

EUROPA Y ESPAÑA

Reflexiones en torno a José Ferrater Mora

Couceiro J.C. (ed.), *Europa ante sí misma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 131-154

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

Con motivo del nombramiento como Doctor *honoris causa* por la Universidad de Barcelona, en un momento dado de su discurso, José Ferrater Mora dijo lo siguiente a modo de sentencia: “Sólo la gente culturalmente débil, o insegura, será radicalmente incapaz de adaptarse, o al menos de abrirse, a otras culturas. Sólo la gente culturalmente insegura, o débil, olvidará su cultura propia”¹. El propio introductor del libro donde se citan estas palabras, Jordi Gracia, señala que pueden “servir de excelente síntesis de una doctrina ética, que fue intelectual y derivó en filosófica”. Y lo hace basándose en lo sostenido con anterioridad por él mismo a propósito de Ferrater Mora: “quiso añadir también que no hay valores universalizables que no procedan de una cultura particular: las formas de universalidad se alcanzan a partir de una cultura particular”, y aquello que merece ser llamado universal es aquello que puede ser valioso para otra cultura”². Era una manera de afirmar, con razón, que Ferrater huyó de cualquier concepción esencialista, fuera ésta particularista o generalista, para atenerse a la observación de la realidad y huir de palabras aparentemente cargadas de gran sentido.

Es en esta actitud donde encontramos un punto de vista tan interesante como desdramatizador en la aproximación a dos realidades geográficas que han tenido una difícil construcción en el imaginario colectivo español a lo largo de mucho tiempo. Pareciera que la imagen positiva de una hubiera dependido de la imagen negativa de la otra o que la modernidad europea hubiera necesitado reforzarse en España como rareza, o al menos de singularidad, dicho en el sentido de excepción, de la propia España. Vendría a constituir esta situación el eco de un planteamiento mal resuelto por encerrar fuertes contradicciones sostenidas por la conocida teoría de la decadencia porque, en verdad, eran varias teorías que coincidían en el diagnóstico final negativo, pero cada una de ellas atribuía a causas no sólo diferentes, según quien sostuviera esta posición, sino incluso contradictorias entre sí la posibilidad de superar la tal decadencia. Así pues, encontramos testimonios con finalidades bien diferentes pero coincidentes en ese juicio que provienen del clasicismo del XVIII, pongamos Montesquieu o el mismísimo Kant, o de aquel romanticismo alemán de neoconvertos cervantistas o, mejor dicho, de su famoso personaje en quien quisieron ver la personificación de ideales ahistóricos atribuibles a seres *geniales* si queremos decirlo en clave del referente romántico. No es raro pensar que *El Quijote* haya sido nuestra cara y nuestra cruz pues si bien la novela cervantina es una creación excepcional, no lo es menos que ha sido utilizada como “prueba” del supuesto quijotismo de los españoles. Las consecuencias no son menores si tenemos en cuenta que la modernidad filosófica ha consistido en construir un sistema

¹ FERRATER MORA, JOSÉ, *Solemne investidura de doctor honoris causa al professor Josep Ferrater Mora*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1988. Citado por GRACIA, JORDI, “Introducción a FERRATER MORA, JOSÉ, *Variaciones de un filósofo. Antología*, A Coruña, Edicions do Castro, 2005, p. 50.

² *Ib.*, p. 48

de pensamiento capaz de someter a la realidad con criterios racionales mientras el protagonista de la novela sólo podía pretender hacerlo desde su voluntad.

Es sabido que Ferrater Mora apenas escribió sobre la novela cervantina, a diferencia de otros exiliados como Gaos, Zambrano y, no digamos, Américo Castro. Tan sólo “El mundo de Cervantes y nuestro mundo”³, ya en unos años en que, significativamente, quienes salieron a la fuerza de España comenzaron a mirar el pasado de la España que dejaban atrás en clave española y no tanto en clave europea; es decir, que mientras en la década anterior a la guerra se planteaba lo que Europa había aportado a España o aquello en que nos diferenciábamos, después, ya en el exilio, se plantea lo que España ha aportado a Europa. Dicho de otra forma: mientras que en los años veinte -cuando Américo Castro escribe *El pensamiento de Cervantes* (1925) aún en España- hay una lectura de nuestra historia hecha desde la convicción de la superioridad europea, cuando escriben desde América lo hacen con una mirada de reciprocidad horizontal. Es este el tiempo de otras miradas. He calificado en otro lugar como “padeciente” la representada por María Zambrano; Gaos, por su parte, no se aparta de una mirada que constituya una razón de la realidad y aún de la razón de la salvación individual mientras que José Ferrater Mora proyecta una mirada amable aunque no menos comprometida. Todos ellos, y en eso lleva su propia razón Zambrano, que lo dice de sí misma, descubrieron España desde América y en este descubrimiento se incluye también otra mirada sobre Europa. La postura manifestada por Ortega y Gasset -no propiamente un exiliado aunque viviera parte de esos años fuera de España-, en su *De Europa Meditatio Quaedam* (1949) dista no poco del espíritu que guiaba sus escritos de juventud tanto en su juicio sobre España como sobre la misma Europa. Al redactar *Misión de la Universidad*⁴ a finales de los años veinte, ya tras la primera gran guerra, sus dos viajes a Argentina y su primer pequeño destierro interior de la universidad, al verse obligado a emigrar a los teatros madrileños para dar sus clases, no dudó Ortega en sostener que “Europa es la inteligencia” en la medida en que esta es una “facultad maravillosa porque es la única que percibe su propia limitación”. Con anterioridad había expresado que Europa habría sido “frente a otras razas, tierras y tiempos” la que ha tenido la voluntad de “vivir de su inteligencia”. Sin embargo, casi veinte años después introduce la reflexión sobre el espíritu nacional e incluso el de la *polis* al considerar que el hombre europeo “ha vivido a la vez en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa pero más amplia, Europa; otra más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación o de las angostas comarcas”⁵. Con anterioridad había afirmado rotundamente y casi de manera profética que “la civilización europea duda a fondo de sí misma”⁶. Son los años en que Ortega escribe estas segundas reflexiones sobre Europa aproximadamente los mismos en que Ferrater, Zambrano y Gaos hacen lo propio. Y, si lo miramos desde el otro lado, coinciden con la primera edición de artículos recopilados de Ramiro de Maeztu bajo el mismo título que tendrán los libros de Ferrater: *España y Europa*⁷, donde se pueden apreciar las profundas diferencias que

³ *La Torre*, 3, 1953, pp. 127-133. De este artículo hay dos versiones corregidas en forma de capítulos de sendos libros, *Cuestiones disputadas*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, pp. 75-80; y en *Obras Selectas*, II, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 221-224.

