

estelas, haciendo que un tipo de técnica caiga en desuso.

No es competencia mía juzgar sobre la obra de García Bacca en su totalidad. Basándome en el escrito comentado, haré solamente dos consideraciones. De un lado, son muy valiosos sus estímulos reflexivos de cara a la situación actual de la ciencia, pero, por otra parte, queda mucho por ordenar y profundizar. El autor me deja concretamente en la duda de si él ha pensado a fondo lo que es «trazar estelas en la mar», lo cual, en términos heideggerianos, equivaldría a erigir un mundo. ¿Cómo se compagina el que, de un lado, el camino no esté hecho, y, de otro, hayamos de fiarnos de la ciencia como esfuerzo por conocer la realidad tal cual es? ¿Cuál es el criterio de distinción entre la estrella que marca el camino y la estela de la destrucción?

Raúl Gabás

---

Eduardo NICOL, *Crítica de la razón simbólica*, F.C.E., México, 1982.

---

Me temo que la brevedad de una simple reseña es incapaz de abarcar —ni siquiera presuntamente— toda la complejidad de esta última obra de Eduardo Nicol. Tengo pues un buen motivo para abordar su contenido sin más rodeos.

La *Crítica de la razón simbólica* se propone llevar a cabo la fundamentación de la ciencia como «sistema de proposiciones válidas con carácter universal y necesario» (p. 167). Esta tarea atañe a la filosofía en un doble sentido: 1) A la filosofía compete el descubrir los principios radicales de la ciencia. 2) Siendo a su vez «ciencia de la ciencia», también ella tiene su condición de posibilidad en tales principios. De ahí que su función consista en descubrirlos, y no en generarlos a partir de sí misma.

Las discrepancias de Nicol respecto a las tradicionales teorías del conocimiento empiezan a manifestarse con el propio título de su obra, de obvia inspiración kantiana. También se insinúa la réplica en la estructura, que guarda cierta ana-

logía con la que Kant instituyera en su *Crítica de la razón pura*. Me parece plausible leer la segunda parte del libro («Teoría y método de las situaciones vitales. Relatividad del espacio y el tiempo») desde la *Estética trascendental*; la tercera parte («El fundamento arcaico». «El principio vocacional y el ethos de la ciencia») desde la *Analítica*; y podemos entender la cuarta parte («Discurso sobre el método») como una *Dialéctica trascendental* que revierte contra su autor primigenio.

Lo cierto es que, si queremos interpretar el libro de Eduardo Nicol como otra crítica de la razón «pura», debemos olvidarnos de su acepción kantiana. «En su forma científica, la razón es pura porque se propone *puramente* captar el ser tal como es en sí mismo, sin quitarle ni añadirle nada» (p. 41). La pureza de la razón reside en la intención del sujeto cognoscente, y no se confunde con la astringencia formal pues consiste en una «predisposición vital». Luego no es un rasgo epistemológico sino existencial. La razón es pura por *vocación* del científico; así la vida ejerce su influencia posibilitadora en un ámbito (conocimiento) del que había sido excluida.

Sin embargo, Nicol no atribuye la debilidad de la filosofía kantiana a la doctrina del sujeto trascendental. En su opinión, la clave es el problema de la finitud, que él analiza desde una perspectiva historicista. «La relación del pensamiento con un determinado *situs* espacio-temporal es indudablemente un factor de historicidad. Es también el que compromete con severidad mayor la intención en la ciencia» (p. 56). Efectivamente, cada acto de pensamiento se produce en el seno de una determinada *situación* que lo configura. Además, cada situación es un acontecimiento singular que jamás se repite. En consecuencia, la verdad se halla sometida a una doble restricción. Inicialmente (a) las coordinadas espacio-temporales en las que se inscribe su nacimiento parecen privarla de la libertad que debería serle inherente, pues actúan a modo de condicionamiento. Luego, (b) su propia vigencia queda comprometida; si la ejerce en un momento exclusivamente singularizado de la cadena temporal, ya no puede regir para ninguno más. Resumiendo: O la verdad no existe en nuestro mundo (a), o sólo disfrutamos una pluralidad de verdades que suplantán a la verdad (b).

