

TESIS DOCTORAL

2022

TÍTULO DE LA TESIS DOCTORAL:

La filosofía del amor como respuesta a la necesidad de plenitud y sentido último de la existencia.
Aproximación crítica al pensamiento de Joaquín Xirau

NOMBRE Y APELLIDOS DEL AUTOR:

Mario Agustín Pérez Moya

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA UNIVERSIDAD
NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

NOMBRE Y APELLIDOS DEL DIRECTOR:

Carlos Gómez Sánchez

Agradecimientos:

A mi madre, que supo sembrar en mis hermanos y en mí la mirada del amor. A mi padre que me ha enseñado el valor del sacrificio y del trabajo. A mis maestras y maestros que, desde la EGB, supieron dar lo mejor de ellos mismos convirtiéndose para mí en verdaderos libros de textos vivos. A mis hermanos Manuel y Roberto, que siempre están ahí y siempre saben darme su palabra oportuna. A mis amigos de la vida, que me han enseñado a ser buena gente. A Joaquín, Oskarbi, Pedro, MJ y Lupita: en cierto sentido, esta tesis es también vuestra. A Carlos Gómez, director de esta tesis, por haber estado estos años siempre a mi lado, prestándome una inestimable ayuda. A Sonia Rodríguez, secretaria de la Escuela de Doctorado, por su orientación y buenos consejos. Por último, aun sabiendo que me dejo a muchas personas sin nombrar, gracias a ti, Don, por tu ayuda en las citas de San Agustín y San Juan de la Cruz, poetas, profetas y soñadores del mundo mejor que está por venir.

Índice

RECORRIDO VITAL Y FILOSÓFICO DE JOAQUÍN XIRAU.....	27
1. «El alma hispánica».....	29
2. El alma hispánica: un mosaico de constelaciones culturales y religiosas	35
3. Vida y obra de Joaquín Xirau	44
3.1 Primera etapa. Los años de formación.....	45
3.2 La segunda etapa de su vida. Los primeros pasos filosóficos	52
3.3 La tercera etapa. La etapa de la esperanza.....	53
3.4 La cuarta etapa. La etapa de la angustia	54
3.5 La quinta etapa. El exilio.....	56
PRIMERA PARTE. <i>Enquadre histórico-filosófico de la filosofía de Joaquín Xirau</i>	57
CAPÍTULO I. La crisis de la modernidad como revulsivo del proceso de creación de la filosofía hispánica del exilio.....	59
1. La crisis finisecular en el ámbito de la filosofía europea moderna	59
2. La desintegración del sujeto moderno	66
3. Aperturas y límites de la modernidad.....	74
4. Conclusión.....	79
CAPÍTULO II. El elemento mítico-religioso y vital: elementos idiosincráticos del paradigma de racionalidad de la filosofía hispánica moderna: Unamuno y Ortega....	81
1. Revalorización de la identidad histórica y cultural de España frente a la modernidad europea	82
2. Hacia la identidad de la filosofía hispánica	88
2.1 La identidad hispánica y el elemento místico-religioso de la filosofía española frente a la modernidad europea, según la conciencia trágica de Unamuno	90
2.2. La identidad hispánica y el elemento vital de la filosofía española frente a la modernidad europea, según la razón vital de Ortega y Gasset.....	100
3. A modo de conclusión: Razón hispánica y modernidad	113
CAPÍTULO III. El krausismo como reforma del hombre y de la sociedad española	119
1. Cuestiones preliminares.....	121
2. El sentido y la significación del krausismo español a la luz del humanismo hispánico.....	123
3. El krausismo español y el erasmismo español momentos cumbres de una misma tradición.....	130
4. El krausismo como <i>Philosophia Christi</i> o la conjunción entre filosofía y religión	135
4. 1. El lugar central del sentimiento religioso. Testimonios krausistas	140
5. Síntesis de los elementos fundamentales del krausismo español	144
CAPÍTULO IV. El krauso-institucionismo: la Ilustración española.....	152

1. La transición del krausismo al positivismo: la formación de una mentalidad científica	155
2. La influencia determinante de la Institución Libre de Enseñanza en la acción filosófica y pedagógica de Joaquín Xirau.....	159
2.1. Política es pedagogía, y pedagogía, metafísica y religión.....	160
3. Origen e identidad de la Institución Libre de Enseñanza	166
4. Principios educativos de la ILE	169
5. Las relaciones fecundas entre la Institución y el movimiento de renovación pedagógico catalán	172
5.1. El Seminario de Pedagogía en la Universidad de Barcelona.....	175
6. Conclusión.....	179
CAPÍTULO V. El Renacimiento filosófico español a través de la Escuela de Madrid y la Escuela de Barcelona.....	181
1. La Escuela de Madrid en torno a la figura inconmensurable de José Ortega y Gasset	184
1.1. La filosofía de Ortega, una vocación de amor intelectual.....	186
1. 2. La metafísica orteguiana de la «razón vital» como reforma de la razón moderna	191
2. «La Escuela de Barcelona».....	194
2. 1. Influencias teóricas de la filosofía catalana del exilio republicano	198
2.2. La continuación del magisterio filosófico catalán de Joaquín Xirau en el exilio mexicano	205
3. Conclusión.....	215
CAPÍTULO VI. La filosofía hispánica del exilio y el exilio de la filosofía hispánica. En búsqueda de una modernidad alternativa en clave iberoamericana	220
1. El exilio como horizonte de reflexión filosófica sobre lo hispánico	221
2. La filosofía hispánica del exilio como reivindicación de una modernidad en clave iberoamericana: María Zambrano, José Gaos y Eduardo Nicol.....	226
2.1. María Zambrano (1904-1991)	228
2. 2. José Gaos (1900-1960).....	230
2. 3. Eduardo Nicol (1907-1990).....	232
3. El exilio filosófico interior. El rol intelectual de José Luis López Aranguren como figura puente	237
CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE	243
SEGUNDA PARTE. <i>Análisis y estudio de la obra y el pensamiento filosófico de Joaquín Xirau</i>	250
CAPÍTULO I. La Crisis de la Filosofía. Diagnóstico sobre las filosofías que no «salvan» la vida	256
1. La primera crisis	258
2. La segunda crisis	260

3. La tercera crisis.....	267
4. Corolario de las tres crisis: el relativismo subjetivista	272
5. El error y las ilegitimidades de la actitud positivista.....	274
6. El Pragmatismo vitalista como culminación de la crisis	278
7. El último escollo hacia la objetividad: el historicismo y su crítica	281
8. Conclusión.....	286
CAPÍTULO II. La asunción del método fenomenológico en Joaquín Xirau	291
1. La actitud del espectador	297
2. La percepción y sus momentos esenciales	299
2. 1. La función vital ante la percepción.....	301
3. La conciencia potencial y virtual.....	302
4. La conciencia trascendente y personal	303
5. La intencionalidad de la conciencia.....	305
6. Las dos direcciones intencionales.....	307
7. La estructura <i>noético-noemática</i> de la conciencia y la conquista de la objetividad	308
8. La filosofía como saber radical	312
9. La crítica a la conciencia pura de Husserl	315
10. A modo de conclusión	318
CAPÍTULO III. El reino de los valores. Valor y sentido/Amor y razón.....	322
1. El tercer reino: la relación dialéctica entre el ser y el valor	327
1. 2. Polaridad y jerarquía de los valores.....	331
2. Sobre el origen de la atribución de valor a la realidad	333
2. 1. Subjetivismo y objetivismo axiológicos.....	335
2. 2. El objetivismo axiológico de M. Scheler y N. Hartmann.....	337
2. 3. Evolución y rectificación de J. Xirau respecto al objetivismo axiológico de M. Scheler.....	339
3. El valor como medida de la inmanencia trascendente de la conciencia.....	342
4. El orden del ser y el orden del amor	344
5. El diagnóstico crítico de Xirau sobre la concepción moderna del amor	349
5. 1. La intelectualización del amor.....	350
5. 2. La disolución del amor	353
6. Conclusión.....	357
CAPÍTULO IV. La conciencia amorosa	357
1. La conciencia amorosa y la aprehensión de la plenitud vital	358
1. 1. Las funciones de la conciencia amorosa.....	361
2. El amor, elemento esencial de nuestro vivir.....	366

