

Teorema entrevista a Ferrater Mora

José Ferrater Mora cumplió 70 años en 1982. La revista TEOREMA proyecta sumarse a los varios homenajes que se le rinden —entre los que descuella la reciente aparición del *Festschrift*, en inglés, *Transparencias* compilado por Priscilla Cohen— con un número monográfico. Mientras tanto ofrecemos a nuestros lectores la presente entrevista. En ella, y en Bryn Mawr, Pensilvania, el filósofo departe con Salvador Giner, miembro de nuestro Consejo Editorial.

* * *

S. G.—*Si te parece haré énfasis en esta entrevista sobre aquellas cuestiones en tu pensamiento que me han planteado problemas de interpretación o que, tras haberlas sopesado y creído comprender, todavía me han parecido quedar como «cuestiones disputadas» por usar una expresión que te place. Esperemos que un buen número de lectores de TEOREMA estén interesados por las mismas preguntas que a mí me intrigan, aunque sean más duchos que yo en el conocimiento de tu filosofía.*

Propongo que iniciemos esta conversación prestando atención a algunos aspectos de tu biografía y circunstancias personales. A despecho de que el enfoque pueda parecer anecdótico se me ocurre que ello nos permitirá ir entrando en materia desde el nivel de lo cotidiano y de lo a veces apremiante, así como de sus determinismos, para ir pasando a otros ámbitos. Es un camino metafóricamente algo parecido al que has recorrido en De la materia a la razón. Así podríamos empezar por algunas cuestiones que se refieren a la dimensión social de tu filosofía, para pasar a cuestiones de lenguaje, tan relacionadas con ella. De ahí podríamos ir al campo de la filosofía analítica y sus aledaños para ir a parar a temas de implicaciones francamente ontológicas, si me permites imputarte de entrada una ontología. Podríamos en-

tonces, y cuando se acerque ya el fin de mis preguntas y tus respuestas volver, si quieres, a lo social, esta vez por vía de tus ideas éticas y de ética aplicada. ¿Qué te parece el itinerario? Es un poco aquello que decimos los catalanes de roda el món i torna al born.

J. F. M.—De acuerdo con lo que propones. Por lo general, tiendo a pensar «al día»: quiero decir que me preocupa más lo que estoy haciendo —y lo que me propongo hacer— que lo ya hecho. Esto no parece compadecerse con mi tendencia a rehacer, a veces de cabo a rabo, tal o cual escrito, pero si lo miras bien es muy congruente con ello; al rehacer lo hecho no doy simplemente una mirada al pasado, sino que trato, en la medida de lo posible, de traer el pasado a la situación del presente. Sin embargo, comprendo que en muchos casos las ideas no se entienden bien si no se tiene en cuenta su itinerario. De modo que *roda el món i torna al Born*, pero esperando haber aprendido algo en el cuadro del peregrinaje.

S. G.—Las condiciones iniciales históricas de tu filosofía son algo conocidas. Algo del ambiente —intelectual al menos— puede colegirse de tu primer libro *Cóctel de Verdad tan difícil de obtener*, y más de tus propias reflexiones sobre la filosofía catalana antes de la Guerra Civil y también a través de un conocimiento relativamente extendido de lo que fuera la Universidad Autónoma durante el período republicano en Barcelona. No obstante tu formación en el colegio episcopal de El Collell lo es mucho menos. Tiene esta escuela gerundense fama de haber dado cobijo a una ideología ultramontana y sin embargo de haber ido produciendo una serie de personalidades interesantes y creadoras, arraigadas muchas de ellas en el país pero alejadas y hasta opuestas a la visión clerical del mundo. ¿Podrías ofrecer algún comentario sobre esto y sobre tu vida anterior a la Universidad?

J. F. M.—Para empezar, me alegra que el libro *Cóctel de Verdad* sea difícil de obtener, y no seré yo quien lo haga accesible. Lo poco salvable de él se ha reproducido, con inevitables cambios de estilo —destinados sobre todo a torcerle el cuello a la retórica— en algunas páginas iniciales del primero de los dos volúmenes de unas tituladas *Obras Selectas*.