Los hombres nos las habemos con verdades históricas, pero cuya condición de posibilidad reside en la Verdad. Ella es la *mismidad* de nuestras sucesivas seguridades, la que permite agruparlas bajo el rótulo de verdades. Tal mismidad no deriva de una abstracción conceptual. No es lógico-lingüística, sino biológica: el trasunto epistemológico de nuestra necesidad existencial de *permanencia*. «Todas las formas de verdad son históricas; a pesar de lo cual, tiene que haber en cada una algún soporte invariable que permita decir: es posible una verdad de opinión, es posible una verdad científica. Este soporte es existencial. Las opiniones revelan una manera humana de relacionarse con las cosas que no es pasajera, sino que responde a necesidades vitales comunes» (p. 40). Más allá de la singularidad situacional, las verdades entretejen la continuidad que el hombre necesita para vivir. A nivel teórico, esta exigencia requiere una *nueva concepción del tiempo*. Sólo así evitaremos que la *unidad* de la ciencia se vea dispersada en el desfile de las teorías.

Porque la verdad en la ciencia no se identifica sin más con la verdad teórica. Nicol distingue las *verdades de teoría* y las verdades de hecho; éstas a su vez se dividen en *verdades fácticas* y *verdades de hecho principales*. El problema de la verdad se plantea cuando confundimos sus tres formas. Las teorías son creación humana; de ahí que su correspondencia con la realidad no sea observable inmediatamente y no haya más verificación que la *sustitución* de unas por otras. Distinto es el caso de las verdades fácticas, que se *corrigen* cotejándolas con los hechos. En cuanto a las verdades de hecho principales, ni siquiera admiten la contrastación; no la necesitan porque son «evidencias irrecusables» (p. 72). Las razones de su «no adecuación» con la realidad son justamente las opuestas a las de las teorías. Y, sin embargo, los filósofos han tendido a confundirlas, pensando que también los *primeros principios* —y el Ser en la cúspide de todos ellos— son verdades históricas, cuando en rigor preceden a toda historicidad. Así Hegel, cuyo sistema pretende ser despliegue del fundamento, como si a un sistema *teórico* le fuera posible *generar* su propia condición de posibilidad.

Y es que la filosofía tradicional ha entendido la razón «pura» como razón abstracta. Cierta-

mente, la razón es lógica: el orden y la medida que persisten, rigiéndolo, a través del devenir óntico; eso es, *logos*. O mejor dicho, dia-lógica: lenguaje en el que se expresa la complementariedad entre los seres; eso es, *símbolo*. Nicol nos habla de la razón simbólica, pero no formal. Porque nos equivocaríamos buscando la complementariedad en una supuesta estructura lógica de la realidad. La función simbólica se inicia con el acto de *nombrar*, premisa anterior a cualquier proceso de inferencia. También anterior a todo intento de verificación, ya que el nombre es *objetivación* de la realidad. Lógica formal y verdad teórica le resultan —en principio— indiferentes.

La *realidad* se nos hace patente por sí misma. Es fenómeno que no oculta tras de sí a la «verdadera» esencia. Para descubrirlo se basta la *razón fenomenológica*. El Ser es dato; está a la vista. No es cierto que el hombre deba develarlo, como predicán incluso los fenomenólogos y Heidegger entre ellos. «No hay que emprender ningún camino para participar del Ser: basta con ser y con ver y con hablar» (p. 179).