2. 1. Determinación formal de la conciencia amorosa	366
2. 2. Las notas características del amor o de la conciencia amorosa.....	367
3. La interioridad reveladora de la realidad	372
4. La ética iluminada por el amor	375
5. La educación iluminada por el amor	381
6. Conclusión.....	385
CAPÍTULO V. Bosquejo de una hipotética filosofía de la religión en Joaquín Xirau: la religión subordinada al amor	390
1. De la posibilidad de la apertura de la Ética a la Religión.....	394
1. 1. El engarce entre la ética y la metafísica: la vocación	399
1. 2. La reivindicación de la conciencia moral	404
2. Fundamentación autónoma de la ética.....	406
3. El deseo humano y radical por Dios.....	413
4. El Amor como lo Absoluto.....	417
4. 1. El planteamiento xirauriano del «Amor Originario» como fundamento último.....	418
4. 2. El amor como «símbolo» y «cifra»	420
4. 3. Formulación de los argumentos fundantes de la filosofía de la religión Xirauriana	422
5. La relación dialéctica entre el amor, la justicia y el deber	424
6. La pedagogía del amor y la religión	428
7. Conclusión.....	430
CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE.....	434
TERCERA PARTE. <i>Propuesta de una metafísica y racionalidad del amor alternativas a las de la modernidad</i>	445
CAPÍTULO I. Ontología relacional: del ser neutro al ser personal. El amor como fundamento de la relación.....	447
1. El amor como dinamismo de la realidad y «nervio del cosmos»	449
2. El movimiento extático del amor	452
2. 1. La univocidad del amor como prius ontológico	453
2. 2. Desmontando una ontología nihilista	456
2. 3. A modo de conclusión	460
3. Pensar a Dios a la luz del Amor, al margen del horizonte del Ser	463
3. 1. Ontología relacional y espiritualidad.....	463
3. 2. Dios sin el ser	467
3. 3. Dios a la luz del amor	470
3. 4. El llamado original del amor	473

4. El ser relacional	475
5. Conclusión.....	479
CAPÍTULO II. La recuperación del valor ético y cognoscitivo del amor	484
1. ¿Cuál es la actitud ética que hace justicia al ser humano como fin en sí mismo?	486
2. ¿El amor, fundamento de la moral?.....	491
3. El amor trascendente como culmen del imperativo categórico de Kant. La relación entre el deber y el amor.	493
4. La relación entre el valor y la Trascendencia	497
5. El personalismo del amor	503
5. 1. Persona y amor	505
5. 2. Del ordo amoris como virtud al ordo amoris como principio y fundamento de la personalidad.	508
5. 3. La lógica del amor.	510
CAPÍTULO III. Esbozo de una razón cordial desde la perspectiva de Joaquín Xirau a la altura del proyecto emancipador de la modernidad.....	517
1. Repaso a la razón a moderna	521
1. 1. La teoría crítica y la razón instrumental	526
1. 2. En qué consiste la racionalidad humana.....	528
1. 3. Epílogo sobre la racionalidad moderna	534
2. La tensión dialéctica entre la razón religiosa y la razón política. El papel de la religión en la esfera pública de las sociedades democráticas	537
3. La recuperación del amor como vínculo axiológico	544
4. El amor como la fuente prepolítica de la solidaridad ciudadana.....	547
5. A modo de conclusión: La democracia necesita de la religión del amor	550
CAPÍTULO IV. La conciencia amorosa como razón simbólica.....	556
1. La interacción entre el mito y el logos	559
1.1 La continuidad y la complementariedad entre el mito y el logos.....	560
2. El mito como lugar antropológico del «sentido».....	562
3. El sentido mítico del valor y del amor.....	565
3. 1. El sentido mítico del valor.....	566
3. 2. El sentido mítico del amor.....	568
3. 3. El amor creador de mitos.....	572
4. La polaridad entre <i>Eros</i> y <i>Ágape</i>	574
5. Epílogo. La Razón y los derechos del amor como co-razón. Una inteligencia cordial	578
CONCLUSIÓN GENERAL.....	582
BIBLIOGRAFÍA	603

BIBLIOGRAFÍA SOBRE JOAQUÍN XIRAU	603
BIBLIOGRAFÍA SOBRE OTROS AUTORES	606

Resumen: En esta investigación nos hacemos cargo del giro radical que supone respecto a la conciencia moderna situar en el centro de la misma el amor y de las consecuencias fundamentales y decisivas que tiene para el conjunto de la filosofía –metafísica, ética, gnoseología, filosofía de la religión, política, etc. El viraje humanizador y el potencial racional que comporta pueden suponer una vía alternativa para tratar de superar legítimamente la crisis de la filosofía y de la racionalidad moderna, así como un hontanar filosófico a partir del cual fundamentar una cultura del cuidado del hombre y de la naturaleza a la altura de nuestro tiempo.

INTRODUCCIÓN GENERAL

El hombre no puede vivir sin sentido; se puede vivir de muchas maneras y quizá no hay una forma de vida mejor que otra, pero sea cual sea la vida que uno elija vivir, como ha escrito Ortega con la claridad que le define: «El corazón del hombre no tolera el vacío de lo excelente y lo supremo».¹ Fue este el servicio que en el mundo griego desempeñó la *paideia* como un proceso pedagógico que conducía a los hombres hacia la virtud (*areté*) entendida como excelencia humana. La *paideia* no solo fue una cuestión fundamental para la sociedad de Platón y Aristóteles, también hoy debería serla para la nuestra, porque con ella se buscó alcanzar un modo de vivir conforme a un sentido de la vida virtuoso. «Virtud, para los griegos del siglo IV, los españoles del siglo XVI o los ingleses del siglo XVIII, es precisamente una suerte de “nobleza que obliga”, que nos obliga a comportarnos según la esencia definida por la razón, el buen sentido, no por bueno común».² Los hombres no nacemos ni ciudadanos, ni justos, ni solidarios, necesitamos de la educación; de ahí que explicar lo que *sea* el hombre no sea todavía lo que *es* sino lo que *debe ser*, tanto en lo individual como en lo social.