⁴ ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Meditación de la Universidad*, Madrid, Revista de Occidente, 1930. Hay una reciente edición con prólogo MUÑOZ, JACOBO, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007

⁵ ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *De Europa Meditatio Quaedam*, O.C., IX, Madrid, Revista de Occidente, 1983, p. 258

⁶ *Ib.*, p. 251.

⁷ MAEZTU, RAMIRO DE, *España y Europa*, Madrid, Espasa Calpe, Col Austral, 1947

para entonces ya estaban bien marcadas, sobre todo en los artículos publicados por Maeztu en los años veinte y treinta, a partir de su libro *La crisis del humanismo* (1916)⁸.

Así pues, entre los años cuarenta y los sesenta se produce una amplia reflexión sobre Europa, sobre España y Europa para ser más precisos, como era casi obligado dadas las circunstancias. Y se van entrelazando las reflexiones sobre una y otra realidad desde posiciones bien diferenciadas como es lógico. Es en ese contexto, en el que pasa por las cabezas de los exiliados toda la historia de España desde el recuerdo de sus estudios de juventud caldeado ahora por las experiencias recientes que irán dejando otros posos a medida que finalice la segunda gran guerra y se sepan las intenciones de las naciones europeas –ya no propiamente Europa como realidad precedente a las mismas en el sentido apuntado por Ortega- respecto del régimen instaurado por los triunfadores de la guerra civil. Así, mientras los escritos de Maeztu rezumaban una cierta desesperación al comprobar la distancia entre la realidad y los ideales que suponía de referencia, no he visto en los escritores del exilio ese grado de desesperanza y menos en Ferrater.

Podemos comprobarlo en las breves páginas, escritas sobre el gran libro cervantino y su protagonista a mitad de camino de los dos textos que deseamos comentar y que nos resultan muy atractivas e interesantes porque nos ofrecen claves para entender la reflexión que sobre Europa y España realizó entre 1943 y 1963. Y, sobre todo, porque este grupo de pensadores mantuvo siempre el puente abierto como mediación de un flujo de pensamiento de doble sentido, es decir, no antitético entre España y Europa. Tanto en Ferrater como en la propia Zambrano esta posición es muy evidente y considero que bien lúcida al no contraponer el problema de una de las partes a la otra, si no que su posición se construye, sobre la convicción de que se trataba de dos partes de un mismo problema. En Zambrano esa reflexión se centrará en las relaciones entre razón y religión y en la constatación de que ambas han ocupado más lugar del que las debería corresponder. En el caso español habría sido la religión; en el europeo, la razón. La solución ha de venir del reequilibrio que corrija el absolutismo teocrático de un lado y el absolutismo de la Razón-Estado del otro. Unamuno habría sido quien, para Zambrano, tuvo la honestidad de plantear el problema del lugar que, en España y en Europa, debiera haber correspondido a la religión en relación con la razón misma. De esta reflexión ella se siente deudora⁹.

Se trata de un punto de vista bien interesante porque corrige algunas mitificaciones que con anterioridad se habían construido y lo mismo podemos decir de las que se gestaron posteriormente. En este segundo caso se debió a que todo un eslabón histórico le faltó a buena parte de la generación de filósofos españoles de la transición democrática, la llamada de los “filósofos jóvenes” quienes comenzaron sus “convivencias”, después “encuentros”, tras 1973. La etapa precedente se había alimentado de una brillante simplificación, que era preciso corregir y así lo hicieron al menos parcialmente, contenida en la expresión con que Ortega terminó su famosa conferencia en Bilbao, en 1910: “Regeneración es inseparable de europeización; por eso apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó en la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de

⁸ Edición de GONZÁLEZ CUEVAS, PEDRO, Madrid, Ed. Almar. Biblioteca del pensamiento conservador, 2001.

⁹ Fue este el tema que tuve ocasión de abordar en el ciclo de conferencias que bajo el título “Primeros Encuentros Paneuropeos” organizaron los profesores José Luis Tasset y Juan Carlos Couceiro en la Facultad de Humanidades de El Ferrol durante la primavera de 2007. Con posterioridad traté este mismo tema en el V Congreso Internacional sobre la viuda y obra de María Zambrano, “Europa, sueño y verdad” que tuvo lugar en Vélez-Málaga los días 22 al 25 de abril de 2008

satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución”¹⁰.

José Ferrater Mora optó por situarse en el ámbito de la realidad cultural. Su punto de partida es similar al de Gaos: ver si entre ambos mundos, el de Cervantes y el nuestro, hay un puente o un abismo. Pero su mirada adopta una sensibilidad que no se aprecia en Gaos y es así porque mientras Gaos acentúa la dimensión histórica, Ferrater acentúa el valor de la literatura que reside en su capacidad de ser símbolo de lo humano, de la totalidad del hombre. Y esta función la llevaría a cabo en tres planos: la de su propia vida, es decir, la historia-realidad; a través de la que quiere ser, es decir, de los sueños (o ideales); y, finalmente, en el punto de tensión que se forma entre ambas concepciones. Zambrano había caído también en la cuenta de esta apreciación y lo dijo de otra manera cuando sostuvo que si bien el hombre apetece la verdad, vive realmente de la esperanza. La literatura nace, en verdad, de la necesidad de dar expresión a esa forma dual del ser humano, la indispensable dualidad de la vida humana que no necesita sólo de la descripción sino de las transformaciones o transfiguraciones que se llevan a cabo a través de los juegos de la manifestación y de la ocultación.