El Ser es la realidad; y esta jamás nos engaña. Incluso el error participa de ella. Además, la desconfianza común ante las apariencias carece de sentido en filosofía, ya que aquí la pureza de la razón consiste en una vocación de verdad, previa a la posible caída en el error, siempre contingente. La intención prima sobre las consecuencias. Hay que repensar la interpretación usual de la dicotomía esencia/apariencia. Así subsanaremos lo que fue también el fallo kantiano: considerar que la finitud del sujeto se traduce en la imposibilidad de conocer el nómeno. El absoluto no es trascendente; nos desborda precisamente por su inmanencia, porque estamos en él. El absoluto es el hecho de que *hay Ser*; por doquier, siempre.

Entre esencia y apariencia no está en juego la verdad, sino una relación expresiva. Por eso la verdad de la ciencia permanece a salvo, diferente de una adecuación entre teorías y realidad, entendida más bien como autenticidad de la *expresión* en que consiste. El quehacer científico no se propone la adquisición progresiva de verdades acabadas y perennes, sino que se plantea a modo de búsqueda incesante; un proceso siempre tan abierto como la historicidad de los sujetos que lo practican, y a los cuales expresa:

«Quién expresa, qué expresa, cómo expresa. Las tres cuestiones son solidarias, cuando se trata de la verdad. Expresa el hombre. Lo expresado primariamente es el hombre mismo. Los modos de expresión son varios, y la ciencia es uno de ellos» (p. 45). Y puesto que la autenticidad de la expresión —su comprensión— es anterior a la verificación, el error no es menos *positivo* que la verdad. También en él se hace presencia el Ser pues, igual que la verdad, el error es real. Por ende, incentiva a menudo la praxis científica, impulsa la dinámica histórica. «Incluso después de haber sido denunciado como tal, lo erróneo sigue siendo promotor de nuevas reflexiones, de innovaciones inesperadas» (p. 67). El error, como la verdad, es una posibilidad que alimenta la vocación científica.

La razón fenomenológica nos dice que hay error; nos convence de su positividad ontológica porque el error es un hecho evidente. Sin embargo, el crédito a la evidencia no ha de llevarnos a creer en la existencia de «faits bruts». «Los hechos se dan en conjunto. Las correlaciones también son datos. Mejor aún: son los verdaderos datos, porque eso que el positivismo consideró "el hecho positivo" no es más que una abstracción. Lo positivo es el contexto real: los hechos forman unos sistemas o campos que se captan inmediatamente» (p. 124). Nos referíamos a esta comunicación cuando mencionábamos la razón dialógica. Inherente a la realidad, el orden (logos) estatuye la armonía a través (diá) de los seres. El devenir óntico es *dialéctico*. Lo cual —entiéndase bien— no significa contradictorio, como han solido interpretar ciertas filosofías que se declaraban dialécticas; la hegeliana, por ejemplo.

Todos los fenómenos son compatibles entre sí. Lo prueba el que estén ahí, coexistiendo: son hechos. En la realidad no hay contradicción. Esta es un atributo lógico (formal del pensamiento. «Es obvio que ninguna cosa real contradice nada, puesto que no *dice* nada» (p. 216). La afirmación y la negación son mecanismos discursivos, pero su condición de posibilidad, la realidad subyacente, es siempre positiva. También el no-ser. Guardémonos de postular la negatividad ontológica. Y muy especialmente de absolutizarla, sentando la Nada como principio. Mediante la ausencia de Ser los filósofos sólo han logrado concebir un tiempo discontinuo, es de-

cir, irracional. «El no-ser debe considerarse como factor genético de la temporalidad, y ésta sólo es racional cuando es continua. En estos datos y razones tiene que fundarse una *dialéctica positiva*» (p. 218).