La cuestión a dilucidar, entonces, en esta investigación que aquí se presenta es averiguar qué es aquello que hace que un hombre pueda considerarse plenamente humano; a qué llamamos realizar un modo de vivir acorde al sentido de la vida moral y si este radica en el placer de realizar la esencia de aquello que deba ser lo humano. Dicho con otras palabras, en indagar qué es un modo de vivir de acuerdo a la *razón* humana y qué debiera entenderse por razón humana. Sintetizando podríamos decir que en dar las razones por las que Joaquín Xirau cree que únicamente tiene sentido la vida y se puede vivir con plenitud vital la existencia si esta se consagra al ideal de los valores. Su quehacer filosófico se enclava en un momento de la Historia donde la razón y sus valores parecían haberse ausentado de la vida de los hombres, apareciendo en su lugar la fuerza de una determinada razón que trató de silenciar otro tipo de razones más humanas. Desde esta clave se podrá entender el porqué su filosofía se consagra a buscar las razones por las que vale la pena vivir y morir, por las que un sujeto racional puede mantener intacto su deseo de seguir viviendo. En esto consiste el arte de vivir.

¹ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en OC, I, 771.

² R. Xirau, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, UNAM, México, 1987, 82.

Según ha escrito Whitehead, «la función de la razón es fomentar el arte de la vida», y añade que «el arte de la vida consiste, primero, en estar vivo; segundo, en estar vivo de una manera satisfactoria; y, tercero, en lograr un incremento de la satisfacción».³ Desde luego, en la vida humana hay muchas contingencias, limitaciones y no pocas adversidades pero, precisamente por ello, se exige el esfuerzo por tratar de vivir una vida humana con sentido que mantenga al hombre en la existencia, y no de cualquier manera. En el mundo de los seres humanos encontramos maldad y bondad y saber *discernir* por qué es mejor actuar haciendo el bien que el mal, por qué es mejor no comportarse como un canalla, aunque parezca que con dicha actitud siempre se sale ganando, que comportarse como un ser humano ético, aunque a veces dicho talante comporte ir contra los propios gustos, no es asunto sencillo, pero es una cuestión fundamental en la existencia humana. Y dependiendo de hacia qué lado de la balanza se incline uno, en esa misma proporción se obtendrá un grado mayor o menor de satisfacción en la vida. Dicho lo cual, conviene no olvidar -como nos enseñó Kant- que la satisfacción ética personal nos conduce a la felicidad cuando realmente somos dignos de merecerla.

Es en esta tensión en la cual nos coloca el sentido moral en la que se presentan toda una serie de emociones y sentimientos con los que el hombre debe lidiar y ha de saber gobernar para distinguir lo que vale la pena de lo que no la vale, lo que exige un esfuerzo de lo que no debería exigirlo, lo que merece una lágrima de lo que no merece una lágrima. Los hombres necesitamos saber qué emociones deben ser transformadas en sentimientos y cuáles han de ser cultivados y en qué circunstancias conviene o no cultivar estos o aquéllos. Para todo ello se necesitan unas referencias que nos sirvan de horizonte y orientación, que nos digan qué es lo mejor y cómo potenciarlo. Sin duda, este es el papel de los valores, de las virtudes que llamaban nuestros clásicos y filósofos antiguos.

En el fondo, reflexionar filosóficamente sobre la necesidad de sentido en la vida del hombre es preguntarse por los valores que alumbran o deberían alumbrar su existencia cotidiana. Es saber -parafraseando a Kant- qué tengo que hacer de mi vida, qué puedo esperar de la misma si actúo como debo y qué significa y en qué consiste hacer lo que debo hacer y ser lo que debo ser. Por este camino el hombre puede llegar a adquirir conocimiento sobre sí mismo, sobre su propia existencia, sus estados y sus actos. Y en este proceso el hombre descubrirá que no puede permitirse el lujo de que

³ A. N. Whitehead, *La función de la razón*, Altaya, Barcelona, 1999, 46 y 48.

ciertos valores desaparezcan y, por el contrario, tendrá que empeñarse en hacerlos prevalecer en el mundo.

La necesidad de reflexión sobre las preguntas últimas de la existencia y la búsqueda de razones para ser feliz es lo que nos ha llevado a embarcarnos en esta aventura apasionante que es estudiar la obra y el pensamiento de un autor que vivió y pensó en una de las épocas más convulsas de nuestra historia reciente. Un periodo de entreguerras en el que conoció el éxito y el fracaso, el exilio y, por tanto, la necesidad de encontrar ese *algo* que le mantuviera enraizado en la vida, aún cuando los principios que la sustentaban hasta entonces parecían desvanecerse bajo el fragor de la barbarie y de la muerte. Xirau se agarró a la filosofía como tabla de salvación del hombre, salvación que, como ha escrito María Zambrano, es la de un hombre que «muere y ama, que muere con la muerte y se salva con el amor»⁴.

Bien que la filosofía es una filosofía para la vida no para la muerte, en este sentido se asemeja y se distancia de la religión. Se asemeja en que las dos tienen a su base una metafísica y una ética, es decir, reflexionan sobre una cosmovisión del mundo y en relación a ello tratan de responder a cómo habitar y comportarse en el mundo. Se distancian en que los límites del mundo nunca podrán ser traspasados por la actitud filosófica, no así por la teológica. Y es aquí donde se encuentra la raíz por la que se nutren mis más personales inquietudes filosóficas, el motivo por el que decidí hace unos años sumergirme, en la medida de mis posibilidades, en el estudio de la filosofía. La resolución se remonta al momento en el que movido por una necesidad vital quise saber cuáles podrían ser las «razones de esperanza», allende de mi propia tradición cristiana, que otorgan sentido a los hombres que se mueven dentro del marco de la razón filosófica y, si acaso estas podían responder, de manera satisfactoria y desde otros parámetros distintos a los teológicos, a mis personales inquietudes vitales como hasta ahora lo habían venido haciendo las religiosas.

Cuál era el significado de la vida, de la ética, cómo vivir la vida, qué esperar después de la muerte, etc. Sentía la necesidad de encontrar respuestas a esta serie de preguntas sin tener que recurrir a ninguna tradición religiosa ni a ningún ente supremo. Me acuciaba la curiosidad por saber cuál sería el resultado de aquellas cuestiones tomando en consideración, únicamente, la premisa filosófica de la razón humana. Con esta inquietud me matriculé en el *Máster universitario en Filosofía teórica y práctica* de la UNED. Debo reconocer que mi formación teológica previa y

⁴ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza editorial, Madrid, 1993, p. 21.

una acusada razón religiosa, a menudo dogmática e intransigente con otras cosmovisiones seculares, a las que, no por mala fe sino por ignorancia, consideraba «menores de edad» respecto a la verdad que ofrecía la tradición religiosa del cristianismo, no facilitaron demasiado las cosas al principio. Es evidente que aunque mi deseo era dar entrada a otras razones y dialogar con ellas, la razón religiosa escrita en mayúsculas no pocas veces entorpeció y dificultó el aprendizaje y el diálogo tranquilo y sereno con la filosofía. Por aquellas fechas consideraba –erróneamente–, que únicamente la religión cristiana era capaz de ofrecer una respuesta última y satisfactoria al sentido de la existencia.