Vamos al colegio episcopal de El Collell. Por alguna razón han salido de esta escuela gerundense algunas personas interesantes. Hacía un frío de mil demonios, no había el menor asomo de calefacción, se lavaba uno por las mañanas, a las seis en punto, con agua mezclada con hielo: me pregunto si todas esas incomodidades no habrán contribuido a templar a una parte del alumnado. Después de esto, que incluye un horario estricto y una vigilancia casi cancerbera, uno debería estar preparado para la célebre lucha por la vida. El que la mayor parte de la gente interesante que ha salido de ese colegio episcopal tenga una visión del mundo diametralmente opuesta a la clerical y ultramontana que regía por aquellos pagos se debe seguramente al conocido fenómeno de la reacción contra todo lo excesivo; después de misa y rosario diarios uno piensa que ha cumplido por todos los siglos de los siglos. Pero, además de esto, y sobre todo, hay un punto importante. Muchos de los educados en dicho colegio eran hijos

de familias de cepa liberal —la mía, en todo caso, lo era—, y en este tronco liberal y nada ultramontano entre las dos primeras guerras mundiales se formaron no pocos catalanes de mi generación, a quienes resultaba difícil comulgar con ruedas de molino.

Mi vida anterior a la Universidad fue una lucha tenaz para proseguir estudios mientras trabajaba en varias empresas. Sería tema para una (modesta) autobiografía, pero es improbable que la escriba jamás. No me entusiasma gran cosa hablar de mí mismo: si lo hago ahora, es —espero— muy indirectamente, y, además, dentro de un contexto —un «cuestionario»— que permite ciertas «expansiones». Por lo que hace a la filosofía, me atengo a la frase de Bacon, que Kant colocó al principio de la *Crítica de la razón pura*: *De nobis ipsis silemus*. Si de algo pueden servirme las experiencias personales, será para objetivarlas, debidamente alteradas por la imaginación, en géneros no filosóficos o científicos: por ejemplo, el género narrativo, que de vez en cuando cultivo, con entera independencia del ejercicio filosófico.

S. G.—*En los años de la posguerra civil produces un estudio de filosofía social, Las formas de la vida catalana y en los de la posguerra mundial, otro El hombre en la encrucijada. A pesar de los traumas físicos de ambas contiendas, que viviste muy directamente, ambos textos muestran un cierto «biés idealista» o énfasis sobre el poder material de los significados. No se te oculta que ello presenta problemas, personalmente, no tengo nada que objetar al método «idealtípico» que has usado en el caso de Las formas, aunque haya escuchado alguna protesta mal elaborada por parte de algún colega en Cataluña, que te reprocha una idealización excesiva de aquel país. (Tu mismo te has hecho eco del peligro de idealización que existe en tu ensayo en ediciones posteriores). Lo que sí querría preguntarte ahora es que me dijeras en qué sentido crees que es posible tratar de una sociedad en términos de «carácter nacional» sin referencia a sus estructuras sociopolíticas y económicas: ¿No incurriremos en el peligro de la atemporalidad? ¿En qué sentido continúa siendo importante teorizar sobre la sociedad en términos de vicios y virtudes morales como puedan serlo la soberbia, el resentimiento, la magnanimidad?*

J. F. M.—Los colegas que me hayan reprochado una excesiva idealización tienen razón sobrada. Los sedicentes «espíritus nacionales» son, a la postre, el pósito —siempre cambiante— que va dejando la historia, la cual es, a su vez, resultado de una compleja serie de situaciones sociales, económicas, políticas. En una palabra: estoy de acuerdo en que no se puede estudiar adecuadamente ninguna sociedad sin referencia a estructuras sociopolíticas y económicas. De haber tratado la misma cuestión en 1982, en vez de hacerlo en 1942 —cuarenta años de distancia—, la habría atacado de muy distinto modo. De hecho, empecé a tratarla ya de maneras distintas en los varios ensayos que sirven de continuación a *Las formas de la vida catalana*. ¿Quiere esto decir que el método «idealtípico» usado en aquellas calendas fuera absolutamente infecundo? No lo creo así: ha

