

Mente y cerebro en el pensamiento de Ferrater Mora

[Publicado en versión catalana como , “Ment i cervell en el pensament de Ferrater Mora”, en Josep M. Terricabras (coord.), *La filosofia de Ferrater Mora*, Documenta universitaria, ISBN 978-84-96742-39-0, Girona 2008, pp. 149-162.]

En un momento en el que los nombres propios de filosofías distintas estuvieron casi obligadamente de moda, Ferrater sugirió el nombre de integracionismo como el más adecuado a su forma de pensar, a su trayectoria filosófica. Los análisis de Ferrater respecto al problema de la relación entre la mente y el cerebro son un testimonio más de esa actitud abierta y conciliadora, de su capacidad para aunar el análisis lógico con la intuición filosófica, con la afirmación de que la realidad es muy amplia y nuestro acercamiento a ella ha de ser siempre abierto, crítico, cauteloso, sin dogmatismos y sin sentirnos esclavos “de títulos y de términos, y no digamos de términos sospechosos” (1979, 14).

La evolución del pensamiento de Ferrater se deja ver con cierta facilidad cuando se manejan aquellas de sus obras que conocieron más de una edición, en el sentido fuerte del término, como es el caso, por ejemplo de *La filosofía en el mundo de hoy* y *La filosofía actual* en cuyo prólogo explica que la casi completa renovación del viejo texto se halla “más en consonancia con mis actuales modos de pensar” (1969, 9). De cualquier modo, diferencias inevitables al margen, la obra de Ferrater es extraordinariamente coherente, responde muy bien en su desarrollo al nombre sugerido.

El integracionismo de Ferrater significaba claramente dos cosas. En primer lugar un empeño por establecer las conexiones razonables desde un punto de vista naturalista entre aquellas parejas de conceptos que implican puntos de vista dualmente opuestos tales como ser y deber, naturaleza y racionalidad, causalidad y libertad o mente y cerebro. Para Ferrater, tal como indica al final del prefacio de uno de sus libros esenciales “no es menester introducir nuevos mundos en el que va de la naturaleza a la razón” (1979, 15), de modo que es inherente a su ontología la existencia de un continuo real con diversas esferas o niveles de realidad (física o material, biológica, mental, cultural y social por ejemplo), un continuo en el que cada uno de esos niveles se enraíza en los demás sin ser reducible enteramente a ellos.

En ese contexto metafísico, es evidente que frente al *mind-body problem*, tan debatido en la filosofía anglosajona contemporánea de Ferrater, su posición personal habría de ser forzosamente congruente con el integracionismo de principio, para permitir que Ferrater pudiera desarrollar el segundo significado de ese término, su valor metodológico, una actitud moral e intelectual que busca compatibilizar las diferentes aproximaciones al mismo asunto: unas más analíticas, otras más especulativas, lo que permite aprovechar al máximo las posibilidades de comprensión de los viejos y renovados problemas que nos brindan las distintas tradiciones filosóficas aún vivas.

Las posiciones ferraterianas en el problema de la mente son, por tanto, un ejemplo claro de su doctrina ontológica más general y muestran, de manera particularmente nítida, la condición radicalmente europea de Ferrater, a la que, evidentemente, hay que añadir un profundo conocimiento de la filosofía norteamericana que, sin embargo, no bastó para convertir a Ferrater en un filósofo anglosajón. En lo que se refiere al tema propuesto, esta identidad europea de Ferrater se manifiesta en dos notas muy características.

