



La formación del ser humano. Sobre el humanismo de Manuel Granell

Paolo Scotton*

Recibido: 17 de julio de 2018 / Aceptado: 30 de septiembre de 2018

Resumen. Uno de los vínculos más estrechos que une la filosofía española al pensamiento latinoamericano reside en la voluntad de construir un saber no exclusivamente teórico, sino también práctico, conectado con la experiencia vital del ser humano y orientado hacia la modificación de la sociedad. Siguiendo el desarrollo del pensamiento liberal español, en particular en relación a sus avatares durante la primera mitad del siglo XX, este artículo analiza la contribución original desarrollada por Manuel Granell a lo largo de su exilio en Venezuela. La discusión crítica de la propuesta de Granell permitirá comprender cómo su ciencia de la vida moral y su ontología del ser humano – es decir su ethología – sentaron las bases para un renovado concepto de filosofía y de educación humanista, tanto en el contexto latinoamericano como en perspectiva global.

Palabras clave: Filosofía iberoamericana; Liberalismo; Educación humanista; Manuel Granell.

[en] Educating Human Being. On Manuel Granell's Humanism

Abstract. A common trait that ties Spanish philosophy and Latin American thought is represented by the strong connection between theoretical and practical knowledge. Indeed, philosophy is conceived both as a practical activity connected to the life experience of each person, and as means for reforming society. By taking into consideration the development of the Spanish liberal thought, in particular during the first half of the 20th century, this article analyses the original contribution to this philosophical perspective offered by Manuel Granell. This critical discussion aims to point out the relevance of Granell's conception of ethology as a theoretical premise for the development of a renewed concept of humanistic philosophy and education, both in the Latin America context and in the global scenario.

Keywords: Latin American philosophy; Liberalism; Humanistic education; Manuel Granell.

Cómo citar: Scotton, P. (2018). La formación del ser humano. Sobre el humanismo de Manuel Granell, en *Res publica* 21.3, 497-515.

* UPNA, Universidad Pública de Navarra
Dpto. Ciencias Humanas y de la Educación
paolo.scotton@unavarra.es

Como es bien sabido, la filosofía de Ortega y Gasset ha dejado una huella significativa en la cultura hispanohablante a lo largo de todo el siglo XX, y hasta la actualidad¹. Tanto en España como en Latinoamérica, su sombra se ha proyectado y dilatado tras su muerte dando lugar a una serie de escritos de imitación, y también de virulentas críticas demoledoras. En la inmediatez de su fallecimiento tales posturas antagónicas fueron más bien motivadas por razones de naturaleza política que de carácter propiamente teórico². Algo que, en la actualidad, sólo parcialmente ha dejado el paso a distintas idiosincrasias académicas aparentemente más rigurosas e imparciales³. Con particular referencia al confuso conjunto de discípulos y críticos que caracterizó el escenario filosófico español y latinoamericano a mediados del siglo XX, y que de forma imprecisa ha sido etiquetado por parte de la historiografía filosófica con el nombre de Escuela de Madrid⁴, destaca sin lugar a duda la figura, en gran medida marginalizada y olvidada, de Manuel Granell (1906- 1993). Ovetense de nacimiento, Granell se formó filosóficamente en la Universidad Central de Madrid durante los años treinta. Sin embargo, en razón de su exilio, en parte forzado y en parte elegido⁵,

¹ Entre los varios textos que se podrían mencionar a este respecto me limito a señalar tres volúmenes de particular interés: J. San Martín y J. Lasaga (dir.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005; M. del Rosario (dir.) *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo*, Feijóo, Universidad Central de Las Villas, Cuba; T., Medin, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

² Sobre el uso instrumental de la filosofía de Ortega y Gasset a principio de los años cincuenta del siglo pasado véase en particular J.L., Moreno Pestaña, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la guerra civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

³ F. Vázquez García, *La filosofía española. Herederos y pretendientes Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009.

⁴ La invención del lema *Escuela de Madrid* se debe muy probablemente a José Gaos que la utilizó por primera vez en un artículo de 1939. Cf. en particular J. Gaos, Letras de México, en *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945. El término adquirió sin embargo su fama gracias a la obra de Julián Marías, *La Escuela de Madrid*, Buenos Aires, Emece, 1959, hasta el punto que Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía* (1958) atribuye a este autor la génesis del término. (Sobre esta cuestión véase en particular J.L. Abellán y T. Malló, *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, Madrid, Asamblea de Madrid, 1991, en particular pp. 9-16.) Se trata de una expresión que se convierte en uso común después de que el fenómeno descrito ya había cesado de tener vigencia, y constituye un ejemplo significativo de creación de un mito historiográfico durante la etapa de apertura cultural del régimen franquista de posguerra. De hecho, en el momento en el que se creó tal expresión la “Escuela de Madrid” era más bien un recuerdo del pasado que una realidad concreta. Con esta expresión se indicaba tanto un lugar físico como espiritual: «reflejo y expresión de una realidad tan de bulto e ineludible como es el discipulado orteguiano. [...] El núcleo de los que pueden llamarse más propiamente sus discípulos filosóficos se sitúa en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, desde donde irradia poderosamente». (Cf. «La Escuela de Ortega», en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 2003, n. 6, p.201). Sin embargo, a partir de la guerra civil el patrón filosófico cambió y en ese entonces: «La verdadera diferencia se encuentra en dos puntos: [...] entre redes orteguianas y redes no orteguianas que acceden a la enseñanza previa laminación de aquella» (J.L. Moreno Pestaña, *La norma de la filosofía, op.cit.*, pp. 78-79). Este mito historiográfico de la “Escuela de Madrid” ha contribuido de tal forma a dejar al lado un aspecto muy importante de la evolución de la historia de la filosofía en España, es decir que estas dos vertientes contrapuestas – reformadora una, reaccionaria la otra – coexistieron en la misma Universidad de Madrid también en la época del apogeo orteguiano. En la época posterior a la guerra civil no se crearon, sino que se radicalizaron alrededor de la herencia orteguiana fuertes oposiciones, y de Ortega se hizo un instrumento instrumental. Un solo ejemplo puede bastar para iluminar la controvertida realidad de la *Escuela de Madrid* en su evolución sucesiva: Antonio Maravall, uno de los autores que más se prodigó para introducir la filosofía orteguiana en el nuevo orden cultural franquista, es ejemplar expresión de las muchas interpretaciones parciales y discutibles de la herencia orteguiana: «precisamente por ser un filósofo español, Ortega ha tenido que representar tanto para los católicos españoles». Cf. A. Maravall, *Ortega en nuestra situación*, Madrid, Taurus, 1959, p. 19.

⁵ L.J. Álvarez, A. Hidalgo Tuñón, M. Granell, “Entrevista a Manuel Granell”, en *El Basilisco*, 11, 1980, pp. 48-56, en particular p. 56: “Dicho esto, me ciño al preguntar sobre mi caso: ¿exilio o elección? Ambas cosas, respondo, pues he sufrido ambos exilios, el material y el de conciencia”.

desarrolló toda su actividad docente e investigadora lejos de la capital española, en particular en la ciudad venezolana de Caracas. Tal lejanía respecto al debate, sustancialmente rancio y estático, que caracterizó el panorama intelectual español durante la primera época franquista⁶, jugó sin duda alguna a favor de la originalidad del propio pensamiento filosófico de Granell. De hecho, le permitió desprenderse de la incómoda herencia orteguiana para abrir su reflexión a nuevos horizontes de investigación. En particular, retomando uno de los aspectos centrales de la filosofía de su maestro —es decir su constante preocupación hacia el papel social y político de las humanidades como factor de promoción personal y colectiva⁷— Granell supo desarrollar de forma autónoma su perspectiva filosófica colocándose activamente dentro de un debate mucho más amplio respecto al limitado panorama español de la mitad del siglo XX. De tal forma su obra se propuso razonar constantemente sobre el rol de las humanidades en el mundo de la posguerra, caracterizado por el dominio cada vez más opresivo de la técnica sobre las *Geisteswissenschaften*.

Este artículo se propone ahondar en la filosofía de Granell con un triple objetivo. En primer lugar, ofreciendo una síntesis del pensamiento de este autor, a fin de rescatarle del olvido al cual ha sido, de hecho, condenado. Luego, colocando su pensamiento dentro de un marco histórico y conceptual significativo para comprender las mutuas relaciones entre el mundo filosófico español y americano, para entender, así, sí y en qué medida es posible hablar con razón de una filosofía iberoamericana con rasgos comunes, tanto en relación a su historia como a su desarrollo teórico. En fin, el último objetivo del presente trabajo consiste en comprender si y de qué forma la contribución de Manuel Granell puede ser de interés para la actual reflexión filosófica acerca del papel de las humanidades en la sociedad.

Para conseguir estos múltiples objetivos se procederá en primer lugar a (§1) ofrecer una breve presentación biográfica de este autor para luego (§2) presentar una síntesis de su pensamiento en particular en relación al concepto de “humanismo”. A continuación, se pondrá en relación su perspectiva teórica con (§3) el contemporáneo desarrollo de la tradición de la pedagogía social dentro de la academia española, con particular atención a su vertiente orteguiana. De aquí se pasará a comprender (§4) la presencia de tal tradición dentro de la realidad social y política latinoamericana, en particular a través del análisis del escrito *Charla con el último criollo*. En fin, (§5) el breve apartado conclusivo tratará de comprender la inactual actualidad del humanismo como responsabilidad defendido por Granell.