tenido su función como punto de partida de un debate. Siendo filósofo, y no sociólogo o economista o historiador, me temo mucho que sucumba a la tendencia «idealtípica»; uno habla, o debería hablar, sólo de lo que sabe. Sin embargo, espero que esta tendencia sea reconocida cuando menos como complementaria a las posiblemente más sustanciosas indagaciones económicas y social-políticas.

S. G.—*En El hombre en la encrucijada analizas la lógica de desarrollo de las crisis culturales de civilización a partir de círculos concéntricos en torno a minorías hipersensitivas (y quizás hipersensibles) de «intelectuales». Aparte de la importancia intrínseca de tu método, que yo mismo he tenido la oportunidad de subrayar en algún sitio, me gustaría que me explicaras cómo, frente a tu exilio y los descabros de la Guerra Mundial, pudiste hacer abstracción de los aportes marxistas sobre la teoría de la crisis. (El marxismo es una teoría de la crisis, no cabe duda, y para muchos es la teoría). ¿Crees que existe compatibilidad entre tu interpretación de la crisis y la marxista?*

J. F. M.—En los «Comentarios» que figuran al final del reciente volumen *Transparencias: Essays in Honor of J. F. M.* (New York 1982) en el que colaboraste he contestado ya a esta pregunta —así como a otras preguntas y objeciones tuyas—. Lo resumiré a la carrera: considero un error no haber tenido suficientemente en cuenta al marxismo como teoría de las crisis. Por otro lado, sigo pensando que es una entre otras teorías posibles, y que ha sido por lo común sobrevalorada por quienes la han seguido (no todos: Manuel Sacristán no la sobrevalora, pero no abundan los marxistas tan ecuanimes e inteligentes como Sacristán). En la medida en que el marxismo descubrió muchos resortes hasta entonces ignorados, o desatendidos, de la acción humana, especialmente la histórica, debe tenerse cuidadosamente en cuenta. Pero lo más valioso del marxismo ha sido ya incorporado a otras teorías de las crisis, las cuales han sabido asimismo ver en la sociedad los mecanismos económicos y sociales ocultos bajo una faramalla de doctrinas más o menos idealistas. ¿Necesitamos hoy ser marxistas para adoptar una actitud semejante? No lo creo. Esto no excusa la falta de atención prestada a dicha teoría en *El hombre en la encrucijada* ni excusa otras fallas de esta obra. Tal vez te interese saber que, a consecuencia de tus análisis y reparos, he escrito un ensayo titulado «Las crisis históricas. Ajustes y reajustes» donde trato de precisar el alcance de varios conceptos usados y rectifico, además, varios de ellos. Quisiera hacer lo propio con otras nociones —es una de las maneras de «traer el pasado a la situación del presente»—. En este caso tenemos un ejemplo de una posible, y deseable, colaboración entre sociólogos y filósofos.

S. G.—*A propósito de «traer el pasado a la situación del presente» quizá convenga que comentes un poco lo que desde hace ya tiempo has propuesto como integracionismo. Ciertamente es que has vuelto sobre ello —aunque de manera muy breve en tu reciente De la materia a la razón (1979), donde argues en favor del mismo en contra de las «posiciones límites» de las varias*

excusas filosóficas. Me consta que alguno de tus lectores —y no sólo de jóvenes filósofos iconoclastas se trata— muestran una cierta perplejidad ante tu programa integrador. Por mi parte soy de los que han aceptado tu cuidadosa distinción entre eclecticismo (y no digamos sincretismo) e integracionismo propiamente dicho como algo valioso siempre que sepamos a qué atenernos, es decir, qué es lo que queremos integrar y para qué. Quizás sería oportuno que esclarecieras más la noción, sobre todo en su dimensión metodológica o programática, y que añadieras algo sobre el valor que le atribuyes en este momento de tu trabajo.