Evidentemente, el no-ser existe; luego es. Nicol resucita la argumentación platónica de El Sofista que interpreta el no-ser como alteridad. La negatividad es principio de determinación; Hegel estaba en lo cierto. Pero se equivocó al imaginar un devenir antitético de lo real. La antítesis reside en la relación, que no modifica la naturaleza propia de los términos. Estos son (en tanto son) tesis, siempre positivos. Ciertamente para resolver el problema filosófico del cambio, hemos de aceptar el no-ser: la carencia impulsa el dinamismo. En palabras de Nicol, «el no-ser es el ser que era, antes de cambiar de ser. Esta es la alteridad en la mismidad. Ser es ir siendo: devenir es perder ser, sin perder el ser, ganando otro ser» (p. 254). Pero la realidad no incluye la contradicción, porque los opuestos son *posibilidades* del Ser; pertenecen al orden de lo potencial, nunca al fenoménico. Ahora bien, eso no significa que la negatividad se aloje en el ámbito de lo posible, ya que incluso a las posibilidades no realizadas les reconocemos positividad, pues las presuponemos al constatar su no realización. En definitiva, comprendemos el devenir si el no-ser tiene positividad; por el contrario, si es negativo, induce la ruptura y, con ella, la paralización de la historia.

El principal empeño de Eduardo Nicol se cifra en asegurar la *racionalidad del tiempo*. Pero desecha la racionalización subjetiva a que lo ha sometido la tradición filosófica, pues sólo conduce —tal el caso de Hegel— a una sofisticación teórica cuyo desenlace es justo el contrario del perseguido: ruptura e irracionalidad se dan la mano con la contradicción subjetiva. Nicol quiere restituir a la fórmula hegeliana «lo real es racional» su verdadero significado. La razón es intrínseca a lo real y sólo así queda legitimada la racionalidad humana; no a la inversa. Por tanto, el tiempo es racional en sí mismo. Su condición de posibilidad no estriba en la historicidad del sujeto humano, sino en la *ahistoricidad del Ser*. Ahora bien, este desplazamiento hacia la atemporalidad del Ser absoluto introduce una precisión importante respecto a la intervención del hombre. Puesto que «el Ser no tiene razón

de ser» (p. 122), únicamente podemos *dar razón* de la temporalidad del *ser del ente*. La dialéctica del cambio afecta en exclusiva a los existentes, de los que se predicen la afirmación y negación correlativas. Sólo a ellos puede aplicarse el discurso humano... porque sólo ellos lo necesitan.

La plena evidencia de los seres no es meramente perceptiva; no nos viene dada. «*El lugar de la presencia evidente es el logos*. Incluso es posible que el logos efectúe la presentación en ausencia del objeto, o sea, sin el testimonio actual de los sentidos» (p. 232). Dijimos anteriormente que la razón es dialógica: orden que atraviesa la pluralidad de los entes; o lo que viene a ser lo mismo: relación simbólica en la acepción griega del término; eso es, relación de complementariedad. Ahora se nos alumbró el pleno significado de este concepto. El lugar de la presencia evidente es el *lenguaje humano*, en tanto *comprensión intersubjetiva*. Los objetos sólo existen cuando los nombramos, en lo que es la operación inicial de la función simbólica/dialéctica. El acto primario de dar razón es el nombrar. «El nombre no se lo damos a la cosa: ella no lo recibe ni lo exhibe. El nombre se lo damos a alguien para que entienda de qué cosa estamos hablando» (p. 231). Luego, para Nicol, la razón es, sobre todo, *diálogo*; comunidad intersubjetiva del lenguaje que objetiva la realidad y le da sentido.

Aparentemente, con este concepto de razón dialógica, hemos avanzado bien poco respecto del tradicional subjetivismo filosófico. Se diría que ahora el *sujeto* generador de realidades queda sustituido por la comunidad *intersubjetiva*. Pero que, de todos modos, seguiremos viendo al hombre ocupar un lugar privilegiado y condicionador. Sin embargo, nuestras conclusiones aciertan sólo a medias. Según esta concepción, el hombre desempeña aún un papel decisivo, pero no en tanto sujeto del conocimiento, sino por su *modo de ser*.