En otra cosa coincide Ferrater Mora con Zambrano: la llave de nuestro tiempo para vislumbrar el mundo de significaciones literarias es la Piedad. Mientras que en tiempos de Cervantes lo ideal y lo real convivían, lo que significa que, parafraseando el comienzo de *El Criticón*, podríamos afirmar que la vida consistiría en pedir perdón por el mero hecho de existir, previamente incluso a la adquisición de la esperanza; mas cuando esta se perdió, después de tenerla, habría llegado el tiempo en que fue necesaria la violencia. Nosotros seríamos ya hijos de ambos momentos: de aquel en que aún había esperanza y de este otro en que se perdió la piedad. Por ello es necesaria la literatura, porque ya no sólo basta el conocimiento sino que es preciso ocuparse de la salvación. Esto es lo que lleva a esta generación de exiliados a recuperar esa dimensión humana que pertenece o forma parte de esa tradición española que ha permanecido velada o que, incluso, ha estado situada en la disidencia. Como decíamos, Zambrano trata de recuperar la esperanza sintiendo la razón agónica –*La agonía de Europa o España, sueño y verdad*–; Ferrater, por su parte, lo hace remitiendo a esa dimensión de la literatura que podemos calificar de “ironía piadosa”, es decir, una ironía que no se burla ni violenta ni caricaturiza sino que transfigura, transforma a partir de los datos que nos hace llegar la experiencia.

Parecería que al hombre sólo le hubiera quedado la crueldad sin sentido –dos guerras europeas más la propia guerra civil española– salvo que fuéramos capaces de superar ese desgarramiento. En verdad no había otro medio para conseguirlo que la recuperación de la esperanza y eso exigía, por paradójico que pudiera parecer, luchar contra toda esperanza, como hacía Benigna, la protagonista galdosiana de *Misericordia*. De este empeño, aparentemente imposible, cada uno salió como mejor pudo y supo pero ninguno de los intelectuales exiliados dejó de intentarlo sino con el compromiso que se tradujo en modos de filosofar y estilos del pensar. La reflexión sobre Europa y España era inevitable en esta circunstancia y ya no podía hacerse sólo en los términos en que lo había planteado la generación de sus maestros, la de 1914, es decir, desde la contraposición que llevara a la incorporación de España a los valores europeos sin considerar los propios.

Esta otra generación, la de los nacidos entre el comienzo del siglo y 1912 en que nace Ferrater, trató de recomponer, en su reflexión, una realidad interdependiente cuya unidad había sido más sostenida por los sueños y el deseo que realizada políticamente a

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, “La pedagogía social como programa político”, O. C. I, Madrid, Revista de Occidente, 1983, p. 521.

lo largo de los siglos, y lo hicieron honestamente porque no aún no se había interrumpido esa vinculación con la tradición liberal del XIX, ni la que personificó Blanco White ni la que luego representaron los nacidos en los años cuarenta, tanto la conocida como segunda generación de krausistas, krausopositivistas o institucionistas, primer grupo de neokantianos (José del Perojo, Manuel de la Revilla), regeneracionistas como Costa, regionalistas más jóvenes como Senador o Anselmo Carretero, etc., como los grandes escritores que se reivindicaron en los años en torno a 1868, Pérez Galdós, Leopoldo Alas *Clarín*, entre otros, pues todos ellos dedicaron su vida y obra a pensar las realidades europea y española. Lo mismo harían los intelectuales del cambio de siglo que participaron activamente en el debate sobre el nuevo concierto de las naciones que se abrió con el siglo XX¹¹.

Este es el contexto en que debemos leer a aquellos modernistas si queremos hacerlo adecuadamente y no en otras claves espurias que sólo han servido para deformar su pensamiento. Bastaría, por ejemplo, leer el epistolario de Unamuno y los alemanes para darse cuenta de las simplezas que se han escrito en relación con el supuesto “españolismo” versus “europeísmo” de Unamuno y de una, a su vez, supuesta contraposición con Ortega¹². Estas secuencias de manual que hemos establecido para leer nuestra historia nos han sido francamente perturbadoras. Por ejemplo una muy frecuente ha sido la de considerar a Galdós españolista, a Unamuno casticista y a Ortega europeísta... y así sucesivamente, pero no se trata sino de simplificaciones nocivas. Aparte de que todos ellos, como cualquiera de nosotros, tuvieron su propia evolución, no es menos cierto que *Trafalgar* de Galdós es un sueño europeísta; que Unamuno mantuvo correspondencia con un sinnúmero de corresponsales europeos y americanos y conocía muy bien la cultura europea, aparte de sus traducciones pioneras y que a Ortega, además de la inteligencia europea... no dejaban de gustarle las corridas de toros. La realidad ha sido, pues, algo más compleja de cómo la hemos estudiado o de cómo nos la han enseñado.

En cierta manera creo que esta afirmación de Reyes Mate¹³ parece darnos algunas claves de lo que ha sucedido durante, al menos, un par de décadas: “No se ha parado mientes en reflexionar sobre el destino de los nacidos después de la guerra que salen a Europa en busca de lo que aquí no hay.” (...) “Quiero decir lo siguiente: se integraron tanto en el pensamiento que encontraron en las universidades francesas, alemanas o británicas que se incapacitaron para pensar la realidad inmediata española.” (...) “En el esfuerzo por liberarnos de la escolástica nos hacíamos dependientes de la buena filosofía europea.” Lo que no dice Reyes Mate es que en España no había habido sólo escolástica. Este era el problema: el de reducir la historia de España a la España de la posguerra. Ya sé que juzgar a toro pasado –usemos una metáfora taurina aunque no nos gusten las corridas de toros- es jugar con ventaja y un historiador no debe caer en esta tentación pero la realidad de la reflexión filosófica a propósito de España y Europa durante la primera transición, y con excepción de grupos minoritarios, ha sido esa. Sólo a partir de finales de los años noventa sectores dominantes de la Filosofía española comenzaron a “descubrir” que, además, de haber otras realidades, de las que se había hablado pero de manera bastante simple. Fue en 1998 cuando tuvo lugar el I Congreso Iberoamericano de Filosofía (Cáceres-Madrid, 21-26 de septiembre) y en 1999 (Instituto de Filosofía/Casa de América, Madrid, 17 de noviembre) cuando se celebró la Primera

¹¹ LITVAK, LILY, *Latinos y anglosajones: orígenes de una polémica*, Barcelona, Puvill, 1980

¹² UNAMUNO, MIGUEL DE, *Cartas de Alemania*. Edición de RIBAS, PEDRO Y HERMIDA, FERNANDO. Madrid, F.C. E., 2002.