En primer lugar, en su resistencia a tratar este problema en tanto que problema específico (como se ha hecho abundantísimamente en la filosofía anglosajona desde la publicación del libro de Ryle (1955) y como *no* se ha hecho en la filosofía continental), de forma que encontramos análisis ferraterianos de la cuestión en el seno de obras de objetivo más amplio, pero no encontramos *ningún* tratamiento directo de cualquiera de los muchísimos pormenores de la larga polémica analítica sobre la cuestión (que evidentemente había seguido y conocía bien). En segundo lugar, las aproximaciones ferraterianas al problema mente-cerebro se enmarcan, a mi parecer, en una convicción de fondo que podría expresarse de la siguiente manera: sea lo que fuere aquello de lo que estamos hablando al hablar de mente y de cerebro (o, más generalmente, de cuerpo), no estamos hablando simplemente de un error de Descartes o de un error categorial o de un amplio debate lógico y ontológico sobre cómo se deba entender la noción de identidad, sino, en cualquier caso, de algo sobre lo que gravitan las múltiples cuestiones con las que está íntimamente relacionada nuestra visión de la realidad en general, nuestra idea de persona (algo que a Ferrater no le extrañaba poder predicar en general de los seres vivos y no exclusivamente de los seres humanos) y nuestra valoración global de la cultura y el espíritu humano. No se trataba pues, en ningún caso, de una cuestión a resolver ni con reduccionismos ni con pragmatismos sino de un asunto frente al que lo que es pragmáticamente razonable es una actitud pluralista porque el “pragmatismo” mismo es un problema, porque como escribe Ferrater (1990, 36) es “un vocablo que debe de tener ya más de un centenar de significaciones plausibles desde las meras trece que Arthur O. Lovejoy discernió hace tres cuartos de siglo”.

En este artículo nos referiremos especialmente a las opiniones sostenidas por el filósofo en tres textos, sin perder de vista, lógicamente, el conjunto de su obra. Me refiero a dos de sus libros, *El ser y la muerte*, y *De la materia a la razón* y a un artículo, me parece que escasamente conocido, en el que se recoge su aportación al curso sobre *Modelos de la mente* celebrado en el verano de 1990 en la Universidad Complutense, curso que fue dirigido por José Luis Pinillos y del que me cupo el honor de tomar parte como secretario. Este texto de Ferrater titulado “Modos de modelar la mente” es, en cualquier caso, una de las últimas publicaciones filosóficas de Ferrater y atañe centralmente a nuestro tema.

El ser y la muerte nos proporciona, sobre todo, una clara pista sobre la evolución de la obra de Ferrater en años decisivos de su madurez intelectual. Sus dos ediciones, como ya ha subrayado oportunamente Carlos Nieto (1985, 116), permiten comparar las posiciones de un primer Ferrater más existencialista (por decirlo de alguna manera) con un Ferrater plenamente maduro que remite su segunda edición de esta obra a la primera edición (publicada en el mismo año) de su *De la materia a la razón*, obra en la que dedica un capítulo entero a modificar sustancialmente los planteamientos expuestos en su análisis de la corporalidad humana en la primera edición de *El ser y la muerte*. Estos cambios se refleja en la segunda edición de esta obra no sólo mediante una remisión general al nuevo trabajo sino también en algunas modificaciones del texto primitivo y en especial en una larga nota al pie de la página 107 que se extiende hasta la página siguiente y en la que Ferrater termina sugiriendo que “el lector de la presente obra que lo sea también de mi libro *De la materia a la razón*, puede agregar esta nota al capítulo

I, sección de esta última obra”¹. Creo que esta especial dedicación a precisar las cosas en un lapso de tiempo relativamente corto (menos de un año) refleja la intensidad con la que Ferrater está siguiendo en esos momentos el debate anglosajón sobre la cuestión mente-cuerpo.

La posición madura de Ferrater Mora se contiene, pues, en la sección sexta del capítulo I de su libro más ambicioso: *De la materia a la razón*. Vamos a seguir su análisis de un modo detenido. Para Nieto (1985, 180n) Ferrater está siguiendo una orientación que busca armonizar la identificación de procesos neurales y eventos cerebrales desde un punto de vista funcionalista, un poco a la manera de Daniel C. Dennett (1978), un autor que Ferrater cita en la nota al pie ya mencionada. En nuestra opinión la intención de Ferrater no es otra que la de dar cuenta de la larga disputa analítica sobre el tema y, por encima de todo, tratar de agarrar el problema por los cuernos para colocarlo en una panorámica más amplia y, en cierto modo, reducirlo, despojarlo de la función central que estaba desempeñando en buena parte del debate filosófico de esos años. Se trata de un esfuerzo más por ser fiel al estilo de Ferrater que pide “adecuar el estilo a la realidad examinada” (Terricabras, 1994, 83).