En el mundo finito, el Ser se nos revela en forma de physis. Ella es el ser de los entes múltiples y diferenciados, que concretiza la indeterminación de su fundamento. Por tanto, se distingue del Ser absoluto; constituye su modo de ser. En el hombre, esa diferencia ontológica viene acentuada por una sobredeterminación: *su physis es logos*. Fuera de él, «en la realidad na-

tural, no existen relaciones simbólicas» (p. 229). Éstas irrumpen en el universo con la aparición del logos, es decir, de la especie humana. El Ser se desdobra por el advenimiento del lenguaje.

No obstante, la inmanencia del absoluto sale indemne de este acontecimiento histórico. Nicol nos lo indica al puntualizar que la physis es el modo de ser, pero también origen: el logos se basa en ella. Ahora bien, esta concepción me parece ambivalente, pues nos da a la vez el límite para las pretensiones del hombre y la garantía de su prepotencia (por pasajera que se nos anuncie). El hombre, por lo mismo que es un modo de Ser, opera en éste como una *mutación* interna. Algo se ha alterado en el Absoluto. El logos posee sus propias leyes, distintas a las de la naturaleza originaria. El lenguaje adquiere autonomía respecto de una materia a la que resulta indiferente. Y sin embargo, desde que se produjo el nacimiento del primero, logos y physis son inseparables. Esta mutua pertenencia —que se observa ya en la indisociabilidad del cuerpo y la personalidad— se reproduce en cada acto simbólico, con la emisión de la palabra: en la perfecta conjunción de sonido y significado, de percepción y concepto.

La materia, sin la cual no habría Ser, no tiene historia, porque está exenta de las relaciones simbólicas que desencadenan aquélla. Pero ha generado al ser histórico por excelencia. La transición del Ser al modo de ser no sólo representa la caída fatal de lo eterno en el tiempo finito —abre además una posibilidad insólita: la incidencia del orden temporal en la eternidad imperturbable.

Si, desde el comienzo de su obra, Nicol no cesa de señalar el lugar decisivo del hombre en la fundamentación radical de la ciencia, por nuestra parte, nosotros hemos intentado descubrirlo en el análisis de su discurso. Creo que las últimas consideraciones nos permiten volver al punto de partida, cuando nos preguntábamos por la compatibilidad de verdad e historia desde la ciencia. Ahora sabemos que la fundamentación ontológica de su unidad pasa por los (cuatro) primeros principios: racionalidad de lo real, unidad y comunidad de la razón, unidad y comunidad de lo real, temporalidad de lo real (p. 141). Pero también que éstos cubren sólo la exterioridad del fundamento íntegro. Por encima de ellos está el hecho de que «la vocación

fue una promoción interna, y a la vez resultó modeladora. De suerte que ella es, en cierto modo, condición de las condiciones: condición de que se declarase *expresamente* el fundamento real de un saber verdadero» (p. 141). La unidad de la ciencia depende, en último término, del *ethos humano*.

Asimismo, en la existencia del hombre se hace patente la relación expresiva entre esencia y apariencia, de la que también hablamos al comienzo. «La existencia del ser humano es una continuidad simbólica» (p. 239). Actualizando una parte de sus posibilidades a lo largo de su vida, y desechando otras que también le pertenecen, el hombre se expresa a sí mismo, a su interioridad, en cada acción efectiva. Es, pues, símbolo de sí mismo —complementario por dual— y también dialéctico, ya que su vida es un *discurrir* interfecundante de posibilidades de Ser. Por todo ello es el hombre garantía de continuidad, pues arrastra consigo (en calidad de potencial, haya sido o no actualizado) su propia biografía y la tradición de la especie.

(En este punto, quizá sería interesante tomar como referencia el concepto de «expresión» y analizar el campo que Nicol abre a una teoría del lenguaje, en la que el sentido tradicional de «expresión», «significación» y «representación» queda reformulado, junto a sus relaciones con la verdad. Sin embargo, es obvio que razones de espacio —ya excesivamente transgredido— me lo impiden).