¹³ REYES MATE, “Pensar en español aquí y ahora”, *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 734, 2008, pp. 979-988

Jornada bajo el título “Pensar en español”. En octubre de 2007 el Instituto de Filosofía, con fuerte apoyo institucional, organizó una quincena con ese mismo título. Sus ponencias están recogidas en el número de *Arbor* ya citado¹⁴.

Ha sido, pues, en fechas muy próximas a nosotros cuando se ha comenzado a superar esa forma contrapuesta de juzgar las tradiciones española y europea, mencionada más arriba que heredamos de las viejas polémicas sobre la ciencia española de finales del XVIII y del XIX entre tradicionalistas y liberales. A esa profunda dualidad se refería Diego Núñez en este texto de 1992: “A los tradicionalistas lo que de verdad les importaba era la defensa de las instituciones políticas del Antiguo Régimen, y de paso enfatizar con pretensiones de monopolio patriótico cómo en ellas podía tener una lista tan dilatada como fatua de grandes genios científicos. Es lástima contemplar al joven y primer Menéndez Pelayo deslizarse por semejantes derroteros en su *Inventario bibliográfico de la ciencia española*. Los liberales, por su parte, se dedicaron con parejo afán a descalificar globalmente ese pasado sin detenerse a estudiarlo con seriedad.” Las secuelas perversas de la citada polémica han afectado más de lo que se cree, a lo largo del siglo siguiente, a los juicios y prejuicios sobre nuestra historia científica y filosófica. La visión tradicionalista ha permanecido prácticamente inalterable, y en el ámbito progresista ha sido desgraciadamente muy habitual una actitud que podríamos considerar «ahistórica»: el empeño modernizador y europeizador no ha caminado unido a una debida valoración del pasado. Muchos autores con propósito de relevancia han tratado de erigirse como la voz que clama en el desierto, como si quisieran convencernos de que en cada gesto, en cada obra suya, estaban inaugurando la historia cultural de España tras un vacío insostenible. No deja de ser una postura que, además de injusta con los esfuerzos renovadores pretéritos, socava la propia historicidad de nuestro desarrollo intelectual. Fruto ocasional de esa misma actitud lo constituye el snobismo frívolo y pedante, que se mueve entre el menosprecio de lo propio y el papanatismo ante lo foráneo. A menudo se olvida que los países con los que se quiere mimetizar mecánicamente han dado lecciones magníficas de cómo conciliar el pasado con el presente, la tradición fecunda con el progreso”¹⁵. Más interesante, si cabe, esta reflexión ya que el propio Diego Núñez pertenece a quienes iniciaron su vida profesional a comienzos de los años setenta, próximo a 1976, año en que se publicó el *Diccionario de Filosofía Contemporánea* dirigido por Miguel Ángel Quintanilla¹⁶ y que se presentaba como referencia de la “gestación y progresiva consolidación de una nueva filosofía” y como la “primera obra colectiva de la nueva filosofía española”. Precisamente al año siguiente, 1977, vería la luz el primer número de *Llull. Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Ciencia*. Más tarde pasaría a llamarse *Revista* y junto a la denominación “de la Ciencia” incluyó también de “la Técnica”. Este grupo de historiadores de la ciencia ha contribuido decisivamente a modificar algunos de los tópicos más arraigados a los que se refería Diego Núñez¹⁷.

En realidad, al igual que sucediera a los exiliados que descubrieron América al arribar del Sinaia o de cualquiera de aquellos barcos fletados por Cárdenas, ahora sin el aparato de la España Imperial, sucedió a los americanos, a su vez, descubrieran en ellos

¹⁴ Las anteriores están recogidas en *Isegoría*, 19, diciembre 1998; y en *Revista de Occidente*, 233, octubre 2000

¹⁵ Se trata del editorial, pp. 1-2, del *Boletín de la Asociación de Hispanismo Filosófico* (1992) que lógicamente no lleva firma. Mas en ese año el Presidente de la misma era el profesor Diego Núñez. Puede consultarse en www.ahf-filosofia.es

¹⁶ Salamanca, Sígueme, 1976

¹⁷ MORA GARCÍA, JOSÉ LUIS, “Filosofía y Ciencia en *Llull*. Revista de la sociedad española de historia de las ciencias y de las técnicas” (ponencia presentada en XVI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Universidad de Salamanca, septiembre, 2008; en prensa)

a una España que, efectivamente, no era la Imperial. A partir de finales de los años ochenta, al celebrarse el cincuentenario del final de la guerra civil y del exilio de 1939, se desarrolló un descubrimiento, que se ha ido completando en los años siguientes, en el ámbito de la filosofía española, muy opaca hasta entonces para saber mirar hacia la América de habla hispana. Se ha completado así el cierre de un círculo de relaciones que hubiera parecido imposible pocos años atrás pero que, afortunadamente, nos está permitiendo tener una perspectiva nueva muy beneficiosa. Es una nueva forma de mirar que corrige viejos errores producidos por una mirada miope. En estos veinte años no sólo se ha producido un empuje muy fuerte en la recepción de toda esta obra, casi desconocida por tan largo tiempo¹⁸, sino que su lectura –ese eslabón perdido para la generación de los nacidos tras la guerra civil- está conduciendo a una revisión de la imagen de Europa y de su valoración filosófica, al tiempo que conduce al “descubrimiento” filosófico de América y a la reconstrucción de la propia historia filosófica de España. Y las tres realidades forman parte, como decíamos anteriormente, de una misma unidad.

Vivimos un tiempo interesante -afortunadamente no trágico como el que llevó a nuestros exiliados a hacerse la pregunta por España y Europa-, pero que sí está mostrando el inicio de una fase nueva en la construcción de la razón, o dicho en palabras de Zambrano, de un nuevo uso de la razón. Sus palabras textuales son éstas:

“un nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad. El carácter de absoluto atribuido a la razón y atribuido al ser es lo que realmente está en crisis, y la cuestión es encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo” (...) “acercar, en suma, el entendimiento a la vida, pero a la vida humana en su total integridad, para lo cual es menester una nueva y decisiva reforma del entendimiento humano o de la razón, que ponga a la razón a la altura histórica de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo”¹⁹.