J. F. M.—No me sorprende que algunos lectores, incluyendo los que no «son jóvenes iconoclastas» a que aludes, hayan expresado perplejidad ante lo que llamas mi «programa integrador», que, por lo demás, te agradezco hayas defendido. Todo programa filosófico, incluyendo posiblemente los que hayan podido formular algunos de los que «no son jóvenes iconoclastas», se presta a reparos, perplejidades y dudas. De hecho, mejor así, porque de ocurrir lo contrario cabría sospechar si el programa tiene algún interés.

Una de las razones de la perplejidad puede deberse a que se ha tomado el programa demasiado literalmente. De ello tengo una buena parte de culpa, porque mis primitivas formulaciones del mismo eran demasiado laxas, de modo que ofrecían fácil blanco a la objeción de que podían llevar a un modo de pensar filosófico híbrido. Aunque, como apuntas, he insistido en distinguir entre integracionismo y eclecticismo, y me he desentendido de este último, es muy posible que no haya siempre logrado mi propósito. Era difícil lograrlo cuando como, hace ya tiempo, hablaba de un integracionismo de tendencias filosóficas. Reconozco ahora, y he reconocido desde hace ya tiempo, que esto era inadecuado. Si, por ejemplo, se es naturalista o materialista, no se puede ser a la vez sobrenaturalista o idealista, o inclusive «trascendentalista». Por eso he tratado varias veces de especificar el programa. Creo que éste es todavía viable en lo que toca a ciertos «ismos» restringidos. Ejemplos son el realismo y el nominalismo (en la teoría sobre el *status* ontológico de las significaciones y, en general, de los conceptos), el consecuencialismo y el «absolutismo» —las comillas son indispensables— (en la teoría moral), el continuismo y el «catastrofismo» (en varias formulaciones de estructuras sistémicas), etc. Como he operado al efecto en concreto en estos casos, no voy ahora a repetirte. Me importa sobre todo poner de relieve que el programa es aún más viable cuando se prescinde de «ismos», inclusive los más restringidos mencionados, y se trata de pares de conceptos, que ni siquiera necesitan ser «opuestos». Ocurre lo último en casos como la distinción entre sentido y referencia, entre verificación empírica y contrastación pragmático-holística, entre «libre» y «planificado», etc.

Otra razón de mostrar desconfianza hacia el programa en cuestión puede deberse a que se piensa en un desacreditado «justo medio». Y por supuesto que si un justo medio consiste en quedarse a mitad de camino

entre extremos, que, además, se combinan más o menos mecánicamente, merece el poco crédito que tiene. Pero si un justo medio es el resultado de atenerse lo más fielmente posible a una realidad, o a una situación, tras haberse explorado a fondo «extremos» que las han falseado, entonces cambian las perspectivas. El zoólogo Stephen Jay Gould no adopta simplemente teorías consistentes en «paños tibios» cuando pone de relieve que un darwinismo consecuente —que implica teorías tan poco híbridas como un materialismo y hasta un mecanicismo en el proceso de la selección natural— lleva a adoptar un número considerable de «justos medios». Son los mismos que adoptó Darwin y los que ignoró Alfred Russel Wallace, cuyo «ultra seleccionismo» le llevó, paradójicamente, a ideas muy similares a las de los «creacionistas».

Si se toma el programa integrador con todas las especificaciones necesarias, el hibridismo y el eclecticismo quedan enteramente barridos de él. Pero, además, este programa es sólo un aspecto, preliminar y metodológico, de mi pensamiento filosófico, que sería errado equiparar pura y simplemente con el «integracionismo».