Hemos dicho que el hombre es símbolo del hombre (sentencia debida a Platón) porque a lo largo de su vida sutura la dualidad entre la existencia que es en cada caso la suya y las posibilidades que le son propias (ambos órdenes se complementan, mantienen una relación expresiva). Pero, sobre todo, nuestra afirmación adquiere su pleno significado cuando reparamos en que todo ser humano es una posibilidad *propia* de cada uno de los demás. «El tú es una posibilidad del yo» (p. 239). La auténtica relación simbólica es la intersubjetiva, y consiste en una comunidad existencial. De esta suerte, constituye el más firme asidero de la filosofía, porque «en las más primitivas experiencias, el hombre es consciente de su comunidad ontológica con los demás hombres, y de la diferencia entre ellos y el ser no humano. ¿Qué es el hombre? No

hay más que verlo para saberlo. Su ser está a flor de piel» (p. 261).

Pero ese configurarse una comunidad distinguiéndose de los demás seres suscita un grave problema. Al prohibirle el solipsismo, le abre el interrogante sobre cuál es su tipo de relación con una alteridad muy distinta de la que media entre el yo y el tú. He aquí la cuestión: El discurso del hombre versa sobre la realidad. Y, sin embargo, no está claro que entre el lenguaje y las cosas haya una relación simbólica, más allá de la comprensión entre sujetos, de modo que los entes naturales no queden reducidos a mera ocasión para la comunicación de los interlocutores. Antes bien «el ser no humano parece que no interviene en la relación simbólica sino como punto exterior de referencia» (p. 231).

Nicol lo formula en términos ontológicos, los que a él le interesan. Consta que «la physis natural y la physis lógica son ontológicamente irreductibles, y al mismo tiempo, bio-lógicamente compatibles» (p. 264). Es un hecho que el hombre habla *de* la realidad; pero no podemos afirmar la complementariedad entre ambos. Yo diría que aquí es donde el hombre ve efectivamente rebajadas sus pretensiones creadoras, porque ignora las condiciones que las posibilitan. El hombre, en tanto ser lógico, no puede *dar razón* de su propio fundamento. No concibe cómo pudo desprenderse el logos de una «realidad i-lógica» (p. 258). Pero sólo el esclarecimiento de la génesis comportaría el de los actos simbólicos, que la recrean. El autor nos pone ante ese «misterio de la palabra» en el último capítulo, que me parece dramático y seductor.

Dramático porque Nicol llega al misterio por la vía de la coherencia. Ejercita la autoconciencia al máximo sin imprimirle el movimiento centrípeto en el que absorbería a la realidad incordiante. Pues superar no se reduce a recuperar. La autoconciencia no dice «también» sino «además». Sabe que planear no es un buen modo de estar en lo alto; prefiere remontarse. Por esto, cuando describe al hombre como sede de posibilidades, el autor le obliga a preguntarse por la de su propio ser. Y fiel a su definición, no le concede a éste —logos— más estatuto ontológico que el de ser meramente posible; por su origen y por su fin: «Sabíamos que el logos era advenedizo; debemos concebirlo además como episódico» (p. 266).

Seductor porque, dado el Ser como una *seguridad* en la que estamos y de la que parten igualmente nuestra existencia y la práctica científica, «de él no derivamos fines vitales» (página 166). El Ser es la realidad; pero el problema de la verdad queda abierto. Puesto que —por su evidencia fenoménica— al Ser ya no hace falta buscarlo, deviene legítima nuestra dedicación a los entes.

Y sin embargo... el misterio está en el fenómeno: la *Crítica de la razón simbólica* culmina así su inversión del kantismo.

Mercè Rius

---

*Transparencies. Philosophical Essays in Honor of J. Ferrater Mora*, edited by Priscilla Cohn, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1981.