(§1) Para comprender a fondo el pensamiento de un filósofo, las intenciones y finalidades que motivaron y orientaron su teorización, es necesario no olvidar la base material e ideal que caracterizó la circunstancia en la que éste forjó su teorización y actuó en su entorno social. Desde luego, la reconstrucción de la “red de

⁶ A pesar de las dificultades para desarrollar un pensamiento crítico en aquel entonces, véase M. Abdón, (ed.), *La España de los cincuenta*, Madrid, Eneida, 2008. Sin embargo, con gran esfuerzo se sentaron ya en los años cincuenta las bases de una resistencia intelectual interna al franquismo, como ha demostrado Jordi Gracia en dos volúmenes dedicados al tema: J. Gracia, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2004, y J. Gracia, *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo*, Barcelona, Anagrama, 2006.

⁷ Sobre la importancia de este aspecto decisivo del pensamiento orteguiano, muchas veces olvidado, cf. en particular P. Scotton, *Origine ed epologo dell'intellettuale. Persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*, Roma, Aracne, 2016.

creencias⁸ y vivencias propia de cada época histórica, y de la experiencia vital de cada filósofo, impone el esfuerzo de colocar en un contexto significativo su propia hazaña biográfica. Y esto es necesario todavía más cuando, como en el caso de Manuel Granell, ésta toma la forma de una auténtica peripecia humana e intelectual.

Pues tras sus estudios de derecho Granell decidió perfeccionar su conocimiento de la filosofía en la Universidad de Madrid, donde se licenció en junio de 1936, poco antes del comienzo de la Guerra civil que acabó destruyendo material y espiritualmente lo que en aquel entonces constituía indudablemente el temple de la alta educación española. Antes de este demoledor acontecimiento, mientras Granell estaba todavía desarrollando sus estudios filosóficos, se estaba produciendo una reforma sustancial de la enseñanza universitaria en la capital española, debido a un conjunto de factores, materiales y espirituales. La Universidad Central gozaba de un período de férvido reformismo pedagógico y filosófico. Y esto debido a: 1) el impulso de los estudios humanísticos, según el marco teórico impulsado por Ortega y Gasset a principio de la década, por ejemplo, en su *Misión de la Universidad*, o el curso *¿Qué es conocimiento?*⁹; 2) el intento de construcción de una nueva hegemonía cultural por parte de un profesorado educado en un contexto internacional y liberal¹⁰; 3) la promoción de una nueva relación entre profesorado y alumnado llevada a cabo por esta nueva generación académica¹¹. Sin embargo, al mismo tiempo en el que se producía tal experiencia reformista, la Universidad de Madrid también estaba atravesando un período de violento enfrentamiento político dentro de las mismas aulas universitarias entre jóvenes representantes de dos bandos distintos. Hasta el punto que el aire de tensión y nerviosismo que se respiraba en las clases y en los pasillos de la Universi-

⁸ Sobre este aspecto metodológico del quehacer del historiador de la filosofía y de los conceptos políticos parece importante, también en el caso de la historia reciente, recurrir al planteamiento desarrollado por Quentin Skinner en relación a la historia del pensamiento moderno. Según el estudioso inglés: “A term gains its (meaning) from its place within an extensive networks of beliefs, the filiations of which must be fully traced if the place of any one element within the structure is to be properly understood”. Q. Skinner, “Interpretations, relationship and truth”, en *Vision of Politics I*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 49.

⁹ De hecho, el papel reformador de la sociedad a través de la educación no podía que pasar, según Ortega, que a través de una reforma de la Universidad, entendida como una institución inmersa en el mundo social con el fin de plasmarlo. J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, in *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. IV, p. 542: “Hay que reconstruir con los pedazos dispersos –*disierta membra*– la unidad vital del hombre europeo. Es preciso lograr que cada individuo o –evitando utopismos– muchos individuos lleguen a ser, cada uno por sí, entero ese hombre. ¿Quién puede hacer esto sino la Universidad?”. Sobre la centralidad de la reforma universitaria en el pensamiento orteguiano véase en particular M. Almeida Amoedo, “El papel de la universidad contra la barbarie. Pensar con Ortega, setenta años después”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, 2, 2001, pp. 111-118; y R. E. Aras, “Ortega, la Universidad y la integración del saber”, en *Consonancias*, 31, 2010, pp. 1-22.

¹⁰ Cf. en particular M., Pérez Galán, M. “La enseñanza en la Segunda República Española”, en *Cuadernos para el Diálogo*, Madrid, 1997 y A., Jiménez-Landi, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente: Periodo de expansión influyente*, Madrid, Universidad Complutense, 1996.

¹¹ Ya en 1919 escribía Morente que: “La decadencia de la Universidad española es atribuible a muchas causas ciertamente; pero una de ellas, y de no escasa importancia, es el alejamiento de la sociedad, en que la Universidad ha ido malviviendo”, y que: “Una Universidad puede responder a cuatro tipos o ideales distintos: el docente, el educativo, el científico y el profesional. Los tres primeros se determinan esencialmente en función del concepto que se tenga del sentido y valor de la ciencia. El cuarto es una perversión del ideal universitario, causada por el abuso del poder central del Estado”. Cf. M. García Morente, *Obras Completas*, I, 2, Barcelona, Anthropos, 1996, p. 146 y p. 149. Como es bien sabido, el mismo Morente rechazó durante la época franquista sus anteriores creencias, en parte también en campo pedagógico. Véase en particular J., López Baroni, “El caso Morente”, en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 5, pp. 309-325, 2010.

dad, como afirmaba el mismo Ortega y Gasset, a veces imposibilitaba una actuación intelectual profunda y neutral¹².

A pesar de esto, en el recuerdo de Manuel Granell el período en Madrid fue sumamente importante para el desarrollo de su perspectiva intelectual y personal. De hecho, sus raros y sin embargo productivos encuentros con Ortega y Gasset y sus discípulos, contribuyeron a producir la sensación de estar involucrado en un proyecto intelectual de grande y profundo alcance, y esto le confirmó en su vocación filosófica¹³. Desafortunadamente los acontecimientos políticos de los meses siguientes le impidieron proseguir sus estudios dentro de la academia, y después de un breve período de docencia en un instituto de educación secundaria en la ciudad de Elche, y de un sucesivo y breve exilio en Francia, decidió volver en su ciudad natal: Oviedo. Su decisión fue debida principalmente a la precaria condición de salud de su padre y a las necesidades familiares¹⁴. Durante algunas semanas, en razón de su simpatías comunistas, fue recluso también en el tristemente famoso campo de concentración de Deusto¹⁵, antes de poder ejercer durante algunos años su actividad docente como profesor de filosofía en institutos de educación secundaria, y ganarse la vida como traductor, sin abandonar nunca totalmente su deseo de dedicarse a la investigación y a la producción intelectual dentro de la Universidad. Así, cuando el violento control opresor del régimen franquista, que caracterizó los primeros años de la dictadura, dejó el paso a la sucesiva operación de maquillaje político tras el fin de la Segunda Guerra Mundial y la creación de un nuevo orden internacional¹⁶, se produjeron algunos cambios en relación al orden intelectual que le permitieron volver a dedicarse de lleno a la filosofía. De hecho, ya en 1945-1946 se verificaron las condiciones favo-

¹² J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, op.cit.*, IV, p. 1039: “Desde hace años he tenido que buscar un sitio fuera del edificio universitario porque los gritos habituales de los señores estudiantes, estacionados en los pasillos, hacen imposible entenderse dentro de las aulas”.

¹³ Una larga cita autobiográfica del propio Granell parece muy útil para comprender la importancia de tal encuentro dentro su experiencia vital e intelectual. M. Granell, *Ethología y existencia*, Caracas, Equinoccio, 1977, p. 16: “Tal era mi *sentir*. Lo expongo, reitero, con palabras de hoy, aunque traduciendo exactamente su contenido. Por entonces ya me ayudaban los escritos de Ortega —a quien había escuchado cierto atardecer, crucial en mi vida, tras horas de dibujo en la Academia Caviedes, situada frente al «viejo Caserón» en San Bernardo. *El tema de nuestro tiempo, Las Atlántidas*, y sobre todos ciertos resúmenes de Fernando Vela en *El Sol*, los del curso orteguiano *Qué es el conocimiento*, fueron mi Biblia, mis libros de cabecera. Yo y las cosas en torno, el diálogo con ellas. No eran las cosas simples modos de ser, antes de propio estatuto, sino *interpretaciones*. Dialogando con ellas —o sea, consigo mismo— el hombre iba interpretando, *respondiendo*. El Ser es *respuesta*, hechura humana. Este responder de Ortega aquietaba mi angustia. Y me incitaba a escuchar más respuestas. Mandé al diablo el jurista, como me había deshecho del arquitecto, del pintor y casi del poeta. Al fin entré en el viejo Caserón de San Bernardo. Tras la Navidad, pasamos a la nueva Ciudad Universitaria. Un aire limpio y seco atezaba mi rostro. En principio era...la filosofía”.

¹⁴ Cf. *Entrevista a M. Granell, op.cit.*, p. 56 “En enero de 1939 crucé a pie los Pirineos por el llamado paso de la Muga, justo el mismo día que los restos del Ejército del Este y bajo observación de los aviones franquistas. [...]De golpe, todo se complicaba. Mi esposa, embarazada. Mis padres —desterrados de Oviedo tras confiscarles los bienes—, abandonados en Barcelona. Viendo la letra de mi padre descubrí que tenía contados sus días. No había alternativa. Tras angustiosas semanas en el campo de concentración de Deusto, llegué justo a tiempo para enterrar a mi padre, evitándole la fosa común, y recoger a mi madre”.