Siempre me ha parecido de extrema lucidez esta propuesta por varios motivos. Primero, porque hay una apuesta decidida por la razón frente a cualquier otra tentación. Pocas dudas quedan acerca de lo que ha significado para la humanidad la construcción racional de la tradición europea, desde Grecia hasta la Modernidad, mediante las sucesivas refundaciones. Pero no es menos cierto que ese modelo ha dado, en periodos determinados, en un “carácter absoluto” que ha terminado por cegar a la propia razón. Cuando Sebrelí habla del olvido de la razón²⁰ se está refiriendo expresamente a la razón que se ha olvidado del ser humano y se ha convertido en una razón “ordenancista”, mediatizadora, constructora de un aparato epistemológico burocrático, intermedio entre la vida y el propio hombre que amenazaba con negar a ambos. El repaso que el autor argentino hace por los distintos antihumanismos que han regido la filosofía de la parte central del siglo XX es muy esclarecedor a este respecto.

¹⁸ No es el objeto de este trabajo hablar de la recepción de la obra de los exiliados. Pero para hacer justicia habría que citar algunas antecedentes que fueron apenas atendido en su momento. Habría que recordar el papel de la revista *Ínsula* (Madrid, 1946) donde había muchas referencias a los escritores de la España del otro lado; y donde se daba cuenta de la presencia de Ferrater Mora y de otros en España, frecuente a partir de los años sesenta. Lo mismo dígame del libro de Abellán, *Filosofía española en América*, 1966, apenas distribuido en su momento, et. etc.

¹⁹ ZAMBRANO, MARÍA, “La reforma del entendimiento”, en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Ed. de MORENO, JESÚS. Madrid, Trotta, 1998, pp. 137-38

²⁰ SEBRELI, JUAN JOSÉ, *El olvido de la razón. Un recorrido crítico por la filosofía contemporánea*, Barcelona, Debate, 2007

Casi con seguridad el fuerte rebrote individualista, paralelo al proceso de globalización favorecido por el desarrollo rapidísimo de Internet que ha eliminado el pasado más próximo y la lejanía espacial convirtiéndolas en aquí y ahora, se ha debido al agotamiento de los modelos racionales exacerbados durante los años centrales del pasado siglo. La fragmentación era casi tan inevitable como necesario es mirarse al ombligo para confirmarse que uno existe. Algo así como Don Quijote ante la cueva de Montesinos cuando siente la necesidad de certificarse que era él mismo quien allí estaba y no un fantasma. Mas tampoco puede durar demasiado esta situación sin caer en el ensimismamiento, exceso contrario al que supusieron las defensas de entidades sobrehumanas, fueran ontológicas o religiosas, sociales o políticas como absolutos a los que debía supeditarse el ser humano negándole su dimensión humana y plural. Puede significar, sencillamente, la absolutización de la nada, es decir, de la pura forma, de los procedimientos o habilidades sin qué sepamos cuáles ni para qué, si bien esta pregunta no tiene por qué remitir a finalidad alguna de carácter extrahistórico para tener sentido. Es decir, habríamos recuperado al individuo al precio de negarle lo más sustancial: poder decidir sobre cuestiones que afectan decisivamente a su propia vida sin por ello ser penalizado.

Por eso se impone una recuperación del humanismo que suponga, y en esto nos sumamos a lo sostenido por Sebrelli, vincular al hombre al “conocimiento racional, la moral laica y el sistema político democrático que garantiza las libertades individuales y los derechos humanos, y se adscribe a una concepción universal y progresiva de la historia”²¹. Ahora bien, para estar seguros de lo que defendemos es preciso decir cómo se construye esa universalidad para no volver a vicios ya superados. La expresión zambrana de “relativismo positivo” se opone por igual a cualquier fundamentalismo dogmático y autoritario como al relativismo negativo, disolvente y nihilista. Es la apuesta por la necesidad que tienen los hombres “de relacionarse unos con los otros, de buscar los medios y crear instrumentos adecuados para satisfacer sus necesidades, reducir los sufrimientos y afrontar la finitud”²².

Hablamos, pues, de construir un modelo de racionalidad que elimine cualquier determinismo y confíe en la capacidad del sujeto para comprender y elegir responsablemente entre diversas alternativas. Eso exige confianza en la razón y para esta tarea la tradición europea tiene probadas sus posibilidades. Mas es necesario no olvidar la vida como principio radical, dicho en el sentido orteguiano, y en esa aventura hay una tradición española que puede ser realmente útil. Y, finalmente, es preciso poner determinados medios en forma de defensa de las instancias intermedias que pongan al hombre frente a su doble dimensión tan amplia como se considere, individual y social, evitando el riesgo de provincianismo y de falso universalismo. De esto se dio cuenta Ortega en la conferencia de 1949 cuando afirmó la doble naturaleza de Europa como una realidad previa pero que se compusiera de naciones que la dotan de pluralidad. Esa relación crea una realidad nueva que se borraría si desapareciera uno de los referentes. Sin duda, ha sido la fragilidad de las instancias intermedias la que ha provocado una reacción doblemente falsa, muy localista por un lado, aparentemente cosmopolita por otro. Mas el humanismo de que hablamos requiere de esas instancias intermedias como forma de corregir los extremos en los que se fundan el universalismo vacío y la fragmentación que disuelve.

²¹ Ib., p. 382

²² Ib., p. 383

Pues, a pesar del tiempo transcurrido con el primero de los textos de Ferrater²³ que traemos aquí a consideración, el punto de partida y el de llegada están bastante próximos a lo sostenido por Sebrelí, quizá porque ambos textos están escritos en el lejano cono sur y ambos tienen a Europa como referente. “El hombre –señala Ferrater– necesita siempre vivir desde algo, y este vivir desde algo es al mismo tiempo un vivir para algo”²⁴ que habría alcanzado en la modernidad europea la madurez que consiste en “vivir desde la razón”. Cuando el lector llega al final de esta larga meditación de 58 páginas se encuentra con la siguiente conclusión: “Si en el mundo actual acaba por sobreponerse la libertad de la persona –lo único que verdaderamente importa– a esta terrible deshumanización que estamos ahora viviendo, no habrá que olvidar que la lucha por esa libertad esencial comenzó en España”²⁵.