Pues bien, con tal actitud me matriculé en la asignatura «Filosofía y religión» dirigida por los profesores Manuel Fraijó y Juan José Sánchez. Fue con este último con el que compartí una serie de correos electrónicos, con el objeto de perfilar el trabajo de la asignatura, que marcaron un antes y un después en mi proceso catártico de deconstrucción y depuración de mi actitud mental y existencial. Este fue el imprescindible paso previo para poder comenzar a filosofar. Sin pretender desvelar el contenido literal de aquellos correos, sí me parece significativo exponer aquí parte de la respuesta que el profesor Sánchez me objetó a uno de mis correos: «Resulta cuando menos extraño que alguien que hace un máster en Filosofía lo haga con tantas “reticencias” o “desconfianza” hacia la propia filosofía». Como puede intuirse estaba convencido de que solamente la teología tenía la capacidad de ofrecer «verdaderas» respuestas al problema fundamental del sentido. De ahí que hasta para mí resultara incierto qué es lo que realmente quería investigar.

No obstante, quisiera brevemente plasmar cuál fue en aquel entonces –segundo cuatrimestre del 2015– mi propuesta de trabajo, porque considero que guarda un *continuum* con las líneas generales en que versa la investigación que aquí se presenta y que por aquellas fechas suponía para mí un proyecto inimaginable. Le referí al profesor Sánchez que a finales de los setenta apareció un libro de Karl Rahner, uno de los teólogos más sobresalientes de la teología cristiana del siglo XX, que se intitulaba *¿Qué debemos creer todavía?* Asimismo, le referí que, a mi modo de ver, esa pregunta hecha en el ámbito teológico encontraba un paralelo en el mundo filosófico en la Escuela de Frankfurt y, concretamente en Theodor Adorno cuando se preguntaba, bajo la postulación del *imperativo de Auschwitz*, si todavía había lugar para creer en la filosofía y la poesía.

En este punto localizaba el entronque para iniciar lo que yo pensaba que podría ser un diálogo fe/razón o filosofía/teología, sobre el horizonte de la cuestión del sentido tal y como el filósofo francés, Maurice Blondel, en su deseo por armonizar la razón filosófica y teológica, las había planteado al comienzo de su obra cumbre, *La acción* (1893), bajo las siguientes interrogantes: «¿Sí o no? ¿Tiene la vida sentido y el hombre un destino?»⁵ A partir de esta pregunta expuse que tras la «muerte de Dios» (Nietzsche) y bajo los efectos del materialismo dialéctico y sobre el molde de un modelo de razón positivista, el hombre había sido arrojado a la existencia (Heidegger) resignado a vivir la vida sin más horizonte que el de las fronteras de la inmanencia. Claramente, y según lo anterior, el resultado al interrogante inicial me obligaba a concluir que desde la filosofía la respuesta no podía ser otra que la nula esperanza en un porvenir transmundano. Quedaba legitimada, por tanto, –pensaba para mí– aquella premisa de Nietzsche según la cual el hombre y su historia no son más que un producto estúpido de una naturaleza que igual que los creó los destruirá. Desde estas –muy estrechas– coordenadas concluía toda mi ilusión por encontrar en la filosofía algo más que la humana resignación. La nula esperanza hacia ineficaz el «ojalá» de Unamuno de que la muerte no resultara ser la puerta de entrada al vacío y la nada. El sinsentido de la existencia pasaba a ser el resorte que impulsa a vivir la vida hedonísticamente como única aspiración del hombre moderno. Y lo que es peor, desde esta premisa las víctimas de la historia y los verdugos serían igualados, tendría el mismo valor y la misma razón el inocente que el verdugo, hacer el bien que el mal. ¿Por qué la vida? ¿Para qué nuestra vida, entonces?

Como puede verse, comenzaba ¿el diálogo? con una abultada goleada a favor del haber teológico, de manera que más que diálogo aquí se planteaba, equivocada e ingenuamente, una apologética rancia en la que más que un deseo de dilucidar qué debemos creer o qué debemos esperar todavía, haciendo referencia a Kant, se encontraba el afán de reafirmarme en mis postulados teológicos. Ciertamente, si la actitud –por ignorancia– no fue la correcta para emprender una reflexión filosófica, en el fondo, sí reconozco la queja contra una concepción moderna de *razón* que –bien pensado tenía muchos puntos en común con mi razón dogmática religiosa– terminaría por convertirse en lo que ella justamente había criticado a la razón religiosa, es decir, su dogmatismo y su positivismo racionalista intransigente y excluyente.

⁵ M. Blondel, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid, 1996, p. 3.

Pues bien, aquella asignatura fue la puerta de entrada a un mundo que hasta hoy sigue fascinándome como es la interacción –esta vez purificado de fundamentalismos religiosos o filosóficos– entre la religión y la filosofía, como dos de las manifestaciones más sublimes de lo que es el ser humano.

Como alumno que cursaba la asignatura fui invitado a participar del curso de verano que organizaba el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y política y dirigía Carlos Gómez al comienzo de julio de 2015 en Ávila. El tema general versó sobre la relación entre filosofía y religión: «Siete pensadores contemporáneos y la religión». Debo confesar que aquel curso significó una especie de bautismo filosófico por el cual vi ratificado el proceso de catarsis que unos meses antes se había iniciado en mí. En aquellos días estaba buscando el profesor que me dirigiera el Trabajo fin de máster. Entre los ponentes del curso se encontraba el director del mismo que, tras una disertación magistral sobre L. Kolakowski, terminó por encandilar mi espíritu y suscitar el deseo de ahondar en la filosofía a través del estudio de la obra de algún pensador.

Entonces mi TFM estaba por definirse y pululaban por mi mente inquieta una serie de ideas y cavilaciones en formato general que habían de concretarse. Estas convergieron con las de algunas de las otras asignaturas que había cursado, sobre todo, con las de «Antropología filosófica» y la «Filosofía española del siglo XX». Fue en ellas donde me encontré con Joaquín Xirau y su Fenomenología de la conciencia amorosa, pero no solo. Con ellas aparecía ante mí el asombroso legado de nuestra filosofía hispánica reciente: el maestro Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Xabier Zubiri, María Zambrano, José Gaos, Eduardo Nicol, López Aranguren. Ellos, a su vez, me llevaron a la perplejidad de Javier Muguerza, a la justicia cordial de Adela Cortina y a la honestidad agnóstica de Victoria Camps. Empecé a ver claro que en nuestra filosofía de lengua española había una riqueza inconmensurable que poco tenía que envidiar a la realizada en otras lenguas, por lo que mi insuficiencia idiomática no supuso un problema y sí el reto de hacer de la necesidad virtud a la hora de decidirme por un filósofo que pensara en español⁶.

Además, me atraía la idea de concretar mi elección en un autor que me posibilitara transitar por el amplio panorama filosófico de nuestra historia reciente y que, asimismo, no se limitara a una sola disciplina filosófica. Es decir, que su estudio me permitiera aproximarme a las más importantes corrientes del pensamiento filosófico

⁶ Puede verse el formidable Reyes Mate, A. Sánchez Cuervo, J. Echeverría (Coords.), *Pensar en español*, CSIC, *Revista Arbor*, nº 734 (2008), Madrid.

occidental de todos los tiempos y, en especial, de la filosofía hispánica contemporánea. Todas estas condiciones encontraban una respuesta satisfactoria en la obra de Joaquín Xirau. Además, a las anteriores se sumaban dos de las razones que en el cómputo general terminaron por inclinar la balanza hacia la elección de mi tema de investigación.