¹⁵ Sobre las condiciones de los prisioneros del campo de concentración de la Universidad de Deusto y de otros campos de la región véase en particular A. Badiola Ariztimuño, *Cárceles y campos de concentración en Bizkaia (1937-1940)*, Guipúzcoa, Txertoa, 2011.

¹⁶ Sobre la operación de maquillaje político del régimen tras la segunda guerra mundial véase el estudio clásico de J. Tusell, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

rables para el retorno de Ortega en España¹⁷, y con ellas no tardó mucho en llegar a Granell la petición orteguiana de escribir un manual de *Lógica*.

La publicación de este libro, en 1949, permitió a Granell abrirse un camino en la academia. No en España, sin embargo —donde el sistema de reclutación del personal docente, en particular en relación a los estudios humanísticos y sociales, resultaba todavía inviable por cualquier estudioso que hubiera tenido relaciones directas con el magisterio orteguiano— sino en Latinoamérica, específicamente en la Universidad Central de Venezuela, desde la cual le llegó la invitación para ejercer de profesor en la Facultad de Filosofía¹⁸. A partir de estas fechas, y en particular desde 1950, se desprende así la producción intelectual de Manuel Granell, la cual ya desde su comienzo se caracteriza por ser una producción madura y bien definida en sus rasgos principales.

Sus escritos más significativos se concentran *grosso modo* en el período comprendido entre 1955 y 1975. Y es en la segunda parte de la década de los sesenta que encontramos los frutos más jugosos de todo su pensamiento. El prólogo de su obra más importante —es decir su propia tesis doctoral titulada *La vecindad humana*— está fechado a mayo 1968. Una significativa casualidad que nos indica una doble inactualidad de este autor, tanto en relación a su tiempo como al nuestro. En cuanto a su tiempo, si queremos identificar un adversario en su planteamiento filosófico, esto podría sin duda alguna ser el marxismo que empezaba a abrirse camino también en el otro lado del Atlántico¹⁹. Sin embargo, que Granell contraste con parte del espíritu de su tiempo, y en particular con el espíritu europeo fuera de los confines españoles, no quiere decir ni que haya sido un tradicionalista, ni un fêrvido religioso, ni un defensor de tesis reaccionarias, como pasaba al contrario a la mayoría de sus compatriotas en España. Más bien, como veremos, él desarrolló todo su pensamiento dentro de un marco de riguroso inmanentismo antropológico que impulsaba a la praxis política. Una praxis que estaba intrínsecamente vinculada a una reforma de las humanidades, sin nostalgia hacia la experiencia vivida en Madrid durante su juventud, sino con el deseo de re-actualizar un pensamiento vital que veía como profundamente útil para contrastar lo que le parecía ser la peligrosa deriva materialista de su tiempo.

(§2) El trasfondo de toda la reflexión de Granell es, de hecho, un humanismo, en el sentido de ser una reflexión sobre el ser humano, sobre la vida humana. Cuando pensamos a los estudios humanísticos, tenemos la tendencia de apuntar a un conjunto de autores y cuestiones significativas, a una base objetiva cultural, más o menos

¹⁷ El papel instrumental que Ortega estaba llamado a realizar en aquel entonces no dejaba lugar a duda tampoco para la prensa oficial de la época. Véase, por ejemplo, “Se habla de Ortega y Gasset”, en *Arriba*, 12-VIII-1945: “Ortega ha podido hacer comenzar una etapa que en la historia de España arranca quizás de él mismo y termina con nosotros, los que hemos ganado el fresco laurel de la juventud por intentar una revolución para los demás”. [...] “España está aquí y es, justamente, lo que es. Y, porque es lo que es, Ortega vuelve a ella”.

¹⁸ Cf. *Entrevista a Manuel Granell, op.cit.*, p. 56: “El 30 de enero de 1949 tuve en mis manos las «capillas» de la *Lógica* —libro que era mi esperanza para «saltar» a América—. Mucho antes de lo esperado, exactamente el primero de octubre, me llegaba a Madrid un cable de la Universidad Central de Venezuela ofreciéndome —espontáneamente, por motivos suyos y sin influencia alguna— una plaza de profesor. Así entró mi «elección». Solicité pasaporte por segunda vez —años antes me fue negado— anexando el contrato de trabajo en Venezuela. En enero de 1950 estaba dando clases en Caracas”.

¹⁹ En particular sus críticas se dirigen al materialismo y al subjetivismo de Sartre que, según él: “Es ciego para la realidad histórica, de índole trans-individual, que garantiza el progreso del hombre y la *relativa permanencia temporal* del *ethos*, de los esquemas categoriales, del proyecto mismo de *humanitas*”. Cf. M. Granell, *El humanismo como responsabilidad*, Madrid, Taurus, 1959, p. 58.

actual y vigente, que tiene la forma de una tradición fija. Todo lo contrario en el caso de Granell, heredero en este aspecto decisivo de la reflexión de Ortega y Gasset²⁰. Para él el humanismo es un deber personal, individual y colectivo, en continua construcción, inacabado y que siempre es necesario hacer. Un deber que surge del querer, de la voluntad personalísima de cada cual, y que nunca se da por descontado en cuanto la razón “solo funciona, de hecho, como resultado provisorio de nuestros azacanados esfuerzos de racionalidad”²¹. La razón *gerundiva* es por lo tanto algo que no se impone al ser humano de forma exterior, sino que se afirma a partir de sus mismas vísceras. Por esta razón, el humanismo no es algo dado sino que, dice Granell: es “logro siempre en marcha y en mortal peligro”²². Por lo tanto, las mismas ciencias humanas son una proyección del hombre, en cuanto, nos recuerda Granell: “todo el movimiento del cosmos se genera en la diástole y sístole de nuestro corazón”²³. Es por esta razón que para comprender el humanismo de Granell se necesita sentar con anterioridad las bases de su antropología, a partir de la cual se articula de forma coherente y rigurosa todo su pensamiento y su reflexión pedagógica.

Según Granell, pues el hombre no es, no tiene esencia ni naturaleza. El hombre sólo existe, pero en un sentido más fuerte del existencialismo heideggeriano, y también del historicismo de Ortega²⁴. Dos teorizaciones que, de hecho, constituyen sus principales puntos de partida. Así el ser humano, en su existir en el mundo, según Granell proyecta su individualidad personalísima hacia el exterior, hacia la circunstancia externa, realizando una acción proyectiva del *aquí y ahora* hacia el *ahí fuera* circunstancial en el que vive. Su vida se construye en el tiempo sin tener alguna forma previa. Se va haciendo, y este ir haciéndose que caracteriza la vida de cada cual, y la vida de la humanidad en su conjunto, sólo es posible en virtud de la fuerza del impulso vital hacia la realización de sí mismo que caracteriza al hombre tanto en su dimensión personal como colectiva.

²⁰ J. Ortega y Gasset, en *Obras Completas, op. cit.*, VI, p. 538: “La voz Humanidades es hoy el nombre de una cosa muy determinada que fue en otros tiempos y ya no existe, a saber, una cierta configuración de los estudios ya pretérita. Su significado es arqueológico; entenderla supone ya cierto saber y, en consecuencia, es a estas fechas más bien un signo terminológico que una palabra de la lengua. Además, aun como término, apenas se la emplea. Pero basta con ahuyentar de ella este sentido demasiado estricto y dejarla funcionar en su espontaneidad para que, sin más, *nos diga* precisamente lo que ahora queremos nombrar: el conjunto de los hechos propiamente humanos”.

²¹ M. Granell, *Humanismo integral. Antología filosófica*, Gijón, Noega, 1983, p. 34.

²² M. Granell, “La influencia del *ethos* español en el *ethos* venezolano”, en *Humanismo integral, op. cit.*, p. 64.

²³ M. Granell, *Humanismo integral, op. cit.*, p. 24.

²⁴ Las críticas de Granell se concentran en particular contra el filósofo alemán, responsable en su intento de construir una nueva ontología humana, de “su fatal recaída en esencialismo”. Cf. M. Granell, *El humanismo como responsabilidad, op. cit.*, p. 34. Sin embargo, también Granell va más allá del historicismo orteguiano perfilado en *Ideas y creencias* como crítica de cualquier forma de saber objetivo. De hecho, Granell salva el valor supraindividual de la construcción de sentido, proyectando el hacer del hombre hacia el futuro. Una proyección constantemente inacabada que sin embargo otorga sentido, aunque provisional, a la existencia humana tanto en su dimensión individual como colectiva: “La *vocación* de ser, la histórica *futurición* del hombre en su faz supraindividual – que hemos llamado *humanitas* – genera el histórico perfil del *ethos* – medio o ambiente inmediato a los individuos, vigencia ontológica de superficie. [...] El hombre no logra *naturaleza* jamás. Una nostalgia amarga de su origen foráneo lagrimea por sus entresijos ontológicos de *tras-terrado*, de peregrino en la tierra. No cabe, en consecuencia, con uno u otro matiz, más filosofía que la de este merodeo suyo por ajena heredad”. Cf. M. Granell, *La vecindad humana, op. cit.*, pp. 443-444. Afirma en otro texto Granell explícitamente que: “Yo pretendo, precisamente, en todo mi empeño filosófico, una superación del historicismo sin dejar de reconocer, en el punto de partida y con todo respeto, el hecho mismo de nuestra historicidad. Quede bien claro y no se olvide”. Cf. M. Granell, *Ethología y existencia, op. cit.*, p. 46.