El análisis de Ferrater no se sitúa en ninguna posición doctrinal previa sino que comienza por el principio, por admitir que si se habla de niveles de realidades ha sido frecuente introducir el nivel de las llamadas “realidades mentales”, entidad que menciona (entre comillas) para resaltar tipográficamente su carácter sospechoso, su condición de término sin referencia inequívoca o, al menos, medianamente clara. Las entidades (sin comillas) a que más habitualmente se refiere el término son muy diversas y Ferrater enumera precisamente las siguientes: “las sensaciones, las percepciones, las asociaciones, los recuerdos, los pensamientos, las intenciones, los estados de conciencia de varias clases” (1979, 41).

A continuación, Ferrater afirma que el dualismo “ha sido” (nótese el tiempo pasado) concepción dominante y la describe diciendo que consiste en la afirmación de que los “actos mentales” (nuevas comillas ferraterianas), “constituyen un orden de realidad distinto del físico, pero también del biológico u orgánico” (1979, 42).

Luego, Ferrater distingue entre varias especies de dualismo y sugiere leves apuntes críticos a las breves presentaciones que hace de Popper y Eccles (que le parecen un dualismo atenuado por un cierto unitarismo de la experiencia) y de Pinillos (un “interaccionismo emergentista”) frente a la que apunta que supone un interaccionismo en el que no queda claro (y no es que a Ferrater le parezca mal) por qué razón seguiría siendo todavía necesario “hablar de <lo mental>”.

Viene luego un fuerte varapalo a posiciones de otro tipo de dualismo menos verbal, puesto que pone en duda que haya relaciones precisas entre el cerebro y ciertos actos como el asociar y el pensar, posiciones que Ferrater vincula, no sin razón, con ciertas afirmaciones de Wittgenstein. La actitud de Ferrater frente a estas sugerencias es casi vitriólica pues dice, nada menos, que o bien pueden interpretarse estas ideas de un modo trivial o bien están fundadas en un desconocimiento, acaso deliberado, de datos neurofisiológicos. No contento con esta insinuación, Ferrater añade líneas abajo respecto a otra sugerencia de Wittgenstein que se trata de “una afirmación que puede

¹ El texto omite el número de la sección (la 6).

hacerse si se goza de absoluta ignorancia respecto a códigos genéticos y respecto a cadenas de nucleótidos” (1979, 43). De hecho, la indignación de Ferrater con esta especie de análisis wittgensteinianos llega a sugerir, para que se vea bien lo inapropiado del caso, que “también podría decirse que hay un sistema o, más respetuosamente, un orden o reino de ángeles que no tiene por qué ser investigado fisiológicamente, o siquiera psicológicamente, porque nada, fisiológica o psicológicamente, corresponde a las propiedades y estructura de los ángeles” (1979, 43). Así pues, aunque la filosofía tenga mucho de amor al lenguaje, de filología en cierto modo unamuniano (Terricabras 1994, 80), parece que, para Ferrater, hay excesos lingüísticos que no respetan lo que la ciencia nos ha enseñado y que no es sensato proferir.

Nuestro autor se refiere a renglón seguido a las posiciones que niegan la mera existencia de los estados mentales y al conductismo que las interpreta como comportamientos.

Ferrater encuentra que las posiciones reduccionistas no son tan monistas como *prima facie* parecen y que sus sostenedores se preocupan excesivamente de la reducción y escasamente de la identidad. Al conductismo le reprocha que, además de olvidarse de lo neural, niegue la existencia de actos mentales estrictamente privados.

La posición que asume Ferrater comienza a perfilarse cuando afirma que los actos mentales guardan una relación con los meramente biológicos similar a la que existe entre estos y el nivel (inferior) meramente físico o físico-químico. Ello le sugiere afirmar alguna clase de emergencia pero cuidando siempre de precisar que aunque “los procesos mentales son lo más parecido que hay a uno de tales niveles, no constituyen un nivel propio” (1979, 44).