---

El destí d'un filòsof que gaudeix de renom internacional és el de acabar essent conegut i reconegut *només* com a filòsof, malgrat haver tingut altres ocupacions, curiositats o dèries. És el cas de Josep Ferrater Mora a qui fa tres anys li fou dedicat un conjunt d'assaigs amb el títol de *Transparencies*. Un conjunt d'assaigs, però, que, com bé comenta tot lamentant-ho l'editora i encoratjadora de l'homenatge, Priscilla Cohn, és un conjunt de *philosophical essays*, un tribut al filòsof i no a l'home i creador que tanmateix és José Ferrater. Tan sols un dels escrits, el del poeta Joan Oliver, glossa la figura de l'amic i no parla del pensador.

Deixem, però, de banda aquesta inconveniència gairabé inevitable, per dir que els escrits recollits són efectivament «transparències», val a dir, interpretacions lúcides i crítiques substancials d'un pensament que, només perquè és coherent i rigorós, es deixa sintetitzar en uns trets fonamentals i constants. Des del primer llibre publicat, *Cóctel de verdad* (1935), fins el penúltim (em refereixo ara a l'obra filosòfica), *De la materia a la razón* (1979), totes les idees i temes desenvolupats per Ferrater Mora, reben el tractament i l'atenció que es mereixen. Llevat d'una excepció perfectament comprensible, però lamentable: el darrer llibre esmentat, *De la materia a la razón*, per raons de temps

(fou publicat en els moments en què s'escrivia l'homenatge), no és considerat en detall i com cal per cap dels autors. J. L. Aranguren, en la Introducció que glossa tota la sèrie d'escrits, es dol molt justament d'aquesta absència, tant més que *De la materia a la razón* és decididament una de les obres majors del filòsof homenatjat. Aquesta eventualitat fa que el mateix Ferrater Mora, en l'últim capítol del volum, destinat a comentar els articles que li dediquen, es vegi obligat a fer contínues referències al seu darrer llibre on una gran part de les ambigüitats, equívocs o defectes d'escrits anteriors s'han volgut resoldre.

Una cosa és l'opinió de Priscilla Cohn en fer un repàs i valoració del conjunt de l'homenatge, i tot una altra l'opinió de Josep Ferrater. Si creiem en l'honradesa dels seus comentaris finals (i, com ell mateix afegiria, no tenim raons suficients per no fer-ho), jo diria que els articles el satisfan prou, i potser per dues raons bàsiques: 1) perquè certament constitueixen un compendi ben fet de la «seva filosofia» integracionista i continuïsta, 2) perquè potser sia la primera vegada que tant sols de pas es fa esment del *Diccionario de Filosofía* (tots sabem que l'autor d'aquesta obra admirable defuig ser identificat només com l'autor del *Diccionario*). Penso amb Aranguren que l'oblit, voluntari o involuntari, és injust, per bé que complagui l'interessat.

No és qüestió aquí de resumir un per un els escrits recollits a *Transparencies*. En grans trets, podríem distingir dos grups diferents. Els que es refereixen més directament a qüestions suscidades pel mètode integracionista i per la idea de que la realitat és un *continuum*: problemes epistemològics, metodològics, ontològics o lingüístics, tractats amb evident competència i imaginació per M. Bunge, J. Echeverría, J. G. Caffarena, M. Krausz, J. Muguerza, U. Moulines, Grace A. De Laguna o la mateixa Priscilla Cohn. Tots ells es concentren en la interpretació crítica dels dos escrits de Ferrater Mora que, intencionadament, són també un *continuum* metodològic: *El Ser y la muerte* i *El Ser y el sentido* (el tercer de la sèrie havia de ser *De la materia a la razón*). Amb més o menys reserves, comprensió o simpatia, l'integracionisme de Ferrater és vist pels seus crítics com una font de suggerències i preguntes filosòfiques.