Se trata de lo que Granell denomina con el nombre de *nisus*: es decir el *conatus* vital que empuja a realizarse en el mundo, que nos lleva a esforzarnos, que nos mueve a la acción. Consecuentemente, la filosofía y las humanidades serían el resultado, siempre parcial e inacabado, de este esfuerzo que lo puede todo sin tener previamente algún límite. Por esta razón el ser humano no tiene una existencia en un sentido estricto, sino una forma de *in-existencia* siempre proyectada a trascenderse, a salir de sí misma. El ser humano vive reinventándose constantemente, creando una realidad nueva, realizando un ser que es el producto, siempre momentáneo y en constante peligro, de esta incesante acción productiva. En las palabras de Granell, el hombre vive *falsificándose* a sí mismo para inventar constantemente la realidad. Vive al mismo tiempo en un ahora y en un nunca²⁵. Por esta razón, nos dice Granell, el humanismo es como un “un tercer mundo, constituido en el aire, en base a los dos puntos de apoyo del *extus* y del *intus*, que lleva la sucia huella del pulgar humano”²⁶.

Por una parte resulta totalmente imposible entender esta postura antropológica de Granell sin considerar el influjo que sobre ella ejerció gran parte de la reflexión europea, claramente a partir de la influencia de Nietzsche, y luego el constante diálogo con las obras de Max Scheler²⁷. Al mismo tiempo, sin embargo, no cabe duda de que este aspecto dinámico y vitalista de la relación entre ser humano y cultura constituye un rasgo común a mucha reflexión latinoamericana más allá de estos pensadores. Se trata, en otras palabras, de la convicción que el saber filosófico nunca se da como un saber abstracto, como una ciencia ajena al ser humano, sino que nace de éste como una necesidad vital, y más aún, que no hay nada estable a lo que uno se tiene que agarrar en el naufragio vital. Solo se tiene la fuerza que brota desde la vitalidad misma del ser humano, que se realiza en la acción y se cristaliza en la cultura. En un breve lema podemos sintetizar este rasgo común del pensamiento de Granell en relación con la tendencia emancipadora de la filosofía iberoamericana diciendo que, según tal pensamiento, *esse sequitur operationem*²⁸.

Como hemos visto, la reflexión antropológica ocupa un papel central en la filosofía de Granell por una razón no casual, sino sustantiva en relación a las intenciones y finalidades que animaron su actuación intelectual reformista. De hecho, según el filósofo ovetense, el materialismo que se estaba estableciendo como nueva hegemonía cultural y política durante los años en los cuales él escribía era el principal responsable de haber contribuido a la *cosificación* del ser humano. Es decir, a la reducción del *nisus* dinámico a una cosa, a una materia. Un reduccionismo que a su vez determinaba una de-responsabilización sustantiva de la relación de cada cual con su

²⁵ M. Granell, *El hombre, un falsificador*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 44: “La creación divina genera existencias, la humana falsifica esencialidades. El falsificar complica habilidad, conato, afán dia-vital, pronto ingenio, pimentía imaginativa. No es llaga que se sufre, son capacidad que se goza. Por tal recurso salva el hombre su castigo del *extus* inhóspito, entra por la ventana a la cerrada verdad, sublima en vecindad humana sus apremiantes menesteres, hace de la necesidad su virtud”.

²⁶ M. Granell, *Humanismo integral*, *op. cit.*, p. 51.

²⁷ Las referencias a Scheler son de hecho una constante dentro de todo el pensamiento de Granell, según el cual, sin él “no sé si hubiera cobrado figura mi propio meditar”. Cf. M. Granell, *Ethología y existencia*, *op. cit.*, p. 19. En particular Scheler y su *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) le sirvió para criticar la racionalidad kantiana y sentar las bases de una crítica immanente de la razón humana en su estructura anti-metafísica. Sobre este aspecto en particular A. Perez Wright, “La Vecindad Humana”, en *Cuadernos de Filosofía*, 26-27, 1977.

²⁸ M. Granell, *Notas sobre el tecnita*, en “Escritos de Filosofía”, II, 4, 1979, p. 27. Sobre este carácter vitalista común de la filosofía iberoamericana cf. G., Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, Il Mulino, 2013.

propio ser y su entorno vital. Esta cosificación produciría en particular un peligroso equívoco en la autocomprensión del ser humano y de su vivencia, el cual limitaría el mundo de las realidades posibles a un esquema cerrado, y que no permitiría alguna forma de superación individual y colectiva a lo largo del tiempo²⁹.

Tal cosificación impediría el camino de desarrollo propio del ser humano, de progreso no teleológico, sino azarosa futurización. Paradójicamente, según Granell, esto estaba aconteciendo justo en el momento en el que la tecnología, las herramientas a disposición del hombre para superarse a sí mismo, estaban alcanzado un desarrollo tal que más que nunca se habrían podido abrir enormes posibilidades de mejora para un ser humano consciente de su propia tarea. En palabras de Granell: “Nunca dispuso el hombre de mejor saber de sí mismo ni de mayores facilidades en los medios: jamás fue más negativa su actitud frente a los fines”³⁰.

En esta perspectiva la definición de las finalidades del hombre es lo que se impone al filósofo como el deber propio de su tiempo para evitar la completa pérdida de sentido y la consecuente vacuidad de la existencia. Y es a partir de estas premisas que se desarrolla en el pensamiento de Granell la exigencia de una nueva *paideia*, de una nueva educación para construir una técnica que permita al ser humano entender su lugar en el mundo y construir una sociedad de la que él, junto con los demás seres humanos, es el único arquitecto.

Solo una vez comprendido este trasfondo circunstancial que caracteriza la dimensión teórica de la obra de Granell es posible comprender las razones que le impulsaron a teorizar una reforma del concepto de humanidades según tal técnica humanizadora. Una técnica que él llamó con el nombre de *Ethología* y que a su vez se sustenta en un concepto de sociedad entendida como una comunidad de personas corresponsables de la cosa pública.

La nueva técnica que se abre a través de la reconceptualización de las humanidades en la obra de Granell es por lo tanto una técnica de naturaleza política, fundamentada en un interés antropológico y educativo. Consecuentemente tal operación pedagógica abre de hecho y de forma constitutiva a la indicación normativa de las finalidades a conseguir por parte del ser humano, y estas se proyectan en la estructuración misma de la vida social. Es decir, en el intento de construir mundos posibles (un *ethos*) donde vivir con sentido, realizando en comunión con los demás una vida política abierta a la mejora y al perfeccionamiento mutuo. En palabras del mismo Granell: “El espíritu subjetivo es nuestra gran tarea, la de nuestro individualísimo *humanizarnos*. No hay retórica en lo dicho, pues el hombre se *autohace*; y no solo *históricamente*, sino en cada *ejemplar*”³¹.

Con su *Ethología* Granell trata de construir un decir exacto sobre el *ethos* del ser humano en cuanto producción inmanente a su historia vital, no en cuanto imposición trascendente, en razón de la dimensión performativa propia de su manera de existir³².

²⁹ M. Granell, *El humanismo como responsabilidad*, op. cit., p. 65: “Cosificar el hombre es tanto como arrancarle su condición de privilegio en la estructura de estar; es decir, su autonomía de conciencia, su centro de responsabilidad, su poder autocreador. No se pretende hoy otra cosa. [...] Así es como hoy comienza a sentirse peligrosamente irresponsable el hombre-masa. Para él sólo cuenta su estar ahí, su mero haber nacido, como razón suficiente de todos los derechos posibles. Se siente concluso, perfecto, al nacer, como las cosas. No comprende la necesidad de perfeccionarse ni se exige nada a sí mismo”.

³⁰ *Ibidem*, p.66.

³¹ M. Granell, *La vecindad humana*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, p.484.

³² Granell reconoce en varias ocasiones haber utilizado esta palabra a partir de su utilización por parte de J. S. Mill en su *A system of logic, ratiocinative and inductive*, Londres, Parker, 1843. (Cf. en particular M. Granell, La

Se trata por lo tanto de comprender, y al mismo tiempo de contribuir a modificar, la mutua relación entre estilo de vida y perfil espiritual, individual y colectivo, a través del estudio de las formas que el saber humano –en su vertiente lingüística, conceptual y cultural– ha tomado a lo largo del tiempo. Un proyecto que termina por ofrecer una justificación gnoseológica de las humanidades y al mismo tiempo por proponer su reforma³³.

El concepto de ética a que remite la *ethología* de Granell es por lo tanto un término que tiene un doble sentido: *ethos* como moral personal y *ethos* como costumbre colectiva, es decir, en palabra de Granell “la cara de donde viene y la cara a donde va”³⁴ el ser humano. La ética en su duplicidad es a su vez la proyección de la acomodación entre el carácter originario del ser humano y la alteridad representada por su circunstancia. Algo que, utilizando otra palabra fundamental del glosario filosófico de Granell, asume el nombre de *vecindad*³⁵. En otras palabras, podemos decir que la *ethología* se hace problema de la complejidad de la relación dinámica entre el ser humano y la realidad social a su alrededor, tratando por una parte de la ética entendida como algo que se posee en cuanto se demora en ella, y por otra de la ética como acción individual, como comportamiento de cada cual que proyecta su ser hacia fuera. Para Granell los dos aspectos se combinan en su estudio *ethológico* en cuanto las normas no son dadas al hombre como algo impuesto, sino que –en virtud de la base ontológica del ser humano– las normas se van haciendo y reformando constantemente a través de una acción responsable del proyecto que cada cual tiene que realizar.