S. G.—*Al igual que con tu tratamiento del problema de la integración de conocimientos y/o enfoques tengo la impresión de que tus trabajos de filosofía del lenguaje —tanto los ensayos breves como los que recogiste en Las palabras y los hombres (1972)— como los más sistemáticos —por ejemplo tus Indagaciones sobre el lenguaje (1970)— son propedéuticos a fines más ambiciosos, es decir, que tienen una clara intención metalingüística. ¿En qué medida crees haber conseguido que abran la puerta a conocimientos más «sustanciales»? Porque, por el tenor de tu obra, colijo que rehusas quedarte en la problemática lingüística y que tu esfuerzo consiste en gran medida en traspasar el muro de la palabra, y con ello no sólo en tu filosofía sino en tu reciente obra literaria y hasta también en alguna de las películas que me has mostrado.*

J. F. M.—Un profesor español, Carlos Nieto Blanco, que prepara una obra sobre mi pensamiento filosófico, se propone dar el título «Intermedio lingüístico» a uno de los capítulos. En la medida en que las cuestiones filosóficas comportan siempre una dimensión lingüística —sea «lógico-lingüística» o «semántica»—, no ha habido un «intermedio» en mi obra. Por otro lado, es cierto que en ciertos escritos, de cierto período, se despliega un interés prominente por el lenguaje, y de ahí el «intermedio lingüístico». Este no ha sido, sin embargo, como lo es en buena parte de la titulada «filosofía lingüística», un *piétinement sur place* o un tomar el lenguaje como modelo: ha sido un modo de desbrozar el camino para plantear cuestiones de las calificadas de «sustantivas».

S. G.—*Quizás podamos pasar ahora a las cuestiones «ontológicas» a las que aludí al empezar nuestra conversación. En tu Cambio de Marcha en Filosofía (1974) te íbas acercando con mucha cautela al asunto de «hacer ontología», para usar tu propia expresión. A mi entender refinabas así la ontología que habías empezado a «hacer» mucho antes en El Ser y la Muerte (19).*

Al igual que en el caso del integracionismo que he sacado a colación antes me gustaría que aclarases ahora esta otra cuestión. No me refiero a que en una conversación como la nuestra refutes, pues ya lo has hecho por escrito, las objeciones de Carnap contra la ontología, o que te desentiendas de la de Heidegger, por ejemplo, sino más bien que digas algo sobre la tuya propia, tan sui géneris. Y, en este contexto ¿podrías indicar también si es que has ido derivando hacia una ontología evolucionista? Ello parece que es así si nos atenemos a tu análisis y descripción de los diversos continuos de la realidad con que abres *De la materia a la razón*. Si existe evolucionismo en tu obra, ¿podrías precisar también su naturaleza?

J. F. M.—Hay aquí varias preguntas, que contestaré brevemente.

I. Cuestiones ontológicas. Son ni más ni menos que cuestiones filosóficas en general, es decir, no específicamente confinadas —caso que ello sea posible— a una «disciplina».

II. Ontología evolucionista. He ido derivando, en efecto —no a saltos, sino más bien sin prisa y sin pausa— hacia una ontología naturalista en la que el hecho de la evolución y, en general, del cambio —no determinado por ninguna finalidad— es fundamental. En este sentido cabe hablar de ontología evolucionista. Pero este último término está tan preñado de toda suerte de significados que sería mejor evitarlo por el momento.

III. Evolucionismo en la obra. Más bien evolución y, como apunto antes, continua y constante. Al revisar obras anteriores encuentro dos cosas, sólo en apariencia incompatibles entre sí. Una, que he andado un largo trecho —otros dirán, claro, que desandado, pero no voy ahora a discutir el punto—. Otra, que muchas de las ideas «posteriores» se hallan en ciernes, aunque muy necesitadas de apoyo y refinamiento, en ideas «anteriores». Lo mismo que sucede con la evolución de las especies, en la de las ideas hay que tener en cuenta dos clases de factores: las condiciones «internas» y las circunstancias externas. ¿En qué proporción se hallan mezcladas? Bueno, aquí tenemos un ejemplo dónde poder ejercitar un método de integración si sigue mereciendo la pena este ejercicio.