Los procesos mentales no son otros que los mismos procesos biológicos, neurobiológicos y neuroendocrinológicos de los organismos. Ferrater aprovecha este momento para mencionar aquí la cuestión de los animales, tan querida para él, y esa mención supone, en alguna medida, un cierto, y correcto, “retroceso” desde el planteamiento cartesiano (de ese cartesianismo para el que los animales son meras máquinas) a Aristóteles para quien, sin ninguna duda, los animales tenían alma, lo que hace que cualquier cuestión sobre la mente o el alma no quede exclusivamente reducida a una meditación sobre la singularidad humana. Ya había escrito dos años antes que “There is no definitive sufficient reason to restrict the range of persons to humans, and there are a number of plausible reasons to enlarge this range to include some nonhumans” (1977, 353).

Al hilo de esta consideración, Ferrater introduce un argumento, digamos, “cultural” contra el dualismo, dando a entender que el dualismo es parte de un vasto programa de legitimación de la excepcionalidad humana por lo que mediante un *modus tollens* alcanzamos la negación del supuesto si negamos su consecuencia. En palabras de Ferrater: “Este es un paso importante en el reconocimiento de que la tesis de la dualidad cuerpo-mente es insostenible. Sea cual fuere la complejidad de los llamados <procesos mentales> en los seres humanos, no puede haber sino una diferencia de grado entre ellos y los de muchos organismos no humanos” (1979, 44).

En cualquier caso, Ferrater se adentra en la precisión de sus ideas (que ni son, ni pretenden ser en ningún caso, originales o exclusivas del autor) con la debida prudencia y nos advierte por ello de que “La cuestión que me ocupa ahora ha provocado miles, si

no millones, de páginas, muchas de ellas extremadamente sutiles, aunque ninguna, como es de presumir, concluyente. Es un descaro pretender reducirla a unos cuantos párrafos, y no tiene más excusa que el ser una conjetura, si bien una que encuentra creciente apoyo en los resultados de investigaciones biológicas, bioquímicas y neurofisiológicas” (1979, 44).

Queda claro, por tanto, que Ferrater está aquí, haciendo una filosofía deliberadamente cercana a las ciencias aunque lo haga sin haber examinado previamente lo que de filosofía (e incluso, al menos presuntamente, de filosofía de mala calidad, como corresponde a cualquier presunción sostenida ignorando sus propios límites) podría haber en las susodichas ciencias, en, como escribía Ferrater líneas atrás, “la porción filosófica de las propias ciencias” (1979, 22).

Precisamente del modo de proceder de la ciencia empírica extrae Ferrater una objeción a la identidad, sin más, entre lo neurológico y lo mental. Me refiero a que, obviamente, los neurólogos, neurocirujanos, etc., que trabajan efectivamente con pacientes (que siempre son algo más que meros cerebros) suelen preguntarles a estos que pasa o que deja de pasar cuando hacen tal o cual cosa activando “desde fuera” procesos en los cerebros de los sujetos que se ven sometidos a la experiencia clínica o científica. Todo lo que sabemos (y ya no es poco) sobre la relación entre cerebros y experiencias o actos mentales se ha aprendido de este modo que no favorece mucho la pretensión académica de establecer una identidad ontológica. Por eso reconoce Ferrater que “La noción tradicional (y algunas nociones más recientes) de interacción admite que los procesos de referencia se hallan estrechamente conjugados, al punto de que uno es la causa del otro, pero ello equivale a admitir que son distintos. No tendría mucho sentido hablar de una relación causal entre elementos estimados idénticos” (1979, 45).

Ferrater se opone, en todo caso, a la reificación de los supuestos procesos mentales porque le parece que ello equivaldría a admitir algo así como la sustancia de un yo o la entidad propia de un alma. En su opinión, ni hay nada que se pueda llamar “hecho mental”, como si fuese una entidad similar a las realidades ordinarias y delimitable como tal de la clase de realidades que son los procesos neurales, ni hay tampoco nada que pueda llamarse un “sujeto mental” que sea el soporte o el poseedor de las tales realidades o atributos mentales.

Ferrater intenta sostener este punto de vista realizando un brillante análisis de lo que ocurre con el dolor. Cuando decimos que un dolor es un proceso neural, lo que estamos haciendo es renunciar a investigar el *dolor* (lo que sería reificarlo, convertirlo en *cosa*), de manera que lo que ocurre no es sino que “lo que es objeto de investigación es el proceso neural en que el dolor consiste”.