En esta perspectiva, por lo tanto, formar éticamente no significa hetero-formar, sino llegar a hacer posible una autoformación del ser humano. Una autoformación que no implica alguna forma de a-moralidad, en cuanto no se limita a seguir la vocación individual. Algo que se podría decir, al contrario, en el caso de Ortega y Gasset³⁶. Significativamente según Granell, la mediación entre individualidad y sociedad se realiza a través de la comprensión y crítica de la manera en la que las disciplinas humanísticas mismas se transmiten. Es decir, constitutivo de la preocupación pedagógica de la reflexión de Granell es el intento de educar los ciudadanos, y también los gobernantes, para construir una sociedad mejor a través de una construcción común de una axiología política. En sus mismas palabras: “La *Ethología* postulada aspira a técnicas de proyecciones de gobierno. En el pulcro sentido de esta palabra, claro está”³⁷. Y esto en cuanto la *ethología* de Granell se pone tres objetivos complementarios: 1) fundar un conocimiento científico del *ethos* humano; 2) entender su funcionamiento en relación a las particulares condiciones nacionales; 3) orientar un

vecindad humana, *op. cit.*, pp. 489-497). Sin embargo, el sentido otorgado a esta expresión por el filósofo español posee un matiz diferente, en cuanto rechaza toda pretensión universalista propia del inglés para apostar al contrario para una “ciencia del autohacerse del hombre” que reconoce la historicidad de las leyes humanas que contribuyen a formar el carácter del ser humano, individual y colectivamente, y que a su vez son constantemente puestas en discusión. Así, más que de una extensión de la psicología, como en el caso de Mill, para Granell la *ethología* sería una extensión sustantiva de la pedagogía en cuanto ciencia formadora del hombre. Según Granell, la *ethología*: “aspira a ser técnica reformadora del hombre mismo desde su originaria raíz ontológica. [...] Técnica de segundo grado, fautora o protectora de esta técnica originaria del vivir, la *ethología* pretende llegar con su escalpelo hasta el palpito cordial de la ontológica superación”. *Ibidem*, p. 505.

³³ M. Granell, *Ethología y existencia*, *op. cit.*, p. 33.

³⁴ *Ibidem*, p. 31.

³⁵ M. Granell, *La vecindad humana*, *op. cit.*, p. 480.

³⁶ Sobre este aspecto controvertido de la ética vocacional orteguiana, cf. en particular R. Gutiérrez Simón, “Sobre la interpretación del concepto orteguiano de vocación”, en *Revista de estudios orteguianos*, 31, pp. 115-139.

³⁷ M. Granell, *La vecindad humana*, *op. cit.*, p. 506.

cambio de dicho *ethos* a través del “estudio de las posibilidades de intervención en el *ethos* morada para potenciarlo o mejorar”³⁸, en un permanente futurizar.

(§3) Tal preocupación educativa finalizada a orientar la vida política constituía desde luego el carácter tal vez más relevante de toda la intervención intelectual orteguiana dentro de la sociedad española. Se trataba de realizar un imperativo de intelectualidad, como él mismo lo definía ya en su juventud³⁹. Algo que, en las palabras de su maestro Ortega, nunca habría podido consistir en un ejercicio puramente intelectual, alejado de la realidad social⁴⁰, sino que habría tenido constantemente que convertirse en una presencia social activa de los científicos y de los intelectuales en la escena política, al fin de impulsar efectivos cambios sociales. La carrera misma del filósofo madrileño –desde sus primeros escritos como portavoz de la *Liga de Educación Política* en 1914⁴¹ hasta su apogeo intelectual que culminó en la breve y muy deludente experiencia parlamentaria durante la Segunda República⁴²– es de hecho una clara demostración de esta tensión política intrínseca a la academia española, y en particular a la filosofía de la primera mitad del siglo XX, sobre todo en relación a su vertiente madrileña. En aquel período histórico la Universidad de Madrid fue mucho más que una institución de enseñanza, siendo al mismo tiempo un lugar en el que se formaban y organizaban las clases políticas del país, y donde se delineaban los distintos bandos de lo que luego se convirtió en un violento enfrentamiento.

La Universidad Central a su vez se forjó en estrecho diálogo con otras instituciones empeñadas en una reforma intelectual y material de la normatividad española. En particular, la corriente política regeneracionista encontró en la filosofía krausista de cariz idealista la base teórica que necesitaba para fomentar un intervencionismo reformista orientado hacia la mejora de la sociedad a través de una práctica educativa⁴³. Giner de los Ríos, como es bien sabido, fue uno de los más influyentes representantes de esta corriente pedagógica, y gracias a él en 1876 se fundó en Madrid la *Institución Libre de Enseñanza*. Ésta constituyó no sólo un laboratorio pedagógico, sino también un lugar que preparó muchos jóvenes para que tomaran cargos políticos y administrativos con el fin explícito de reformar la sociedad española, ofreciendo

³⁸ M. Granell, *Ethología y existencia*, op. cit., pp. 203-205.

³⁹ Uso a este respecto una afortunada expresión que el mismo Ortega utilizó en un largo artículo en *El Sol*, de 1922, y que da el título a un reciente volumen dedicado a la actuación intelectual de Ortega en la España del siglo XX: J.M. Atencia, (ed.), *Ortega y Gasset: el imperativo de intelectualidad*, Málaga, Universidad de Málaga, 2015.

⁴⁰ Ortega sostuvo constantemente, de hecho, el rol social de los intelectuales, detentores de un “*pouvoir spirituel*, insuficientemente ejercido por mandarines literarios y por una Universidad que se ha quedado por completo excéntrica a la efectiva vida de las naciones”. Cf. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, op. cit., IX, pp. 368-369. Muy parecida es a este respecto la postura de Granell, *La vecindad humana*, op. cit., p. 57: “Todo filosofar que no guste perderse en juego de mandarines, jamás debe abandonar el benéfico contacto con la viva y auténtica realidad. Se filosofa, desde luego, mediante razón, pero justamente para dar razón de las cosas”.

⁴¹ El papel de aglutinador social del filósofo español en cuanto portavoz de una entera generación queda demostrado con claridad, por ejemplo, en J. Costa Delgado, “El *ethos* universitario en los filósofos de la generación del 14”, en *Isegoría*, 52, pp. 245-265, 2015.

⁴² Sobre la actuación parlamentaria de Ortega véase en particular A. Valero Lumbreras, *José Ortega y Gasset diputado*, Madrid, Cuadernos del Congreso de los diputados, 2013, según el cual: “Esta dualidad y el énfasis de herencia claramente institucionista, en la dimensión pedagógica de la política de construcción de un hombre interior, de una personalidad moralmente sólida que se proyectase al exterior en una tarea común, sería un rayo permanente del liberalismo cultural orteguiano, sin cuya consideración se corre el riesgo de malinterpretar la dimensión política de la obra del filósofo”. *Ibidem*, pp. 52-53.

⁴³ Cf. R., Orden Jiménez, “La recepción de la filosofía krausista en España”, en M. Suárez Cortina (dir.), *Libertad, armonía y tolerancia: la cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011.

y también una ocasión de intercambio intelectual intergeneracional. Todo esto, en resumida cuenta, llevó a la formación de un nuevo ideal liberal ilustrado a finales del siglo XIX⁴⁴.

A lo largo de las décadas sucesivas esta institución, junto a la *Junta para la Ampliación de Estudios*, ofreció además un gran número de becas para favorecer el estudio de jóvenes estudiantes prometedores en el extranjero. El fin principal de estas becas era concienciar una nueva generación de académicos a la urgente necesidad de reformar una estructura universitaria que se percibía como anacrónica respecto a su tiempo, incapaz de intervenir en un tejido social y económico que se quedaba muy atrasado en comparación con las otras naciones europeas⁴⁵. Tal impulso intelectual y material ofrecido por estas instituciones dio lugar a resultados relevantes a la hora de construir una nueva hegemonía intelectual y política en el terreno académico y social. De hecho el estrecho vínculo entre *ILE* y Universidad Central fue reconocido por las Cortes en 1913⁴⁶, a pesar de las resistencias de algunos sectores pertenecientes a la corriente más tradicionalista⁴⁷. Las continuas discusiones pedagógicas que esta institución promovía favorecieron también el replanteamiento de una concreta reforma de la Universidad, tanto a nivel de servicios e instalaciones como a través de la introducción de nuevos planes de estudio, de una nueva concepción del lugar de las humanidades en la academia y en la sociedad española. En resumidas cuentas, a partir del proyecto de César Silió en 1919, pasando por el decano García Morente y la construcción de la nueva Ciudad Universitaria, el debate acerca de qué tenía que ser la nueva universidad de la España democrática ocupaba a profesores y políticos en una fructífera discusión⁴⁸.