S. G.—*Hablando de ideas anteriores o en ciernes no veo en tu obra anterior una preocupación muy clara por las cuestiones de ética aplicada como las que atacas, junto a Priscilla Cohn, en vuestro reciente libro. Aunque en numerosos escritos suyos —sobre todo artículos de periódico o ponencias breves— se nota una preocupación por las cuestiones de la vida cotidiana del ciudadano corriente (problemas de tolerancia, ciudadanía, convivencia, nacionalismo) no existe en ellos una problemática como la de vuestra Ética aplicada. ¿No es súbita la preocupación por los derechos animales (o «de» los animales), la eutanasia, el aborto, la pornografía, la violencia? La primera película tuya que ví era sobre el suicidio (con gas) y tu cuento «De vuelta del pelotón de ejecución» en Siete relatos capitales también se enfrenta con una situación límite. Pero hasta ahora había una ausencia filosófica de la practicalidad o aplicabilidad en tu obra filosófica. Dentro de la cuestión de la aplicabilidad de la ética filosófica, ¿qué puedes decir de esto?*

J. F. M.—No, no hay en mi obra anterior a *Ética aplicada* una clara preocupación por cuestiones morales —o, como prefiero llamarlas, «social-morales»—. Hay, como reconoces, ciertos precedentes —incluyendo el tratamiento de cuestiones histórico-político-sociales en *El hombre en la encrucijada* y el examen de la constante dialéctica entre moralidad y política en mi artículo «El intelectual en la sociedad contemporánea»—, pero no bastan para considerar que la *Ética aplicada* sea una continuación de motivos anteriores. En este sentido, la preocupación —se entiende, filosófica, no personal, como en el caso que citas de las películas— es súbita. Por lo general, me he sentido más a mis anchas en temas de ontología, epistemología, filosofía de la ciencia o del lenguaje, etc., es decir, en temas «teóricos» que en temas de ética, o temas «prácticos». Aun en la actualidad, mi interés se deja llevar más fácilmente por cuestiones científicas y, en general, por cuestiones relativas al conocimiento del mundo, que por cuestiones éticas y, en general, por cuestiones concernientes a los modos como se supone que se debería actuar. Entre un artículo sobre, digamos, el mecanismo de las condensaciones estelares y uno sobre, digamos, el mecanismo de las condensaciones estelares y uno sobre, pongamos por caso, si la llamada «discriminación al revés» es realmente discriminación o, condición para restablecer la igualdad de oportunidades, me lanzo, para empezar, sobre el primero, y reservo para más tarde el segundo. Sin embargo, reconozco, y he venido reconociendo crecientemente, la importancia de las cuestiones relativas a la titulada (seguramente por falta de nombre mejor) «ética práctica», de modo que, desde el momento en que me decidí, por fin, a atacarlas, lo hice con toda «seriedad» —quiero decir, claro, con el máximo interés posible. Cuando escribí las partes que me correspondían de la *Ética aplicada*, estuve dándole vueltas a esos asuntos día y noche. Pero habrás observado seguramente que aún estos trabajos «prácticos» están inmersos en «teoría». Sigo creyendo, por muy anticuado que ello parezca, que toda práctica requiere una fundamentación teórica —o, en términos más llanos, que toda recomendación de carácter ético o social, debe fundarse en un estudio de condiciones reales. A eso se debe que tanto en los capítulos pertinentes de *De la materia a la razón* como en la *Ética aplicada*, especialmente en la introducción a esta última obra, haya insistido en la estrecha relación que, a mi modo de ver, hay entre los ideales y las preferencias morales, y la idea que se tenga acerca del mundo. La lista de «preferencias» que figura al final de la primera de las dos citadas obras tiene sentido sobre todo dentro del contexto de la descripción precedente del mundo real.

S. G.—¿Crees que puede haber una moral popular fuera del marco creencial, es decir, fuera de una ideología o de una religión? En caso afirmativo. ¿Hasta qué punto puede la filosofía suministrar criterios éticos para esa moral? ¿Hasta qué punto puede humanizar la filosofía la moral popular? Quizás encuentres estas preguntas ingenuas, pero las hago «alevosamente»,

en relación con el nuevo énfasis hacia lo aplicable que percibo en tu filosofía moral.