La primera hace referencia a la clave religiosa que, implícitamente, atraviesa los escritos de Joaquín Xirau, así como su recurrente y constante afán de ofrecer razones de esperanza en un periodo histórico caracterizado por el sinsentido y la barbarie. La segunda, de cariz diferente, tuvo que ver con el sentimiento de deber que en aquel momento me embargó de contribuir a dar a conocer la personalidad filosófica de un autor injustamente no reconocido y desconocido dentro del panorama filosófico español contemporáneo. Más aún cuando se trataba de uno de los muchos intelectuales que forzosamente tuvieron que exiliarse, sobre todo a Latinoamérica, debido a las circunstancias políticas que determinaron el destino y el sentido de la filosofía pensada y realizada en español. Un autor, Joaquín Xirau, del que me cautivó la idea de que desde la razón filosófica no esquivara la reflexión sobre las cuestiones últimas y, precisamente por ello, dejara de lado cualquier prejuicio para abrirse a la sensibilidad religiosa en forma de «razones del corazón» para tratar de ensanchar la razón.

Sumergirme en su obra y en la idiosincrasia de su pensamiento fue quedar encandilado por una filosofía hispánica que hundía sus raíces en el humanismo clásico español y que, sin solución de continuidad, reaparecía como un manantial nutriendo las corrientes krausoinstitucionistas, las cuales, a su vez, ejercieron de resorte impulsando los inicios de la mejor filosofía contemporánea del siglo XX. Lo cual venía a poner de manifiesto que todavía era posible recobrar la confianza en la razón en nuestro suelo, si bien antes se debía recuperar la capacidad de la razón para el amor. Solo recuperando las razones del corazón nuestra filosofía podía constituirse, a juicio de Xirau, en heredera del mejor humanismo clásico español.

Es a partir de este legado filosófico hispánico donde se encuentra el mejor marco de comprensión de la axiología pedagógica de Joaquín Xirau como un proyecto destinado al crecimiento del ser humano. Su proyecto filosófico, como se podrá haber intuido, viene caracterizado por dos premisas básicas: el hombre no puede vivir sin sentido y para dar respuesta a ello se le ofrece una *paideia* republicana al servicio de un sentido y una «justicia cordial»⁷ de la vida. Sin lugar a dudas, la filosofía

⁷ Se puede ver dentro de la filosofía hispánica una línea de continuidad como ha puesto en valor Adela Cortina y cuyo testimonio más palpable son sus obras: Id., *Justicia cordial*, Editorial Trotta, Madrid,

hispanica del exilio posee los mimbres suficientes para contestar de manera satisfactoria a la crisis de sentido desencadenada por la dictadura de la cultura moderna científico-técnica y su «razón instrumental».

Pues bien, el objetivo de esta investigación es estudiar a una de las figuras más sobresalientes de la reciente filosofía del exilio española, Joaquín Xirau. Su obra y pensamiento filosófico a lo largo de su trayectoria intelectual, interrumpida, primero, por la Guerra Civil española y luego, en el exilio, por un aciago accidente que acabaría con su vida al ser arrollado por un tranvía de camino a la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional del México, han pasado injustamente desapercibidos. El eco de su aportación filosófica no ha encontrado en nuestro suelo la resonancia ni el reconocimiento nacional que su pensamiento y obra filosófica y pedagógica merecen. Y de no haber sido por el exilio, posiblemente, Xirau habría representado en la Universidad de Barcelona el liderazgo intelectual que a Ortega y Gasset se le reconoce en la de Madrid. No obstante, es en México donde su figura intelectual y filosófica ha alcanzado la categoría de maestro y donde ha recibido ese reconocimiento que en nuestro suelo ha faltado.

Desde otro ángulo hay que decir que dentro del marco de reflexión sobre el significado filosófico del exilio juega un papel importante la memoria de la propia tradición hispánica. De ahí que, antes de abordar lo que es propiamente el núcleo de lo que consideramos su mejor aportación al legado filosófico español, hayamos visto conveniente realizar un estudio preliminar para contextualizar su pensamiento y su disertación filosófica. Con objeto de alcanzar este fin hemos transitado por los hitos filosóficos más representativos y significativos del pensamiento hispánico, en aras de enmarcar su personalidad intelectual dentro de la unidad que, más allá de la pluralidad de perspectivas, caracteriza la reflexión filosófica hispánica del exilio y de la cual Joaquín Xirau es un digno portavoz.

Nos hacemos cargo de este recorrido en la *primera parte* de nuestra investigación teniendo en cuenta la lectura que el propio Xirau realiza de en lo que, a su juicio, consiste el *alma* de la filosofía hispánica. A la que considera facultativa y constitutivamente idónea para contribuir decisivamente a la construcción de una modernidad filosófica iberoamericana alternativa a la europea. En efecto, si la crisis de

2010; Id., *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Ediciones Nobel, Madrid, 2007.

la racionalidad moderna ha culminado en Europa con la barbarie de dos guerras mundiales y un estado de decadencia vital y cultural, se reclama con apremio un giro radical. Este viraje viene expresado por la reivindicación del «valor universal» de la tradición hispánica como parte de la cultura filosófica iberoamericana y política de Occidente⁸, tal y como queda plasmado en su ensayo de 1943, «Sentido de la universidad»:

Por primera vez desde hace siglos los problemas del mundo –en bien y en mal– se han planteado en España. No es excesivo pensar que los *españoles* podamos contribuir a iluminar los opacos horizontes del mundo mediante la reflexión sobre nuestras ideas y nuestras realidades.⁹

En el exilio americano se hace explícita la capacidad redentora del pensamiento hispánico que pasa por dar racionalidad al sentimiento religioso y sensibilidad a la racionalidad filosófica. Esta racionalidad se nutre de las fuentes de la religiosidad krausista –que propugna un reino del amor– y de la esencia creadora de los valores espirituales transmitidos por el humanismo clásico español. Para Joaquín Xirau el krausoinstitucionismo entronca sin solución de continuidad, en una amalgama ideal y utópica, con «las ideas y la conducta de los grandes fundadores de la España moderna y de la América cristiana (...). De todo lo que concreta y culmina en lo que se ha denominado, no sin algún equívoco, el *erasmismo español*»¹⁰ –y en cuyo tallo se encuentra la *Philosophia Christi* y los humanistas españoles en general.

Los humanistas republicanos del exilio tomaron el testigo de una forma de pensar en español que reivindica otra racionalidad más abierta, incluyente, dialógica, ética y comprometida con la libertad, la autenticidad, la justicia, la fraternidad, la equidad y la democracia. Valores todos ellos republicanos por los que se ha luchado durante más de cinco siglos y que nos muestran que es posible seguir pensando en español de manera republicana y antiimperialista. Es esta la clave que nos ofrece Joaquín Xirau al definirse como heredero y continuador de una única Tradición

⁸ Cf. A. Sánchez Cuervo, «Del exilio al arraigo. El organicismo iberoamericano de Joaquín Xirau», en A. Sánchez Cuervo, F. Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Biblioteca Nueva, CSIC, Madrid, 2010, pp. 102-105.

⁹ J. Xirau, «Sentido de la Universidad», en *O.C.*, II, 468. El subrayado es mío. Las obras de J. Xirau se citarán por la siguiente edición: *Obras Completas*, ed. de Ramón Xirau, Anthropos, Madrid, 1998-2000, 4 vols.