Tal era el contexto material y espiritual que caracterizó el período en el que Grannell, en los años treinta, entró en contacto por primera vez con la filosofía y la persona de Ortega y Gasset. Con su raciovitalismo orientado, no casualmente, hacia la reforma de la sociedad a través de un empeño intelectual, tal como se desarrolla en

⁴⁴ Así sintetiza los rasgos fundamentales de tal institución V. Cacho Viu, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp.156-157. Cacho Viu subraya también los escasos resultados obtenidos a nivel social, extrauniversitario: “el cambio desencadenado entre las minorías cultas no tuvo su debido correlato en una acción educadora masiva, hecha imposible por la impermeabilidad del mundo oficial y aun de amplios sectores sedicentemente tradicionales; monopolizador aquel, el Estado, de una enseñanza universitaria y, con el tiempo, de cuotas crecientemente importantes de la elemental obligatoria, y fuertemente implantados éstos, con pedagogías ya andadas a retirar, en los estudios secundarios”. *Ibidem*, p. 58. Sin embargo, contra esta tesis, hay que destacar que desde el punto de vista cuantitativo tal institución contribuyó sin duda alguna a promover una reforma democratizadora de la educación, promocionando una mayor alfabetización de gran parte de la población anteriormente no escolarizada. Cf. en particular C.E. Nuñez, “Educación”, en A. Carreras e X. Tafunell (eds.), *Estadísticas Históricas de España: siglos XIX-XX, vol. 1*, Bilbao, Editorial Nerea, pp.155-244, 2005. Para una discusión de este aspecto cf. también P. Scotton, “Educazione alla vita politica. Individuo e società nel pensiero di Ortega y Gasset a partire dalle Meditazioni del Quijote (1914)”, en *History of Education and Children's Literature*, IX, 2: 603-622, 2014.

⁴⁵ Cf. sobre este asunto en particular M. Samaniego Boneu, *La política educativa de la segunda república durante el bienio azañista*, Madrid CSIC, 1977, en particular p. 141 y p. 350-355; M. Puelles Benítez, *Historia de la Educación en España, Tomo III; De la Restauración a la II República*, Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1989; y S. Taberner del Río, *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993, en particular pp. 15-22.

⁴⁶ Por el decreto ley del 11-4-1913. Sobre el decreto cf. en particular en *Diario de Sesiones del Congreso*, legislación 1914, vol. 501, n. 110, p. 3366, y pp. 3397-3398.

⁴⁷ S.A. Cañas López, “Vida y obra de Xavier Zubiri, Pedro Lain Entralgo e Ignacio Ellacuría”, en *Realidad*, 106, pp. 537-561, 2005.

⁴⁸ Sobre el intento modernizador de Silió cf. en particular J.M. Puyol Montero, *La autonomía universitaria en Madrid (1919-1922)*, Madrid, Dykinson, 2011.

sus escritos. Este es el contexto a partir del cual se entiende la peculiar valorización, antes de Ortega y luego de Granell, del papel social de las humanidades para hacer frente a situaciones de crisis. Esta voluntad se tradujo en la reforma de la Universidad Central promocionada por Marcelino Domingo durante la Segunda República⁴⁹, la cual a su vez sirvió de guía y encontró parcial acogida posteriormente en la *Ley de Bases de la Reforma Universitaria* promovida en 1933 por el Ministro de Educación Fernando de los Ríos⁵⁰.

La ruptura representada por la guerra civil determinó, por razones tanto materiales como intelectuales, un antes y un después en la historia de la filosofía española. Las humanidades pasaron de ser un instrumento de emancipación individual y colectiva a convertirse en un instrumento de control social y de imposición ideológica de una formación erudita. Lo más lejos del principio de economía que sustentaba el ideal de convivencia social propio de la reflexión pedagógica orteguiana⁵¹. En ese contexto, el parcial intento de replantear las mismas cuestiones y de volver a hacer de las humanidades el centro de un proyecto educativo y político crítico y reformador, tanto del ser humano como de la sociedad, quedó truncado, y también el *Instituto de Humanidades* creado por Ortega y Gasset a su vuelta en España (1948-1950), no encontró las bases sociales e intelectuales mínimas y necesarias para poder alcanzar sus ambiciosos objetivos⁵². No se daban, como al contrario se dieron antes, las concretas posibilidades para que fructificara un diálogo crítico sobre el papel de la filosofía en la sociedad, para que fuese aceptada la idea de un ser humano privado de un substrato metafísico y creador de su propia historia y de su futuro, capaz de hacerse

⁴⁹ Se trataba de una reforma que dejaba al alumnado mucha más libertad, según las sugerencias que provenían en aquel entonces desde la misma universidad a través de las voces de sus más destacados representantes: “El Ministro reconoce a los alumnos el derecho a formular los planes de examen de Licenciatura o de Certificado, previa la aprobación por la Facultad del que aquéllos hayan formado. Tomando como base cualquiera de los tipos señalados en este Decreto, el alumno podrá introducir en él los cambios que estima oportunos, con tal de que el número de materias, el de las pruebas y la relativa dificultad del conjunto sean apreciados por la Facultad como equivalentes a los del certificado cuya modificación se proponga”. *Gaceta de Madrid*, n. 259, 16 septiembre 1931, p. 1849.

⁵⁰ Se trató de una serie de reformas que causaron un gran malestar en los sectores tradicionalistas, los cuales luego alimentaron una violenta retórica en contra del cambio pedagógico iniciado durante la segunda república. Véase en particular, como ejemplo, R. Calvo Serer, “La significación cultural de Menéndez Pelayo y la «historia de su fama»”, en *Arbor*, 1951, pp. 321-322: “Son esos enemigos los que dirigen la cultura española y orientan el sentido de nuestra vida intelectual por cauces extranjerizantes. Y hasta la restauración intelectual comenzada en 1931, sus discípulos, amigos y continuadores [de Menéndez Pelayo] no consiguieron romper esa atmósfera antinacional. [...] La idea rutinaria de lo español ha sido influida, a lo largo de los últimos cuarenta años, entre otros, por los siguientes escritores: Azorín y Ramiro de Maeztu, Ortega y Gasset, Gabriel Alomar, Luis Araquistain, Manuel Azaña, Salvador de Madariaga, Luis de Zulueta y Fernando de los Ríos. Esta es la corriente ideológica que caja en la «República de los profesores» de 1931”.

⁵¹ “El principio de economía no sugiere sólo que es menester economizar, ahorrar en las materias enseñadas, sino que implica también esto: en la organización de la enseñanza superior, en la construcción de la Universidad, hay que partir del estudiante, no del saber ni del profesor. La Universidad tiene que ser la proyección institucional del estudiante, cuyas dimensiones esenciales son: una, lo que él es: escasez de su facultad adquisitiva de saber; otra, lo que él necesita saber para vivir” J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, op.cit.*, IV, p. 548.

⁵² Las distintas razones, materiales y espirituales, para el fracaso del Instituto ha intentado explicarlas J. Marías, *Ortega II. Las trayectorias*, Madrid, Alianza, 1983. Por su parte, el mismo Ortega hablando con su discípulo reconocía que: “Lo que quieren que haga es que dé conferencias o lecciones y que ellos estén sentados escuchándome. Y nada más. Cuando yo le decía que no se puede estar empezando siempre por mi parte y que si los demás –por ejemplo, aunque solo como ejemplo, los jóvenes– no hacían algo por su parte, no era posible que se lograra nada. [...] No habían respondido los jóvenes en la forma y medida necesarias para que representasen una fuerza activamente fértil”. Cf. *Carta de Ortega a Marías*, 26-VI-1952, en *Archivo José Ortega y Gasset*, CD-M/ 58.

cuestión de las normas sociales impuestas de forma aleatoria y sin una real justificación vital. La nueva escolástica académica, marcada por la vuelta al tradicionalismo católico promovido por grupos como el *Opus Dei* o la *Asociación Católica Nacional de Propagandistas* dejó España al margen del debate filosófico internacional y profundamente vinculada a una rígida ortodoxia⁵³.

La mayor libertad e independencia intelectual de la que Granell gozó en Venezuela le permitieron desde luego desarrollar su antropología y su humanismo en continuidad con la tradición orteguiana sin tener que pasar por una continua censura. Y al mismo tiempo le fue posible avanzar hacia una dirección radicalmente distinta a la que la herencia filosófica orteguiana experimentó en la península ibérica. En síntesis, Venezuela sirvió a Granell como refugio y como mirador privilegiado desde el cual poder indagar con autonomía y libertad cuestiones que, de otra forma, le habría sido imposible profundizar adecuadamente si se hubiese quedado en España.

(§4) La relación entre Granell y Venezuela no se reduce meramente a una cuestión de oportunismo. La experiencia personal de la emigración vivida por Granell le llevó en más de una ocasión a reflexionar a fondo sobre la naturaleza de este diálogo entre las dos culturas. Un diálogo del cual él mismo era el principal protagonista. Significativamente su propia ethología se desarrolla, de hecho, en constante diálogo crítico con esta preocupación vital que caracterizó su propia existencia. La perspectiva latinoamericana, en el caso de Granell, constituye por lo tanto un elemento fundante de su propia filosofía⁵⁴.

La reflexión de Granell acerca de la relación entre España y Venezuela puede ser estudiada en particular a través de un ejemplo paradigmático que constituye también un lugar interesante para sondear la validez de su perspectiva ethológica, es decir su ensayo titulado *Charla con el último criollo*.