J. F. M.—Si se es «realista», se reconocerá que una moral popular no resulta, o hasta ahora cuando menos, no ha resultado efectiva, sino dentro de un marco credencial, es decir, como indicas, dentro de una ideología o de una religión. Es una lástima, pero así es —como nos lo muestra la historia y el examen de las sociedades actuales. Si la filosofía quiere suministrar criterios éticos aceptables para la gran mayoría de las gentes, tendrá que correr el riesgo de convertirse en una «ideología», esto es, constituirse ella misma en «marco credencial», con lo cual dejará de ser lo que era.

Pero lo que ha sido y es no prejuzgan necesariamente lo que puede ser. Es posible que los seres humanos, por lenta y penosamente que ello sea, se vayan acostumbrando a seguir una moral popular no dogmática. En todo caso, no es mala idea que los filósofos hagan lo posible para promover ese estado de cosas. Reconozco que el punto de vista que propongo es bastante «ilustrado», pero todavía no hemos agotado las posibilidades de la «Ilustración» —no como una determinada etapa histórica, sino como un «estado de ánimo».

S. G.—*Hice antes alusión a unas películas tuyas. Has publicado un libro de cuentos, «Siete relatos capitales», y tengo entendido que pronto va a salir una novela tuya, «El Observador» —si la editorial mantiene este título. Todo esto es indudablemente una incursión en el arte. ¿Lo consideras como cosa accidental, como puro entretenimiento? ¿O está estrechamente relacionado con tu obra filosófica?*

J. F. M.—Ni una cosa ni otra. Para confinarme a las narraciones: no son meros entretenimientos —aún si su confección ha sido a ratos bastante «entretendida»—, porque he puesto en ellas mis cinco, o seis, sentidos. He escrito mis cuentos y, sobre todo, mi novela con el mismo ámbito con que podría haberlo hecho cualquier escritor de «ficción». De ninguna manera trato de demostrar, o de «ejemplificar», ideas filosóficas en mis escritos literarios. Por otro lado, no aspiro a hacer «literatura» al escribir sobre temas filosóficos —otro asunto, claro, es que trate de ser lo más claro y airoso posible en este último menester, donde ni la confusión ni el galimatías contribuyen en nada a la sustancia de lo que se diga. En suma, no hay relación directa entre mi obra artística, o literaria, y la mucho más abundante producción filosófica. Ello no excluye la posibilidad de que en ambas se revele un estilo «personal»; no es ningún desdoro poseer semejante «estilo».

S. G.—*A pesar de tu de nobis ipsis silemus ¿por qué no opinas sobre el conjunto de tu obra? Retrospectivamente, ¿de qué estás más satisfecho? ¿qué nos ha aportado? Y como corolario, ya que ella ocupa un lugar tan prominente en nuestra cultura hispánica de hoy, ¿cómo ves tú su lugar y aportes dentro de ese ámbito?*

J. F. M.—Creo que mi obra ha madurado, y mejorado, con el tiempo;

en todo caso, estoy más satisfecho —pero nunca completamente satisfecho— de lo reciente que de lo remoto. Me gustaría creer que puede seguir madurando, y mejorando, con el tiempo, pero el que me queda no es tanto como para esperar grandes progresos.

¿Qué ha aportado esta obra? Realmente, no lo sé, pero hay algunas cosas que me gustaría que hubiese aportado: una manera limpia, y límpida, de pensar y de expresarse; un pensamiento que engrane lo más posible con el mundo; un modo de ver las cosas que no desconozca su complejidad real, pero que sea poco caritativa con enredos y artificios. Acaso algunas otras cosas, pero las citadas no son desdeñables. Que haya dado o no en el clavo, o hasta que valgan o no la pena dichas aportaciones, lo dejo a juicio ajeno.