¿Qué reflexión realiza en las páginas centrales? ¿Por qué comienza con la referencia a Europa y termina remitiéndose a España? Creo que, a pesar de las diferencias que pueda haber con las reflexiones de Zambrano y las del propio Ortega de esa misma década, hay un punto común: Europa, que se está desangrando en esos momentos como en otros de su historia²⁶, necesita de sus naciones tanto como ellas de esa realidad más que geográfica, cultural, es decir, cuna de una civilización que es sostenida desde la plural realidad nacional. Por razones históricas, España ha jugado un papel *sui generis* en esa construcción que determina una singular relación consigo misma y con la propia Europa.

Habiendo sido pionera en la construcción del Estado moderno vino España a ser Imperio de manera tan precipitada que asumió la función histórica de aspirar a ser cuna de la Cristiandad, es decir, defensora, aun por la violencia como señalaba Ferrater en su reflexión sobre Cervantes anteriormente comentada, de un modelo de universalidad religiosa que ni permitía las diferencias ni dejaba lugar a otras naciones. Había puesto las bases para una unidad que pudiera ser Estado e incluso incorporó muchas de las reformas humanistas y erasmistas que recorrían la Europa de los siglos XV y XVI pero no abandonó determinadas concepciones medievales que terminaron por imponerse a las propias reformas. Por su parte, los grupos cada vez más numerosos de seguidores de Lutero, en su protesta contra el catolicismo romano, fueron la base de las que luego serían las naciones europeas más poderosas. Mientras la Iglesia española aspiró a ser la base de la universalidad, las iglesias nacientes del espíritu protestante fueron iglesias nacionales. La justificación por la fe y la defensa de la conciencia como facultad donde reside el criterio de verdad conformaron la base doctrinal sobre la cual se asentó la diferencia que se constituyó de manera muy rápida en la identidad europea. La razón autónoma como defensa frente al criterio de autoridad externo era la base de la libertad y de la individualidad en definitiva. Cuando el hombre moderno terminó por descubrir que la dimensión histórica era consustancial al propio ser humano como individuo y

²³ FERRATER MORA, JOSÉ, *España y Europa*, Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1942. Muy probablemente se trate en buena medida del contenido de la conferencia que organizada por la Sociedad de Amigos de la República en la Habana debió pronunciar hacia julio de 1941. A ello se refiere Amauri Gutiérrez Coto en el prólogo puesto a la edición de FERRATER MORA, JOSÉ, *Razón y Verdad y otros escritos*, Madrid, Ed. Espuela de Plata, 2007, p. 18

²⁴ *Ib.*, p. 11

²⁵ *Ib.* 58

²⁶ Recordando el famoso discurso de Laguna pronunciado justamente cinco siglos antes de que Ferrater escribiera este texto de carácter más intimista que el dramático del médico segoviano declamado en la Universidad de Colonia, en 1543, ante los príncipes alemanes. LAGUNA, ANDRÉS, *Europa Heautimorumené es decir que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia.*, Ed. de GONZÁLEZ MANJARRÉS, MIGUEL ÁNGEL, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001

como colectividad había completado las herramientas de su poder. Ferrater dedica la primera parte de su reflexión a mostrar cómo el hombre europeo no sólo “ha vivido desde la razón” sino que ha vivido **sólo** desde la razón. Es decir, que habría hecho de la razón “toda la realidad” como el intento de vivir desde sí mismo, como ser autónomo respecto de cualquier otra realidad. Hablamos de la concepción que se ha dado en llamar “idealismo” de las ideas que consiste en adscribir “a las ideas y no a los ideales la razón suprema”.

Esta actitud parte del supuesto de haber alcanzado la plenitud desde el inicio mismo en que el hombre europeo descubrió esta dimensión de sí mismo, dotado de la capacidad de aportar confianza en su método de conocer el mundo, una vez que superó la actitud de desconfianza, de cautela diría Ortega, para poderse lanzar a la acción. Podríamos sostener que el humanismo que se asienta en la Ilustración habría sido la expresión ya madura de esa actitud nacida y desarrollada en los dos siglos anteriores. Lo diremos con palabras de Luis Proust, el químico que había ya pasado una temporada en el Seminario de Vergara (1778) con anterioridad a que Carlos III lo trajera en 1786 como profesor del Real Colegio de Artillería, cuando expone su convencimiento de que la Providencia ha dejado al hombre el margen suficiente de autonomía como para que utilice la propia Naturaleza en su provecho:

“¿Cuál ha sido, pues, el designio de la Providencia en abstenerse de crear todas las combinaciones que estaban a su arbitrio? No encuentro otro que el de haber querido ceder al Hombre una parte de su Poder, poniéndole en estado de continuar su Obra Soberana, y por la concesión de un privilegio, que le hace tan superior a los demás Entes creados, obligarle a un reconocimiento ilimitado para con el Supremo Autor de tan grande beneficio” (...) “Como el poder no consiste sino en los medios que se tienen, nada habría hecho la Providencia por el Hombre, si no le hubiese confiado el uso de los que le son propios: muy Justa, para atribuirle una tal culpa, le ha dado al mismo tiempo todos los auxilios que necesitaba para sacar fruto de una nueva Prerrogativa; en consecuencia, le ha depositario de sus propias fuerzas, quiero decir, del Fuego y de la Atracción, los dos agentes que ha querido usase para obtener nuevos compuestos, sea para descomponer los que ha hallado creados con una profusión que excede a nuestros deseos; sea, en fin, para reproducir a expensas de éstos, otros, cuya creación no omitió tal vez la Providencia, sino por el placer de hacer al hombre partícipe de su Gloria”²⁷.

Difícil sería encontrar un texto donde con tanta precisión se expusiera el espíritu del hombre europeo confiado en sus posibilidades y más si le suprimimos el artificio retórico propio de un discurso inaugural. Desde esta actitud se puede construir una tradición e identificarse con ella orgullosamente, podríamos añadir.