¹⁰ J. Xirau, «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», en *Obras completas*, II, pp. 537-538.

humanista iberoamericana. En esta senda abierta por Luis Vives o de Las Casas ve Xirau un imperativo que hay que seguir porque de él se deducen un conjunto de posibilidades que pueden responder filosóficamente a la crisis de la Modernidad.

Sintetizando podemos decir que en esta primera parte de nuestro trabajo, a la que precede un recorrido biográfico por las etapas más importantes de la trayectoria intelectual y vital de Joaquín Xirau, se quiere poner en valor esta tradición de pensamiento hispánico indiscutiblemente original y en cierto sentido, fundadora del pensamiento filosófico moderno. Es el pensamiento que, remontándose hasta el franciscano Ramón Llull (1232-1316), llega hasta el siglo XVI y va del dominico Francisco de Vitoria (1483-1546) al jesuita Juan de Mariana (1536-1623), pasando por Bartolomé de las Casas, Melchor Cano o Francisco Suárez y culmina en los humanistas republicanos del exilio, hijos del krausoinstitucionismo.

De manera que este estudio quiere ser, sobre todo, un homenaje, humilde y a la medida de nuestras posibilidades, a nuestros grandes humanistas que han tratado de ofrecer como alternativa a la España imperial y franquista de la hispanidad una España quijotesca humanista. Aquí se reivindica, igualmente, una modernidad filosófica que arranca en la Escuela de Salamanca, como el claro antecedente de la proclamación de los derechos humanos por la ONU después del aplastamiento militar del fascismo de 1945, y llega hasta la Escuela de Madrid y Barcelona como auténticos representantes de la verdadera Ilustración española.

En la *segunda parte* de nuestra investigación realizamos un análisis de lo que es propiamente el pensamiento de Joaquín Xirau. En ella tratamos de esbozar los elementos fundamentales de su proyecto filosófico: la «fenomenología de la conciencia amorosa». Esta es su respuesta a la disolución del sujeto moderno iniciada por Descartes y llevada a términos por la fragmentación impuesta por la razón mecánica de la ciencia moderna al escindir el *logos* del *eros*. A partir de la asunción crítica del método fenomenológico de Husserl, que le abre al mundo de las esencias, e influenciado por Max Scheler, que le abre al mundo de los valores, Xirau hace suyo el lema de Ramón Llull: «el amor ha sido creado para pensar»¹¹, el amor da que pensar. Desde esta clave y animado por un profundo vitalismo bergsonian, Xirau trata de integrar en su filosofía la concepción del amor cristiano como nervio de toda su metafísica y pensamiento personalista de raíz espiritualista.

¹¹ J. Xirau, *Amor y mundo*, en *O.C.*, I, 245.

Del resultado del análisis de su fenomenología se desprende que el amor no solo es un fenómeno más de la conciencia sino lo que la funda constitutivamente. El que la conciencia humana esté constituida por el amor es lo que la explica y lo que dilucida la actividad en que esta consiste, esto es *grosso modo* el concepto fundamental de *intencionalidad* que introdujo Brentano y que Xirau conoció por la fenomenología de Husserl. El amor como realidad radical de la vida es trascendencia en la inmanencia, salida de sí (*éxtasis*) a lo otro que no soy yo, apertura a los otros y el mundo. En este sentido, el amor es lo que funda la alteridad y *religa* al hombre con la realidad del mundo y de los otros.

Como se ve, la idea del amor es central en el pensamiento de Joaquín Xirau, y evoca la unidad del ser humano con la naturaleza y también su inquietante búsqueda por volver a soldar el amor escindido de la razón. Esta separación se inicia con el nacimiento de la conciencia moderna y va creciendo en la medida en que se desarrolla la Historia de la Filosofía moderna. Por ello Xirau propone la conciencia amorosa a través de una doble herencia: el helenismo y el alma hispánica.

De ahí que, si por una parte, frente a Descartes, que vio como lo más propio del hombre una conciencia entendida como *ego cogitans*, como un *ego* que se percibe y se conoce de manera *inmediata* a sí mismo, sobre todo, como pensamiento, y, por otra, frente a Nietzsche, que vio en la lógica del amor cristiano una «moral de esclavos», Xirau, por el contrario, verá, como lo más propio del hombre, una conciencia entendida como *ego amans* y un filón de posibilidades para la ética que pueden dotarla de aspectos tan fundamentales para la vida humana como son la amabilidad, la humildad, la justicia o la compasión. Luego, Xirau nos abrirá a la pregunta por la relación que se establece entre el amor, la ética, la educación y la justicia.¹²

No obstante, esta concepción de la conciencia cartesiana y de la moral de Nietzsche determinó y condicionó buena parte del desarrollo de la filosofía en la Modernidad. La reducción de la esencia del sujeto al ejercicio de su intelecto comportaba reducir todas las pasiones, emociones y sentimientos a la evidencia clara y distinta del intelecto. Por lo que si el nuevo ideal moderno cifró su afán en el logro de la pureza de una contemplación intelectual exenta de toda perturbación sentimental y activa, la consecuencia era de prever: la disolución del amor en la racionalidad humana es un hecho en la Modernidad. Si, además, se puso en práctica la filosofía del

¹² No quiero pasar la ocasión de citar el formidable artículo de nuestro director de tesis: C. Gómez, «Amor, Ética y Justicia», en *Pensamiento*, 280(2018): 349-367.

«superhombre» que Nietzsche preconizaba, negando toda la metafísica y los valores que procedieran de Grecia o del cristianismo por considerarlos decadentes para la filosofía, el resultado no se hizo de esperar; esta vez en la versión nietzscheana de aquella máxima de Protágoras: el hombre no tiene que responder más que ante sí mismo, él es la medida de todas las cosas, no tiene más referencias que las que su propia voluntad le dicta, él es su propio código moral.

Por tanto, a imprimir un nuevo rumbo al mundo moderno en un sentido inversamente proporcional al de Nietzsche es a lo que se consagrará la filosofía de Joaquín Xirau y, en general, la filosofía hispánica de la primera mitad del siglo XX. La idiosincrasia de Xirau se encuentra en que, al contrario que Nietzsche, tratará de integrar ambas cosmovisiones que fundan su dignidad en el cultivo del amor. No obstante, con el cristianismo penetra en el ámbito de la realidad del mundo algunas dimensiones antes ausentes en el mundo griego. Entre otras, la vida interior, «el recinto profundo y misterioso de mi intimidad».¹³ A la realidad «cerrada» del mundo exterior, a la pura objetividad de las «cosas» se correlaciona una realidad abierta, fuera de sí, pura virtualidad y referencia. Si el amor presupone plenitud y la actitud amorosa es una actitud de entrega, el ejercicio de la vida amorosa dependerá del mayor o menor volumen de abundancia y vigor espiritual del individuo. «Para poder estar realmente “fuera de sí” es preciso previamente “estar en sí”».¹⁴ El entregarse exige, previamente, poseerse sin que nada tenga esto que ver con una actitud egoísta. «El egoísmo y la mezquindad me retornan a la animalidad primaria y me aproximan gradualmente a la soledad nuda de las cosas».¹⁵

A diferencia de lo que piensa Descartes, la conciencia, sin dejar de ser *cogitante*, es además, amorosa o, mejor, porque es amorosa es *cogitante*. Por lo que Xirau trata de reintegrar el amor en la razón como *co-razón* para reapropiarse de una experiencia plenaria del mundo y de la racionalidad humana. La reconstrucción del mundo implica para Xirau, por una parte, fundamentar la correlación que se establece entre la conciencia y la realidad extramental al sujeto. Pues qué duda cabe que para Descartes esa percepción de sí mismo, su conciencia, que le es accesible de una manera transparente e indubitable, excluye, sin embargo, el acceso a la *res* extensa, esto es, su cuerpo y las cosas del mundo entre las que se encuentra.