Del mismo modo que ha debido preservar la diferencia para salvar la interacción, Ferrater debe admitir la diferencia de puntos de vista o personas, la perspectiva interna (por ejemplo, de dolor) y la perspectiva externa (de proceso real). Cuando nosotros sentimos el dolor, lo que ocurre es que sentimos un proceso neural que, si pudiera ser examinado “desde fuera”, sería identificado con todo rigor y propiedad como el verdadero “objeto” dolor.

Ferrater afirma pues que “El dolor, y cualquier proceso llamado “mental” puede ser, por tanto, a la vez subjetivo y neural- o, en general, orgánico” (1979, 47) para preguntarse a

renglón seguido cómo puede ser ambas “cosas” a la vez. De manera que Ferrater conserva la audacia pero tampoco está dispuesto a tirar por la borda las perplejidades.

Ferrater afirma que se puede ver una diferencia de significados (que él llama aquí “intencional”, veremos por qué) entre los términos ‘mental’ y ‘neural’, pero entre ellos no existe una diferencia extensional porque se refieren al mismo referente.

Un crítico puntilloso podría objetar a Ferrater que eso es dar por hecho un sinnúmero de programas de investigación que aún no han sido llevados a cabo y que cabe ser prudente sobre el punto hasta el que puedan ser realizados. En realidad la presunción en que se apoya Ferrater tiene un carácter estrictamente metafísico porque no puede decirse en serio que haya nada que pudiera comprobarla ni, tampoco, nada que pudiera desmentirla: por definición, el científico que se colocase en el trance de hacerlo se vería obligado a pensar, sin duda alguna, que había fallado en la identificación pretendida, no que la identidad no existiese en absoluto.

Las reticencias frente al programa fisicalista (idéntico en su fondo a lo que anima afirmaciones como las de Ferrater) que han sido sugeridas por un Wittgenstein o por un Gödel, por citar sólo ejemplos señeros, se colocan, precisamente, en este terreno, dando a entender que no sabemos muy bien lo que decimos cuando hablamos de identidad², o que la tal identidad exhibe unas propiedades extrañamente inverosímiles. Un filósofo debería mantener en estas cuestiones la misma precaución que han exhibido tantos investigadores del cerebro sin dejarse llevar por la pendiente resbaladiza de una convicción ontológica sobre el número de sustancias que pueblan el universo.

Ferrater tiene en cualquier caso el buen sentido de advertir que son muchas las cosas que aún no sabemos y que la identificación es un programa abierto antes que una plaza conquistada. Analizando el caso de las figuras paradójicas nos dice, por ejemplo “No es posible, hasta el momento, saber si hay procesos neurales específicos correspondientes a la percepción de tridimensionalidad y otros correspondientes a un <desplazamiento estructural>. Lo más probable es que los procesos neurales de percepción sean similares en todos los casos, pero éste es un asunto que sólo la investigación científica empírica puede dilucidar” (1979, 50).

Ferrater da a entender que para entender las razones por las que se ha procedido a la reificación de lo mental puede ser útil analizar lo que se expresa mediante lo que se venido llamando *mito del fantasma en la máquina* (una estrategia que se remonta a Ryle y en la que aquí se apoya Ferrater para explicar el origen del desvarío sin aludir a ninguna causa sociológica o religiosa) y que el *mito del fantasma en la máquina* “se debe sobre todo a que empieza por pensarse en una máquina, no en un organismo, y menos aún en un complejo mecanismo neural” (1979, 49).