Se trata de una ponencia que Granell presentó en la *Sociedad Venezolana de Filosofía* en 1965, invitado por el entonces presidente Mayz Vallenilla. Granell comienza su charla con una pregunta significativa para hacerse cuestión de la relación entre los dos continentes y de las más recurrentes preocupaciones filosóficas que los caracterizan: “¿Hay, en efecto y de veras, una influencia del *ethos* español en el venezolano?”⁵⁵. Ya se ha explicado el significado de la palabra “ethos” en la perspectiva de Granell, una palabra que va mucho más allá de los confines geopolíticos

⁵³ Sobre el carácter dogmático de la nueva filosofía franquista en relación a un concreto caso de estudio, es decir las interpretaciones de la herencia de J. L. Vives en la cultura ibérica, véase en particular P. Scotton, *Filosofar a la altura y a la basura de los tiempos. Ortega y Gasset y la cuestión universitaria*, en AA.VV., *Miradas intersubjetivas en la filosofía actual. Actas XXI Congrès Valencià de Filosofia*, Valencia, Universitat de Valencia, 2017, pp. 3-20.

⁵⁴ M. Granell, *Del pensar venezolano*, Caracas, Catana, 1967, p. 4: “Si algún valor tuvieran estas páginas, será sin duda el de su peculiar perspectiva. Trátase de un español que –ya entrado en años y cargando su *ethos* de origen– llega a Venezuela, vive aquí por más de tres lustros, decide morir en la tierra donde se formaron sus hijas, donde nacen sus nietos. Si el nacer viene del azar –«nacíronme en Zamora», gruñía el asturiano *Clarín*– aprieta en la ocasión y plaza de la muerte una enorme voluntad de vida. La mía se ha jugado a la carta venezolana”. Más adelante, en éste mismo texto (pp. 61-62), Granell reconoce que el momento en el que por primera vez pensó a algo parecido a una ethología fue en ocasión de una charla sobre la psicología venezolana, recién llegado a este país. Por primera vez en aquella ocasión vislumbró la posibilidad de separar el *ethos* de la idea de nación, conectándola con el substrato ontológico propio del ser humano, y sus relaciones de creencias, valores y categorías histórico-trascendentales.

⁵⁵ M. Granell, *Del pensar venezolano*, *op.cit.*, p. 60.

nacionales para hacerse cuestión del substrato ontológico mismo del ser humano y de la comunidad política.

En razón de su definición de ética se entiende así claramente la doble faz de la cuestión que se pone. Ésta se pregunta desde luego tanto por el ser del hombre individual y por su relación con el entorno, como por el conjunto de valores sociales, culturales, políticos que dan forma a los dos mundos, en este caso específico el español y el venezolano. La vida política es así un reflejo de la vida personal, y tal como ésta, se va haciendo y cambiando en el tiempo. Por esta razón, un pueblo, una nación, será a la par del hombre un proyecto dinámico.

Pues la respuesta que Granell ofrece a esta pregunta inicial es que más bien que una influencia entre España y Venezuela habría habido y seguiría produciéndose una *des-influencia*, muy relevante tanto en la historia como en el presente del pueblo venezolano⁵⁶.

Para entender este asunto Granell desarrolla en primer lugar una perspectiva genealógica que remonta al origen histórico de esta relación de des-influencia en ocasión de los primeros contactos entre el *ethos* español y el venezolano durante la época colonial. La realidad colonial es extremadamente interesante para Granell en cuanto dotada de un valor paradigmático. De hecho la filosofía misma se originó de la situación novedosa representada por las colonias griegas⁵⁷. Y este surgimiento se debe en primer lugar al hecho que el colono es un hombre que tiene que inventar una nueva forma de ser, un hombre al que no le sirve el antiguo *ethos* que traía de lejos, y que por esta razón no se sustenta sobre un terreno firme, sino sobre la quiebra de una cultura anterior que no le pertenece, y que tampoco le ofrece recursos útiles en su experiencia vital cotidiana. Se siente incómodo y tiene que construir una nueva casa donde habitar de forma satisfactoria. Experimenta así la infelicidad del desterrado en un grado máximo, pero al mismo tiempo no puede quedarse en esta condición de inactividad, sino que por su propia índole está llamado a construir nuevos recursos y fundar un nuevo conjunto axiológico y categorial que tenga sentido, en primera instancia, para él: “El colono está condenado a un quehacer mucho más grave y radical que el decidir. Para defender su vida, sólo le queda el recurso supremo, el de crear”⁵⁸.

El aquí del colono, en parte producto de su tierra de origen, choca por lo tanto con el ahí venezolano, novedoso, en el que se siente incómodo. Se enfrenta violentamente a una realidad que le es ajena. De cara a esta dificultad el colono vive en un vacío que intenta llenar de sentido, y lo hace a través de la confrontación con lo que tenía en cuanto hombre europeo. Esto implica la dinámica de des-influencia, es decir la negación de la utilidad de lo que antes eran recursos y ahora es una carga. Implica poner en cuestión su propia cultura, casi ponerse en contra de ella para construir una nueva realidad auténtica que se proyecta desde sí mismo, no desde fuera. El colono, por lo tanto, rechaza su pertenecer al mundo español, afirmando su negación, la no España, como elemento positivo. Se trata de un proceso comenzado por el colono y que se lleva a cabo de forma más evidente y destructora en el criollo. Éste no posee alguna herencia vigente en su recuerdo y en su biografía, algo que al contrario tenía el colono; ya ha pasado por tal negación, y al mismo tiempo haciéndolo ha negado

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 65: “La filosofía, ese giro fecundo en la evolución del espíritu humano –y del cual han brotado las ciencias todas y sus técnicas respectivas– nació precisamente en las colonias griegas, bajo condición colonial”.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 69.

también el *ethos* de partida de sus propios padres. Se ha puesto contra todos y en una lucha sin descanso, nervioso, para crear mundos posibles que, sin embargo, sólo es capaz de imaginar de forma utópica sin tener los recursos materiales para realizarlos prácticamente⁵⁹.

Las dificultades del criollo, sin embargo, no terminan aquí, pues el criollo vive lo que Granell define como un “drama ontológico” en cuanto para afirmarse, para independizarse de veras, se niega a sí mismo. La dramaticidad de tal situación es debida al hecho de que al criollo le es necesario tener un *ethos*, una tradición en la cual demorar. Al fin y al cabo es hijo del antropocentrismo de la Europa moderna, y tiene conciencia de su tener que realizarse en el mundo⁶⁰. Frente a esta dificultad de crear un nuevo sentido, un nuevo *ethos-morada* radicalmente distinto a lo del hombre europeo, el ser humano venezolano ha desarrollado a lo largo de su historia filogenética una capacidad distinta al español. De hecho, podía realizar esta tarea constructora de dos formas distintas. Por una parte, lo que podía hacer era intentar reconstruir su pasado, el cual sin embargo había negado y que había perdido vigencia y significado dentro de su vida. En primera instancia podría haberse aventurado en una construcción totalmente artificial de una realidad anterior, imitando la realidad española. Sin embargo, el efecto habría sido negativo. Se habría producido un círculo vicioso que habría llevado a la imposibilidad de construir un auténtico *ethos* venezolano, utilizando de forma distorsionada una herencia que no sirve. Dice Granell: “Cuando el pasado pierde presencia, se le substituye con el pedigree. Sólo que nada revive de veras en el tiempo. El pasado imperfecto únicamente existe para quien lo haya vivido; para el resto, es pasado absoluto”⁶¹. El criollo que vive una vida afortunada como heredero piensa ser revolucionario, y en realidad es un conservador de antigüedades inútiles.

Sin embargo, al colono se dan dos posibilidades. Y esto en cuanto hay dos maneras de vivir con felicidad, según Granell: la que se obtiene a través del regalo, y la que se consigue por medio del logro⁶². Pues bien, si la primera no es viable con sentido auténtico para el hombre venezolano, entonces lo que es necesario es pasar a esta segunda forma. Esto implica salir del círculo vicioso que condena al criollo en cuanto heredero, y situarse en la posición del último criollo que sale una vez por toda de esta lógica cerrada. Con el paso de la historia el círculo de repeticiones ha venido ganando grosor en virtud de una serie de espirales que han dotado al hombre venezolano de una herencia en perenne confrontación con la realidad española. Sin embargo, dice Granell, ha llegado la hora de “dejar España tranquila”⁶³. Esto signifi-

⁵⁹ *Ibidem*, p. 76: “Lo peligroso del futurizar americano procede de su posible desenfreno. El futurizar europeo lucha contra resistencias, carga cierto contrapeso que puede precisarse así: por su contenido, tradición”.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 77: “La tercera nota [...] consiste en cierta lucidez casi anormal de dicha situación, al cual produce un fenómeno algo azorante, que resumiré de momento con el vocablo –no enteramente exacto– de *autoconciencia* [...] La autoconciencia de este heredero de colonos tiende a deslizarse, por una de sus vertientes, al futuro. Más que un mirar y ver en la presencia de sí –una *inspectio*– anhela escudriñarse por la promesa de destino, por la exterior capa del tiempo – una *exspectio*”.

⁶¹ *Ibidem*, p. 80.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ En un comentario al texto sucesivo a la charla Granell sintió la necesidad de profundizar más sobre este controvertido *slogan* que había creado en la ocasión anterior: “España ya está lejos, al margen –dicho sea, con significación más plena que la geográfica. Cuando el criollo la mienta, no piensa de hecho en ella, sólo siente cierta añoranza de su propio origen”. *Ibidem*, p. 92. El dejar a España tranquila implica por lo tanto algo mucho más radical, en un sentido antropológico y no político: es decir asumir el cargo de la in-existencia ontológica que caracteriza el ser humano en la construcción de su propio *ethos*. Algo que, según Granell, era y seguía siendo la tarea a conseguir por parte del pueblo venezolano.

ca que el *ethos* del pueblo venezolano ya puede contar con su propia experiencia histórica la cual a su vez se funda en toda la cultura occidental de la que está empapado.

