el que he calificado de “generalizador”—, porque aquí no se trata de “conceptos”, ni siquiera, a la postre, de “doctrinas”, sino justa y precisamente de modos, maneras, métodos y estrategias, los cuales pueden ser complementarios, o en todo caso, no son forzosamente exclusivos o excluyentes.

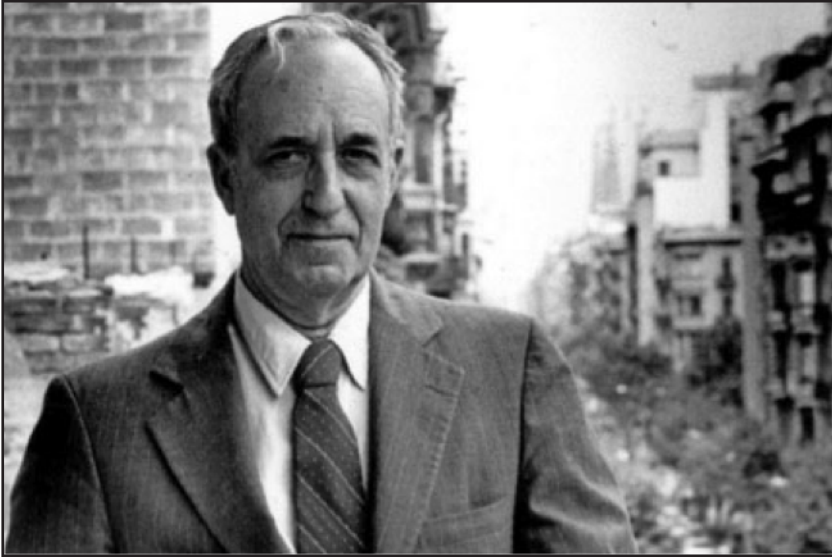
El modo “general”, “generalizador” o “generalizante” de hacer filosofía puede ser también, a su vez, formal o informal —aunque, reiterando, o invirtiendo, lo dicho poco antes, tiende a ser más lo primero que lo último. No es incompatible ni con un pluralismo ni con un anti-reduccionismo, pero entonces concibe estos últimos como partes integrantes de una doctrina, y no sólo de un método, filosóficos. En todo caso, lejos de “enseñar diferencias”, trata de “poner de relieve similitudes”. Esto hay que entenderlo a derechas, porque no consiste en afirmar a cada paso que hay analogías entre cosas, o grupos de cosas, o entre conceptos, o grupo de conceptos, especialmente cuando las analogías saltan sólo a fuerza de haber sido previamente inyectadas. Lo característico de este otro modo de hacer filosofía es la práctica de un conjunto de operaciones que incluyen distribuir, clasificar y comparar, y que alcanzan su punto álgido cuando alcanzan a concebir y a categorizar. Ejemplos de tal modo se hallan en todo intento de sentar criterios y reglas, independientemente de que se estimen o no puramente convencionales; en rigor, una categorización o una concepción, por el mero hecho de declararse convencional, adopta ya un modo no particularista de pensar: adopta el modo “general” de pensar que se llama “convencionalismo”.

Los modos de hacer filosofía que acabo apresuradamente de describir no son incompatibles entre sí. En un escrito titulado “El laberinto del conocimiento”, incluido en el libro *Las palabras y los hombres*, he comenzado por los detalles y las diferencias, acentuándolos inclusive al extremo: hay maneras de decir que algo se sabe o que algo se conoce, y no ayudaría mucho cortar por lo sano *antes de tiempo*. En efecto, cabe alegrar que se conoce algo por haberlo visto o experimentado directamente, pero también por saber algo acerca del asunto y, en general (o, en puridad, en particular), no pueden trazarse líneas divisorias demasiado estrictas entre el conocer algo, el saber que algo es tal o cual cosa o tiene tales o cuales propiedades, el saber cómo es, etc., etc. ¿Quiere ello decir que así llegamos al cabo de la

calle? De ningún modo: tras darle muchas vueltas al asunto cabe preguntarse qué criterio se puede establecer para determinar que algo se sabe. ¿Es creer que se sabe? ¿Es estar convencido de que se sabe? ¿Es tener evidencia necesaria, o suficiente, o ambas cosas, para proclamar que se sabe? Etc., etc. Todas estas son preguntas de carácter “general”, que no tienen por qué prescindir de los análisis “particulares” y que, por el contrario, tienen un poco que aprender de ellos. No sugiero, aunque lo parezca, que un modo de hacer filosofía es siempre una especie de preparativo o propedéutica para otro –sea el que fuere que sirva, o se suponga que sirva, de semejante función introductoria–. Sugiero únicamente que se pueden practicar ambos, y aun que deben practicarse ambos, porque cada uno remite al otro, al estilo de una lanzadera.

Los ejemplos hasta aquí dados de los dos modos de hacer filosofía pertenecen al giro filosófico llamado “analítico”, lo que puede tener cierto interés, porque con ello puede verse que sería un error equiparar un giro filosófico –o si se quiere, una tendencia filosófica– con uno cualquiera de los dos modos de referencia. Podrían proporcionarse ejemplos similares dentro de otros giros, o tendencias, sintéticos, dialécticos o especulativos. El pensamiento de Sartre, por ejemplo, es muy distinto del de Austin. Pero en las obras de Sartre encontramos asimismo muy detalladas particularizaciones, que en su caso no son descripciones de usos lingüísticos, sino de actitudes psicológicas, pero que no son menos hostiles que las de Austin a toda “escolástica” fundada en “una obsesión por unos pocos ‘hechos’ estudiados a medias (y casi siempre los mismos)”. A la vez, Sartre no se opone a conceptuar y a categorizar; más bien sucede que conceptúa y categoriza a veces con demasiada –lo que tiene un aire paradójico en este autor– buena conciencia. En suma, practica los dos modos estimados igualmente legítimos de hacer filosofía de que he intentado hablar: la particular y la general, la ocupada en (aparentes) minucias y la consagrada a perspectivas vastas.

Con esto voy llegando al final de mi discurso, y me doy cuenta de que he dejado en el tintero una cuestión de no escasa monta. Dos modos, igualmente legítimos, de hacer filosofía, pero ¿qué quiere decir “legítimo”? El Diccionario de la Lengua nos aclara que “legítimo” significa: 1. “Conforme a las leyes”. 2. “Cierto, genuino y verdadero”. Aun si en el caso presente nos valemos del segundo significado, no queda claro por qué el modo de referencia tiene que ser cierto o ver-



José Ferrater Mora.

dadero, y en cuanto a “genuino”, si hemos de creer al Diccionario –¿y cómo no vamos a respetarlo en una Academia de la Lengua?– tendremos que concluir que significa “legítimo”, lo cual no nos soluciona nada. Me gustaría poder decir, como en la sección de crucigramas de los diarios, “La solución mañana”, pero en un discurso de ingreso a una Academia el único mañana aceptable es el de otro discurso, que tendrá que ser pronunciado por otro académico.

Mi ilustre predecesor en este sillón no era un filósofo, sino un filólogo y un lingüista. Pero debía de tener no poco de filósofo porque a lo largo de su obra mostró comprender, mejor que algunos de mi propio gremio, que el proceso intelectual resulta en buena parte de una hábil combinación de dos modos de trabajar: el que atiende a los detalles y el que se fija en el conjunto. Don Tomás Navarro Tomás no confundió nunca los árboles con el bosque, ni éste con aquellos. Pero, a la vez, colocó cada árbol en su lugar dentro del bosque. Que este discurso sirva de homenaje a su labor fecunda.