Para Ferrater “el sentir un dolor y el dolor es lo mismo; el temer algo y el temor es lo mismo, etc.” (1979, 48). La intencionalidad, que era el rasgo más frecuentemente invocado por los resistentes al programa de identificación, le parece parvo argumento

² Éste es también el punto de vista mantenido por el último Putnam (uno de los primeros espadachines de los largos combates analíticos sobre la cuestión que llenaron la segunda mitad del pasado siglo) cuando escribe (2001, 103): “Pero el peso de mis argumentos, contrarios a las “teorías de la identidad” (incluido mi previo <funcionalismo>), consiste en plantear que *la noción de identidad no tiene ningún sentido en este contexto*” (cursivas de Putnam)

porque encuentra que “la intencionalidad, subrayada por Brentano, de los actos mentales, o “psíquicos”, no es fundamentalmente distinta de la significación que tiene una expresión en un lenguaje. El que la expresión signifique (algo) no lleva necesariamente a concluir que hay una actividad especial llevada a cabo por expresiones lingüísticas. La función de significar corresponde a expresiones en un lenguaje dentro del contexto del lenguaje y de quienes lo usan” (1979, 48) o, lo que es lo mismo, no hay ningún rasgo mental en el contenido intencional de un signo aunque sea usado por un hablante que crea tener intenciones cuando en realidad no tiene otra cosa que procesos neurales.

La estrategia de reinterpretar el valor de los signos en función del papel que desempeñan en un juego (una estrategia obviamente wittgensteiniana) le da a Ferrater una sugerencia para hacer lo propio con las nociones de neural y mental: “el ejecutar estos actos no es una actividad sobrepuesta a dichos procesos. Es el modo como estos procesos funcionan dentro del contexto de un organismo, que está constituido justamente por procesos neurales” (1979, 49). La conclusión de este análisis suena de una manera extrañamente paradójica: “El interpretar un proceso mental como acto neural es resultado de un proceso neural” (1979, 49).

Finalmente, Ferrater vuelve sobre los pasos precedentes de su formación y su biografía intelectual y se plantea el problema de lo que suele llamarse “identidad personal”, se remite de nuevo a pensadores como Ortega, Heidegger o Sartre. Ante la pregunta que se hace, anota de nuevo que “Responder que en un <yo mental> o en una <psique> es solucionar el problema antes de haberlo siquiera planteado” (1979, 51) para añadir que le parece más probable que la individualidad se funde en la tipificación celular y en las estructuras genéticas, que resulte ser el resultado de una codificación.

Como quiera que una nota característica de esa identidad personal es el carácter privado de la conciencia personal, de lo que llamamos “actos mentales”, Ferrater trata de aplicar a esta dificultad adicional la misma estrategia anterior y afirma que podría resolverse si se tiene en cuenta que el ser privado es sólo el ser física y orgánicamente “distinto de”. Al emplear aquí un argumento que recurre a la misma inspiración que el anterior, podría afirmarse que Ferrater entra, sin advertirlo, en un cierto proceso circular, reconvirtiendo las perspectivas *externa* e *interna* mediante un procedimiento que las identifica negándoles su cualidad distintiva. En efecto, si está claro lo que se dice al afirmar que la individualidad es estrictamente analizable en términos de un código, (es decir: es reducible a una cierta multiplicidad), no está claro que sea suficiente decir que la privacidad consista en algo que pueda también reducirse a la condición de ser numéricamente “distinto de”. Intimidad y singularidad son propiedades que coinciden en cada persona, en cada ser que sea consciente y/o consciente de ser, pero que no pueden reducirse fácilmente a una identidad.

El análisis de que se sirve Ferrater para reducir físicamente la identidad es función de tres variables: la diversidad de componentes (combinaciones de unos elementos extremadamente variados o complejos), la tipificación formal de los individuos singulares y los códigos que articulan las semejanzas. Estos tres factores nada tienen que ver con la “sensación de ser uno mismo” que es lo más característico de la privacidad, aquello de lo que deriva su opacidad epistemológica. Ferrater pretende que su análisis le sirva también para reducir ontológicamente la privacidad de lo mental a la diversidad y complejidad de lo múltiple, pero no es fácil ver con claridad cómo esa

misma individuación en términos de corte estrictamente externalista pueda reinterpretarse en términos de privacidad.