Mas, contraponen Ferrater a esta actitud la del español que habiendo participado inicialmente de esta actitud habría quedado cortada en su posterior desarrollo. Hablaríamos del tiempo en que se consumó la confesionalización del Estado, es decir, hacia la segunda mitad del siglo XVI, y con ello se interrumpió ese proceso de construcción de la autonomía individual, para quedar sujeto a la recuperación de una anacrónica concepción universalista basada en la religión y no en el conocimiento racional. Considero que con razón sitúa aquí la causa que ha producido en los españoles durante buena parte del tiempo transcurrido desde entonces esa sensación según la cual su realización no dependía de la identificación con la propia historia sino justamente de lo contrario, es decir, de su distanciamiento. A partir de aquí habría de vivir, podríamos decirlo coloquialmente, a la contra: reivindicando los ideales y la vida. Justamente aquello que se habría resentido en el modelo racionalista. Solamente de esta manera él podría ser, también, europeo. Considera Ferrater que el español se ha visto obligado a

²⁷ PROUST, LUIS, *Discurso en la abertura del laboratorio de Química del Real Cuerpo de Artillería establecido en Segovia pronunció...*, Segovia, 1792. Ed. facsimilar, n. 453, pp. XXVII Y XXIX-XXX

ello: en vez de introducir el orden en el corazón, el pensamiento español hace lo inverso: introduce en la razón el desorden, y proclama que, si hay que ser racional, hay que serlo a fondo y con todas sus consecuencias, hay que convertir el racionalismo en una inquietud y no, como el europeo, en un sosiego”²⁸. ¿Cómo identificarse, pues, con la propia historia si ha de hacerse otro camino o, incluso, un camino contrario? María Zambrano le contaba a un discípulo de su padre, Pablo de Andrés Cobos, que había quedado una España “donde su pensamiento hubiese podido encontrar forma objetiva, perdurable. Sé que no ocurrió eso –añade un poco más adelante–; se que es algo de la tradición española desde que España se constituye en Estado. El que el pensamiento de esa clase o especie de personas no haya llegado a encontrar la forma adecuada en el pensamiento occidental es parejo a que en España, como vida, como sociedad, como Estado no la haya encontrado tampoco”²⁹.

Así pues, Ferrater vendría a sostener, como ya hemos apuntado, una idea similar a la expuesta por Zambrano en su libro sobre Unamuno y en *La agonía de Europa*³⁰. Vendríamos a tener un doble problema, ese sería el diagnóstico de ambos. Es la consecuencia de haber vivido radicalmente la guerra civil, producida, a su vez, por esa radical desafección que habría engendrado la fractura e impedido la falta de pertenencia a una tradición; y haber vivido la propia guerra europea, producida, a su vez, por el orgullo de esa razón que se ha creído omnipotente frente a la realidad trascendente y frente al propio hombre que la sustenta y en la que confió. No es posible la solución al problema sin la acción coordinada de ambos extremos. Si Zambrano confiaba en el reequilibrio de la razón, y a ello se orienta toda su teoría de la razón poética, nacida en fecha temprana y madurada a lo largo de muchos años, Ferrater usa de la información que le proporcionan determinadas experiencias, “anticipaciones” las llama, para caer en la cuenta de que es posible reconstruir una razón más orientada a la vida y una vida menos desordenada. En definitiva, que es posible superar el dualismo que subyace a una primera interpretación de los esos grupos calificados como “europeizantes” o “hispanizantes” pues, creo que lo dice por la acción de personas de su propia generación y aun de la precedente, es decir, la de Ortega: “La vuelta a Europa que se ha manifestado a lo largo de ellos [se refiere a los últimos cuarenta años cuando esto escribe], la insistencia con que, por ejemplo, el pensamiento español se ha nutrido de pensamiento europeo, ha coincidido, en efecto, con los comienzos de la decadencia de la existencia moderna” (...) “por una parte España ha decidido colaborar en la reconstrucción de Europa –hablando lógicamente del grupo del exilio- y, olvidando la reconstrucción de sí misma, ha lanzado sobre Europa desde los primeros años de este siglo, como aconteció en el Renacimiento –o sea, en los años originarios de la España que iniciaba sus pasos conjuntamente con el resto de Europa antes de la fractura- las más geniales y fragmentarias anticipaciones” (...) “España ha proclamado que, ahora más que nunca, hay que defender lo que hay de defendible en la modernidad. Y lo ha defendido con su pensamiento y con su vida, contra toda Europa y aun contra todo el mundo, inclusive sabiendo que el resultado de su sacrificio sería, en última instancia, una derrota y un fracaso. La lucha de España por España ha sido, al mismo tiempo, sin que Europa haya querido entenderlo, una lucha por Europa. Si todo buen español ha

²⁸ FERRATER MORA, JOSÉ, *España...*, pp. 37-38. (Las mayúsculas pertenecen al propio texto)

²⁹ Pertenece este fragmento a una carta escrita en marzo de 1967. Debo a la hija de Pablo de Andrés el conocimiento del epistolario que su padre mantuvo con la filósofa malagueña durante más de veinte años.

³⁰ ZAMBRANO, M., *Unamuno y su obra*. Ed. de MERCEDES GÓMEZ BLESÁ, Barcelona, Debate, 2003. Escrito en los primeros años mexicanos, sabemos por una carta a su antiguo profesor Mariano Quintanilla (6 de enero de 1939) que la idea se había fraguado algunos años antes. *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000

tenido que sentirse forzosamente europeo, todo buen europeo ha tenido que sentirse, durante unos momentos por lo menos, decididamente español.”³¹

Para entender este final ha sido preciso traer antes a colación lo escrito por el propio Ferrater años después, a propósito de Cervantes, de su mundo y del nuestro a la altura de los años en que el autor catalán escribió esta reflexión. Él mismo empleó la expresión “ironía piadosa” para explicar el punto de vista que era preciso aplicar. Sólo así es posible una actitud que permita la distancia justa con lo juzgado, frente a la lejanía que establece el sarcasmo o la identificación en que cae la sensiblería. La referencia al mundo de Cervantes tiene mucho que ver con este acierto pues nuestro gran novelista también escribió una alegoría sobre el fracaso de España pero supo ver que no ahí no terminaba todo ya que había de recuperable el sentido que su Don Quijote ponía a sus acciones. Ferrater estuvo atento toda su vida a esta función de la literatura. Jordi Gracia lo sostiene con claridad: “Me resistiré como mejor sepa a tratar a Ferrater Mora sólo como filósofo, porque me parece que las lecciones más sutiles y perdurables de su obra son literarias. Esta afirmación –concluye– tiene trampa, o sólo ha podido ser aceptada, como una forma de la literatura reflexiva cuya complejidad oscila entre el polo hermético de pensadores como Heidegger, y el polo ágil, inteligentísimo, imaginativo y divertido... de Karl Kraus (o, si se prefieren ir a la madre del cordero, F. Nietzsche). Y sólo será aceptable semejante idea si se comparte una noción más densa de lo literario que la de ser sólo la bella envoltura que reciben las ideas para no andar desnudas como desvergonzadas...”³². Sería esta una cuestión importante que abarca una parte importante del pensamiento filosófico a propósito de esta relación entre España y Europa. Sobre todo desde que España se erigió en el país donde nació la novela moderna como escritura capaz de dialogar con la filosofía³³. Valga ahora esta reflexión para justificar la conclusión del propio Ferrater.