¹³ J. Xirau, *Amor y mundo*, en *O.C.*, I, 150.

¹⁴ *Ibid.*, 212.

¹⁵ *Ibid.*, 241.

La verdadera vida humana solo se realiza plenamente en la comunión que es posible por la dialéctica amorosa. «Solo cuando salgo de mí alcanzo la plenitud de mi vida personal y el universo entero resuena y se refleja en mí. Me enaltezco y me salvo en las cosas y por las cosas».¹⁶ Por consiguiente, solo a partir del amor, como actitud radical, Joaquín Xirau nos descubrirá un mundo con una nueva fisonomía. Donde, además, el amor iluminará también las reflexiones sobre la ética y la educación y éstas esclarecerán, a su vez, el sentido del amor. Si en la mirada amorosa se nos revela el valor de las cosas, esto se debe a que, según Xirau, en el amor se localiza la fuente de toda ética y de todo valor.

En consecuencia, la conciencia amorosa no es un estado más de la conciencia, sino el ámbito en el cual, y por el cual, los valores se dan, o si se prefiere, la condición de posibilidad de los valores en general. En un sentido paralelo y análogo a aquel según el cual la conciencia trascendental de Kant y su sistema de categorías pasan a ser la condición a priori de la posibilidad del conocimiento del mundo físico. De modo que únicamente por el amor, que es capaz de captar el mundo axiológico de los valores, el mundo comienza a tener un *telos* y el hombre puede ordenar su vida con sentido de acuerdo a la realización de aquellos. Por tanto, la cuestión que Xirau tiene por objeto aclarar es cómo si solo mediante el amor el hombre puede tener una experiencia plenaria del mundo, diluido el amor de la razón, ¿será posible vivir con sentido y orientación la existencia? De ahí que Xirau se consagre a recuperar la racionalidad del amor como co-razón sin renunciar a la razón.

Ya en la *tercera parte* de nuestro trabajo, hemos pretendido sacar las consecuencias que se derivan de la obra y el pensamiento filosófico de Joaquín Xirau bajo la tentativa de responder a las preguntas fundamentales de la filosofía que tematizó Kant: ¿Qué puedo conocer? (metafísica), ¿qué debo hacer? (moral), ¿qué me cabe esperar si hago lo que debo hacer? (religión) y ¿qué es el hombre? (antropología-política). Todo ello con el objeto de extraer las conclusiones sobre cuál es el papel y la función de la conciencia amorosa y su contribución a fin de hacer crecer al hombre hacia la excelencia y construir un orden moral como base pre-política de una saludable democracia moderna.

El hábitat humano no se puede entender sin el verbo «amar». En la conjugación y exégesis del verbo amar encontramos una de las grandes diferencias del habitar humano respecto al vivir animal. Si el hombre es humano lo es en razón de que

¹⁶ Ibid.

ama. Ser capaz de amor es lo que nos diferencia de todos los otros seres vivos y categoriza la verdadera finalidad de la vida humana, tal y como ha escrito Jean-Luc Marion:

El hombre no se define ni por el logos, ni por el ser dentro de sí, sino por aquello que ama (u odia), lo quiera o no. En este mundo, solamente el hombre ama, ya que a su manera los animales y las computadoras igualmente piensan, e incluso mejor que él, pero no podemos afirmar que amen. El hombre sí –el animal amante.¹⁷

El hombre, como ha puesto de manifiesto el estructuralismo, es un ser con límites, pero que busca transgredirlos. Pertenece a su constitución más profunda el deseo de ir más allá de cualquier más allá, como también nos ha enseñado la antropología del judío alemán Helmuth Plessner, en relación con su comprensión del hombre como un ser *excéntrico*, frente al animal que vive fijado en su centro.¹⁸ El amor nunca es cerrazón, siempre es apertura y, en este sentido, el hombre, como el «animal amante», dispone del símbolo y del mito para encararse con el horizonte abierto e infinito que se le abre por delante. Si las cosas son así es normal que Xirau se diera cuenta de que la filosofía –sin olvidar nunca el mundo de la inmediatez material– debía tener en cuenta el mundo espiritual, base y condición de posibilidad de una vida auténtica y plena.

Uno de sus últimos escritos más significativos, *Lo fugaz y lo eterno* (1942), así lo confirma, al insistir otra vez en que el mundo constituye una experiencia unitaria que afecta a los tres reinos: policromía de sensaciones, vertebración de ideas y reverberación de los valores. Los cuales, considerados de forma aislada e independiente, no tienen sentido, puesto que si cada uno de estos tres reinos marchara por su lado todo sería abstracción al margen de la vida. Una vida personal que exige intensidad y propulsión creadora a través de la entrega amorosa con el fin de conseguir una auténtica posesión espiritual y plenitud vital. En el siguiente fragmento, Xirau da cuenta de esa plenitud vital hacia la que apunta o debe tender la vida humana para que tenga sentido y sea digna de ser vivida:

¹⁷ J. L. Marion, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Editorial Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2007, p. 14.

¹⁸ Cf. H. Plessner, *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la Antropología filosófica*, Universidad de Granada, Granada, 2022.

En esta «nueva vida» las calidades sensibles, las ideas y los valores, se revelan como una legalidad superior que se levanta por encima de la vida primaria y le impone normas. El espíritu, promotor de la cultura, se somete a ella y se ve constreñido a acatarla. Y solo adquiere sentido la vida mediante esta sumisión y este acatamiento. Solo vale la pena de ser vivida una vida consagrada a lo ideal.¹⁹

Esta «nueva vida» consagrada al mundo ideal comporta un nuevo concepto de razón que hunde sus raíces en las fuentes del judeocristianismo y un nuevo concepto de ser personal. El ser como concepto griego que se prolonga en la modernidad pasa ahora a entenderse, a la luz del *ágape* cristiano, como *relación*, que funda la personalidad. De manera que esta concepción *personal* del ser supone que las relaciones que establece el hombre con el mundo no sean ya meramente lógicas ni estrictamente racionalistas, sino personales. Dándose el paso así de un pensar objetivo a un pensar personal. Por lo que el ser comienza a tener un significado eminentemente ético, axiológico y relacional. Se funda un nuevo universalismo ético basado no ya en la pura obligatoriedad del deber como único tribunal de la normatividad ética, sino en la adopción de la *responsabilidad* recíproca bajo la forma del amor universal. Desde la mirada del amor puede descubrirse al otro sufriente y vulnerable que me interpela para que le responda con la acción ética, de manera que la mirada ética viene a ser inseparable de la mirada del amor. He ahí su personalismo del amor.