Llegado a este punto, el riesgo del criollo es lo de proponer un desarrollo que rechaza la retroproyección en el mito para construir, al contrario, futuros meramente utópicos. Entonces, para el pueblo venezolano, nos dice Granell, se trata de evitar esta imaginación que no lleva a nada y de empujar de forma ordenada hacia una reforma capaz de construir un futuro real. Una reforma que tenga un valor universal en su realización. Esto es lo que significan las palabras de Granell, según el cual el último criollo que es el hombre venezolano de su tiempo, vive: “En la morada enorme de toda la cultura occidental –esa misma que nació en Grecia, fluye por el medioevo y la modernidad, salta al Atlántico. Desde esa rica y vigorosa patria de lo humano ha de alzarse, para su buen cimiento, la particularísima patria venezolana. En ruda tarea cotidiana, claro está”⁶⁴. Se trata de salir del círculo tanto del aquí entendido como zona de confort, como del ahí como algo dado. Un círculo cerrado que es propio de la relación perspectiva entre España y América según la idea de un pensamiento iberoamericano autorreferencial.

Frente a esta situación hay que ir más allá para pensar en un *alli-vocado*, como lo llama Granell. Es decir, para pasar a la acción, a la construcción de una nueva realidad política y social sustentada en una nueva valorización del papel creador del hombre, como un nuevo Prometeo, hay que apuntar hacia una perspectiva internacionalista y global capaz de forjar una nueva humanidad responsable de sí misma. Según sus propias palabras: “En este reconstruir su morada queda bien al aire el valor creador del *hombre histórico*, quien sabe ciertamente *futurizar y realizar* luego su propio *proyecto de ser*, su humanitas –para decirlo a la manera de mi tesis sobre «El humanismo como responsabilidad»⁶⁵.

El análisis de esta *Charla* demuestra así de forma paradigmática como la relación con Venezuela determinó en buena medida la dirección tomada por el pensamiento de Granell. En particular permite entender el sentido de su humanismo radical, defendido con especial vigor en todos sus escritos filosóficos como único recurso viable para la reforma de la vida política.

(§5) De hecho es justo en esta reforma del humanismo que se encuentra la contribución más original y apasionada de Granell: una reflexión pedagógica que aborda el problema de la función política y social de la educación a un nivel más amplio y complejo de lo que había caracterizado la filosofía orteguiana. Si, por una parte, Granell no nos proporciona recetas políticas concretas para la construcción de este futuro humanizado –ni avanza propuestas normativas en un sentido estricto–, por otra parte, su reflexión tiene evidentes repercusiones prácticas. Y esto en cuanto Granell concibe este deber humanizador de la sociedad como una tarea a realizar concretamente, y piensa que sólo puede llevarse a cabo a través de una reforma educativa. A través de la reforma de las humanidades, las cuales nunca son algo adquirido, fijo y estable; sino algo en continua construcción, y algo que da sentido a la oposición y al enfrentamiento vital que caracteriza al ser humano en su lucha para definirse. Se trata, en resumida cuenta, de una educación que se refleja en la estructura social no como conservación, sino como cambio; no como tradición sino como innovación. En este contexto la

⁶⁴ *Ibidem*, p. 83.

⁶⁵ M. Granell, *El etymon de la ethología*, en *El humanismo como responsabilidad*, *op.cit.*, pp. 81-82.

construcción y la transmisión de las humanidades tienen tanto una evidente función política, en el sentido de construcción de una intensa forma de civismo⁶⁶.

Granell se coloca desde luego dentro del debate en curso en las décadas de los cincuenta y sesenta en Venezuela acerca de la reforma de la educación secundaria e universitaria. En la primera, en particular, Granell individúa el lugar donde sentar las bases para una humanidad responsable de su destino, algo muy a menudo olvidado: “Lo de veras importante al caso es que, al sesgo de aprender, ese aprendiz de todo y nada –tal es el liceísta– *ha ido formando su espíritu* –deformándolo, quizá– sin ayuda, *al albur, por iniciativa propia*. Es increíble nuestra irresponsabilidad en lo vertebral y básico de la misión educativa”⁶⁷.

Para cambiar esta condición problemática, Granell ofrece seis consejos: 1) eliminar de los currículos lo que ha sido superado por el progreso científico; 2) abreviar la explicación de lo importante pero no vigente en la actualidad científica; 3) reducir los temas para permitir su asimilación por parte del alumnado; 4) limitar la tratamiento de estos temas a las ideas principales; 5) vincular estas ideas a la vida concreta de los alumnos; 6) favorecer el aprendizaje a través de actividades prácticas y dinámicas, asociadas a la tratamiento de los temas⁶⁸. Se trata, evidentemente, de una radicalización del principio de economía orteguiano, al cual Granell añade un matiz más pragmático, apostando por una metodología de aprendizaje intuitiva, práctica, dinámica y participativa, según la lección de Giner de los Ríos⁶⁹. Algo que convierte el docente –en todos los niveles escolares– en un formador de hombres y ciudadanos, no en un simple informador y examinador⁷⁰.

De aquí se entiende el lugar eminentemente político de la educación humanística en la obra de Granell: sólo a partir de una reforma sustantiva de la educación es posible reformar el *ethos-morada* que caracteriza la vida individual y colectiva de las personas y de la sociedad. Según sus mismas palabras: “Educar es llevar a la *nostrotridad* de base. Con ello se establece la previa comunicación espiritual, que tornará hacedera la enseñanza”⁷¹. Hacedera en cuanto abre a la continua creación, siempre diferente, de sentido. Ésta es la tarea propia del ser humano en cuanto ser responsable de su vida, tanto personal como colectiva: un constante y arriesgado camino hacia el perfeccionamiento.

Las implicaciones políticas de esta concepción de la educación superior y universitaria como instrumento para formar al hombre virtuoso se repercuten claramente en la esfera pública. Claramente la educación se convierte en el principal instrumento para conseguir una nueva *areté* democrática que no acepta la naturaleza de la igualdad como principio y fin de la vida política, sino que apuesta para un perfeccionamiento de los individuos y de esta manera de la misma sociedad. Granell quiere así evitar lo que denomina como la “curiosa paradoja actual: democrática de nombre –todos tiene derecho a la palabra– individualista de hecho –nadie escucha a los otros, se habla como loro en jaula”⁷². La verdadera virtud democrática consiste según

⁶⁶ M. Granell, *Reflexiones para una reforma educacional*, en *Del pensar venezolano, op.cit.*, p. 220: “La educación no empieza ni termina en las aulas, sale a la plaza pública, penetra en las conciencias de todos”.

⁶⁷ *Ibidem*, p.218.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 221-222.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 223-225.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 230.

⁷¹ *Ibidem*, p. 242.

⁷² *Ibidem*, p. 289.

Granell en educar a través de una pedagogía del diálogo que no se preocupa por vencer su adversario, sino por “convencer y convencerse, descubriendo o patentizando la realidad misma. Un noble dialogante siente el más alto placer intelectual incluso en la amargura de la derrota, si implicase auténtico descubrimiento”⁷³. Se trata de expresar libremente, y sin embargo de forma disciplinada y respetuosa, las propias ideas, con el fin de comprenderse a sí mismos y a los demás, en cuanto hombres y mujeres que viven una *nostridad* en común que ningún exclusivismo nacionalista o partidario puede nunca suprimir en su ontológica radicalidad.

En conclusión, la relevancia de Granell en la actualidad es evidente. En primer lugar, en cuanto toda su filosofía habla de tiempos de cambio y de crisis. Y nos revela que el cambio no es algo que sobreviene, no es algo que amenaza. De hecho, la vida misma, individual y colectiva, es cambio. Ésta es la condición propia del humano existir, y no hay nada trágico más allá de la incapacidad de darse cuenta de tal realidad, y pretender actuar como si no fuera así.

Desde el punto de vista histórico, la reflexión de Granell demuestra también cómo las ideas pedagógicas desarrollada en España no han pasado por el Atlántico sin tener cambios y sin fundarse en la realidad que encontraron, y que consecuentemente también las ideas políticas que motivaron y al mismo tiempo brotan de ellas han sufrido esta deformación –o mejor dicho re-estructuración– y la sufren constantemente. Consecuentemente, la antropología de Granell demuestra cómo la reflexión sobre lo humano, el humanismo y las humanidades todavía no ha acabado de tener sentido aún cuando se habla de post-humanismo. Y esto significa que las técnicas de la *ethología* que él empezó a trazar todavía siguen siendo un deber a realizar en la supuesta sociedad democrática del conocimiento.

Además, Granell contribuye a poner de relieve cómo la filosofía latinoamericana, en perspectiva, no puede reducirse a un diálogo entre dos realidades que se miran recíprocamente, es decir España y América. Nos demuestra que la filosofía que brota desde tal encuentro tiene más sentido cuando revela el drama ontológico vital desde la cual surge, y que habla con palabra comprensible a cualquiera. Granell constituye así un ejemplo que revela claramente cómo sería mucho más provechoso dejar al lado las perspectivas, y partiendo del hombre que vive en su aquí y ahora, trazar en un cielo abierto las trayectorias de un humanismo universal sin puntos de vista privilegiados.

⁷³ *Ibidem*, p. 291.