A la vuelta de veinte años escribe sobre el mismo tema³⁴ y, si bien se muestra muy crítico con el texto de los años cuarenta, leído ahora este segundo tras el anterior, apenas se observan diferencias. Es más, creo que cuando refiere a que ha vuelto a leer el que llama su “folleto” y que le “ha parecido francamente inaguantable” y hasta llega a calificarlo de “mi añoso engendro”³⁵ está adoptando la pose de intelectual maduro que juzga como inferior un escrito anterior. Si hay otras razones que le llevan a emitir esas valoraciones, las desconozco.

Para esta fecha Ferrater ya había vuelto a España y mantenía contactos con grupos liberales. Había publicado algún artículo en la revista *Ínsula* y estaba en contacto con el grupo que se reunía en torno a Vicente Aleixandre en Velintonia. Quizá, pues, se trataba de una postura autodefensiva frente a quienes habían permanecido en el interior de España si bien sus juicios, anteriormente comentados, pueden ser asumidos perfectamente por este grupo y todo lo que significó la revista *Ínsula*. En cambio, difícilmente había podido ser digerido el apoyo, más o menos implícito, que las democracias europeas dieron al régimen franquista que le permitió perdurarse en el tiempo. Quizá esta experiencia había hecho rebajar algunos optimismos en el papel que jugaría ese territorio, cuna de la razón moderna.

³¹ ³¹ FERRATER MORA, JOSÉ, *España...*, pp.57-58

³² En el prólogo a la edición de FERRATER MORA, JOSÉ, *Variaciones de un filósofo. Antología*, A Coruña, Edicions do Castro, 2005, p. 13

³³ MORA GARCÍA, JOSÉ LUIS, “Lecturas filosóficas del *Quijote*”, *Gran Enciclopedia Cervantina*, v. V, Dir. Carlos Alvar, Madrid, Castalia, 2008, pp. 4768-4790

³⁴ FERRATER MORA, JOSÉ, *Tres Mundos: Cataluña, España, Europa*, Barcelona/Buenos Aires, E. D.H.A.S.A., 1963

³⁵ *Ib.*, p. 15

Me quedo, pues, con el final de la primera parte, aquella en que habla de Europa, que cierra con dos reflexiones a las que dice con énfasis querer dar “todo el aire de advertencias”. Tienen interés por situarse ya en una etapa bien avanzada de la dictadura, tras las contestaciones iniciadas hacia 1956 y por lo que tienen de premonitorias de lo acaecido con posterioridad, hasta nuestros días. Primero, sostiene Ferrater que caminamos hacia “una relación que es una conjunción” en el momento que “Europa como solución” (en referencia a la famosa frase de Ortega) es hoy otra cosa de lo que fue antaño”. La segunda advertencia es un tanto enigmática pero importante: tras afirmar que “una cosa es juntar y otra es soldar”, parece apostar por decirle a los españoles que si bien va a producirse esa unión con esa realidad política que se llama Europa –realmente ha sido así-, y que “no es obligado que las integraciones sigan una dirección única” –lo que en cierta manera también ha sucedido hasta el momento-. Pues, de esta manera, será posible rentabilizar históricamente lo que aun habiendo sido antimoderno, “a la hora de la verdad puede ayudar a extirpar algunos tumores –algunas “fijaciones históricas”- que los europeos *nolens, volens* acumularon”³⁶. No es Ferrater el primero que ha venido a afirmar algo semejante pero tiene más interés si cabe por lo que tiene de valoración rumiada en la distancia de años americanos.

¿Qué hubiera dicho Ferrater Mora de haberle sido posible hacer una tercera versión ya con el horizonte del siglo XXI? ³⁷ Probablemente, de haber seguido la secuencia mostrada en estas dos versiones hubiera terminado por romper con la famosa afirmación de Ortega y Gasset, ya comentada más arriba, de la que aquí se limita a decir “que no está del todo mal” como si le costara ir más allá. Y esto hubiera sido así porque hoy poseemos un mayor y mejor conocimiento de la contribución de esa España que no había encontrado forma objetiva y perdurable –recuérdese el juicio de María Zambrano- y que no ha encontrado justicia hasta época muy reciente si es que ha sido ya así. Es la España europea que siempre existió aunque nos haya costado verla y que ha sido la base de esa unión producida cuando ya la democracia ha sido una realidad. Ha sido, también, la España que había perdido frente a la España dominante, obligada también a exiliarse de la propia Europa. Esa España también padeció esos tumores a los que se refiere Ferrater Mora y ha contribuido decisivamente a extirparlos. Sin duda, en esto lleva razón. Él mismo perteneció a esa España que contribuyó a superar la disyuntiva entre hispanizantes y europeizantes como dos especies enfrentadas, como en otros tiempos lo habían sido los serviles y los afrancesados, para venir a ser herederos de las contrastadas posibilidades de la razón a las que no se puede renunciar para construir, dicho en palabras de Zambrano, ya citadas, ese “nuevo uso de la razón, más complejo y delicado, que llevara en sí mismo su crítica constante, es decir, que tendría que ir acompañado de la conciencia de la relatividad” para que sea posible mantener cerca el entendimiento a la vida humana en su integridad. Razón vital, razón poética, razón amable, son todas ellas expresiones que representan intentos de conseguir una vieja aspiración que, ahora, en esa unión que Ferrater nos dejaba en su advertencia será posible realizar.

³⁶ *Ib.*, p. 48

³⁷ José Ferrater Mora falleció en 1991.