En el artículo que mencionábamos al comienzo de este texto escribe Ferrater Mora que “el establecimiento de una teoría y de un modelo (o modelos) adecuados no es en principio una tarea filosófica. Pero la filosofía –ciertos modos de hacer filosofía, en todo caso- pueden ayudar en algo a este trabajo, aunque sólo sea por tratar de entender lo mejor posible los conceptos de teoría adecuada y de modelo adecuado. No se puede afirmar sin más que nunca se descubrirá *la* teoría y *el* modelo o *los* modelos adecuados –la palabra <adecuados> (así como el término <aplicables>) tendría que ser suficiente y, en cualquier caso, es menos discutible que el predicado <verdaderos>. Quienes, como a veces ha ocurrido, han emitido gritos de triunfo –que deberían ser más bien de perplejidad, seguida por la alarma- de que en alguna ciencia, o rama de ciencia, se ha alcanzado la meta de modo que lo único que queda por hacer son meros refinamientos de detalle, primoroso trabajo de joyero, han sido siempre desmentidos por ulteriores insospechados desarrollos” (1990, 55). Y añade más adelante: “nos encontramos en una situación en la que el pluralismo puede ser más provechoso que un apresurado reduccionismo” (1990, 56), lo que pone generosamente entre paréntesis la misma pretensión de unificación ontológica que a este respecto ha pretendido legitimar en el análisis que hemos recordado y que Ferrater desarrolló en su obra principal.

A propósito de los universales escribió Ferrater “All of the classical interpretations of universals suffer from a common disease: they try to ground universals on a level of reality, either previously accepted or especially postulated” (1977, 361). De algún modo, podría decirse algo semejante de su análisis del problema de la mente. Pero eso sería olvidar la intención de Ferrater y el sentido de su proyecto filosófico: una integración de argumentos y perspectivas al servicio de una idea abierta de la realidad y al servicio de un antidogmatismo enormemente saludable. Menos que nadie pretendería Ferrater que esos análisis no tuvieran puntos débiles y discutibles. Pero el conjunto del intento debe saludarse con aplauso.

José Luis González Quirós
Gerona, 21-XI-2002

Bibliografía

Cohn, Priscilla, Ed. (1981), *Transparencias. Philosophical Essays in Honor of J. Ferrater Mora*, Humanities Press, Atlantic Highlands.

Dennett, Daniel C. (1978), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. M.I.T. Cambridge.

Ferrater Mora, José (1967), *El ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid.

Ferrater Mora, José (1969), *La filosofía actual*, Alianza, Madrid.

Ferrater Mora, José (1977), “Fictions, Universals, and Abstract Entities.” *Philosophy and Phenomenological Research* (37, 353-367).

Ferrater Mora, José (1979a), *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid.

Ferrater Mora, José, (1979b), *El ser y la muerte*, Planeta, Barcelona.

Ferrater Mora, José (1980), *Diccionario de filosofía*. Alianza, Madrid.

Ferrater Mora, José (1990), “Modos de modelar la mente” en José Luis Pinillos Ed. pp. 43-56.

Giner, Salvador, Guisán, Esperanza, eds. (1994), *José Ferrater Mora: el hombre y su obra*, Telos, Universidad de Santiago de Compostela.

González Quirós, José Luis (1994), *Mente y cerebro*, Iberediciones. Madrid.

Nieto Blanco, Carlos (1985), *La filosofía en la encrucijada (Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora)*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra.

Nieto Blanco, Carlos (1994) “Naturalismo filosófico y dialéctica” en Salvador Giner y Esperanza Guisán, eds., pp. 15-36.

Pinillos, José Luis (1978), “Lo físico y lo mental”, *Boletín informativo de la Fundación Juan March*, nº 64, octubre.

Pinillos, José Luis Ed. (1990): *Modelos de la mente*, Universidad Complutense, Madrid.

Popper, Karl, y Eccles, John C. (1977), *The Self and its Brain: An Argument for Interactionism*, Springer Verlag, New York.

Putnam, Hilary (2001), *La trenza de tres cabos. La mente, le cuerpo y el mundo*, Siglo XXI de España Editores, Madrid.

Ryle, Gilbert (1955), *The Concept of the Mind*, Hutchinson's University Library London.

Terricabras, Josep Maria, (1994), “Estilo y pensamiento en la obra de Ferrater Mora”, en Salvador Giner y Esperanza Guisán, eds., pp. 67-83.