La explicación de la mirada amorosa no puede residir en último término en la propia actividad amorosa del sujeto, en su propia sabiduría. La llamada a lo excelente, a lo supremo debe venir de otro lugar. El movimiento humanista español, pero también aquél que se originó en Inglaterra al final del siglo XV y principios del XVI con Tomás Moro (1478-1535), bajo los cimientos del platonismo y el neoplatonismo, asocian la sabiduría, en definitiva, con el amor evangélico. Un lugar este del que únicamente puede hablarse en sentido simbólico, a través del mito. Por eso el amor es, al mismo tiempo, mito –en el sentido más hondo del término– y creador de mitos. De aquí se deduce una hermenéutica simbólica que pretende enlazar el amor y el sentido, entendido este como *verdad-sentido* más que como *verdad funcional*. Si el amor es lo que constituye la relación entre la objetividad y la subjetividad gracias a la intencionalidad, el amor pasa a ser un universal antropológico que posibilita la co-

¹⁹ Joaquín Xirau, *Lo fugaz y lo eterno*, en *Obras completas*, I, p. 304.

implicación de lo real a partir de la conciencia amorosa. De manera que podría ser legítimo considerar a esta como una razón simbólica o hermenéutica.

Esto significa que la realidad es simbólica en todo lo que tiene que ver con el sentido humano e interhumano, la realidad obtiene sentido a través del hombre, a través de su recreación. Gracias al amor el hombre recrea la realidad y la transfigura conjuntando el ser y el valor. El hombre acoge los contenidos para transfigurarlos en vez de conceptualizarlos; interpretarlos, en vez de definirlos o fijarlos, comprenderlos más que explicarlos. La conciencia amorosa es así intérprete, recreadora del sentido y por ello tiene que salir de sí –una vez que ha estado en sí– y de su encierro solipsista y egóico hasta dar con el otro viviente, en cuyo encuentro se genera el sentido.

En definitiva, el sentido no está dado como una verdad objetiva, pero tampoco está puesto por la razón subjetiva, sino que se trata de un sentido dialógico de carácter intersubjetivo que responde a la coimplicación ontológica entre la conciencia amorosa y el ser, el hombre y el mundo. Dicho con otras palabras, el ser responde a la articulación que subyace entre el encuentro de la conciencia amorosa y el mundo. De ahí que el sentido y el amor tengan que ir unidos porque se trata del significado humano, de la significación simbólica o sentido axiológico que únicamente puede darse en el hombre por el amor. Es el sentido de lo real vivido por un hombre que no apunta meramente al significado –lo que algo dice–, ni a lo que quiere decir abstractamente, sino, sobre todo, a lo que algo quiere decir (me) existencialmente, anímicamente, humanamente. Por eso el símbolo conduce lo real a su expresión humana, expresa lo real –como ha señalado Ortíz-Osés– no raciontativamente sino humanamente.²⁰

En suma, no se puede vivir sin ilusión ni sin sentido porque estos son elementos constitutivos de la erótica condición humana.

²⁰ Cf. A. Ortíz-Osés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona, 2003, 81-84.

RECORRIDO VITAL Y FILOSÓFICO DE JOAQUÍN XIRAU

Joaquín Xirau pertenece a uno de los momentos de más esplendor de la historia de la filosofía española, nos referimos al periodo de tiempo que se enmarca en la primera mitad del siglo XX. En él hay que situar su obra, una obra llena de fecundísimas aportaciones, a pesar –como señala Carazo- de la escasez de trabajos que se han llevado a cabo sobre su figura y su pensamiento.²¹ Un autor que, como todo filósofo, no puede desligarse de su obra y, en el caso que nos ocupa, tampoco del significado que el mundo hispánico cobra para él. Joaquín Xirau hunde sus raíces en la mejor tradición filosófica española, aquella que arranca en Ramón Llull y pasa por Luis Vives, y a la que más tarde habrá que incorporar el poderoso influjo de Francisco Giner y Sanz del Río y de su maestro Manuel Bartolomé Cossío. Hijo de una época que, análogamente, compara a:

La época que –nos dice el propio Xirau- le tocó vivir a Luis Vives (y que) tiene las más estrechas analogías con los tiempos que el destino nos ha deparado. Era una de esas grandes crisis históricas en que aparecen descarnadas todas las raíces de nuestra situación terrena y en que se tambalean en lo alto los ideales que mantienen nuestra alma en pie. Hasta aquel momento el mundo europeo había vivido en el ámbito de una cultura unitaria y armónicamente articulada. [...]. Ocurre en Europa lo más grave que a una civilización le puede acaecer: el edificio entero de la cultura es puesto en crisis. El humanismo naciente lleva en germen los principios de su total destrucción.²²

Se entiende así, ya desde el principio, que la filosofía de Joaquín Xirau esté transida toda ella de una necesidad de dar sentido a la vida, de una necesidad de salvación sobre toda amenaza que signifique reducir el mundo de la vida. Al mismo tiempo su filosofía está marcada por la esencia del «alma hispánica», una esencia que recoge lo mejor y determinante del humanismo español y que Xirau procurará captar e impregnarse de ello; geográficamente, por los dos grandes focos desde donde emergía la filosofía de aquellos momentos: la «Escuela de Barcelona» y la «Escuela de Madrid».

²¹ J. Ignacio Sánchez Carazo, *Joaquín Xirau: Una filosofía de ultimidades*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2002, p. 9.

²² Joaquín Xirau, *Obras completas*, II, (Edición de Ramón Xirau), Ed. Anthropos, Madrid, 1998, pp. 538-539. Las citas incluidas en este trabajo se han reproducido según esta edición: J. Xirau, *Obras completas*, (edición de Ramón Xirau), Anthropos, Madrid, 1998, 1999 y 2000 (4 tomos). A partir de ahora citaremos como *Obras completas* (*O.C.*) junto con el tomo al que se refiera (I, II, III/1 y III/2).

De ahí que, como veremos, la figura de Xirau pueda personificarse con la imagen del «puente» o «bisagra» entre ambas.

Es más, a nuestro juicio, Xirau también representa esa figura entre las dos orillas: México y España, cuando en 1939 tuvo que seguir los pasos de otros tantos hombres y mujeres españoles exiliándose a México. Será en México –como testimonia su hijo Ramón- donde descubrirá realmente a España, «otra España, en efecto; la de los humanistas, la de Vives, la de Sahagún, Las Casas, Vasco de Quiroga. En todos ellos hay algo de común y de valor especialmente importante en nuestros días de desvalor, el "orden del amor"». ²³ Queda así anunciada la base de lo que será su futuro quehacer filosófico que desarrollará con madurez en México, que no sólo significó un puerto seguro para gran parte de la intelectualidad española, sino que para la vida de Xirau – como él mismo confiesa- significó una verdadera resurrección:

Llegue a México en agosto de 1939 con el alma deshecha por la magnitud del desastre espiritual. México ha sido para mí una verdadera resurrección. [...]. México es una gran parte de la gran España, de la «España de todos», como dijo con justicia Rafael Campalans. Algunos de los aspectos de España son más evidentes aquí que en parte alguna. Recuerdo que una vez en mi casa de Barcelona, hablando con la gran poetisa Gabriela Mistral sobre los problemas de la América hispánica, le dije: «sueño en una España que incluya, con entera libertad y dignidad, a catalanes, portugueses e indios...» Desde que he conocido México aquel sueño me parece perfectamente posible. México ha tomado sobre sí el destino histórico del alma hispánica. ²⁴

Pues bien, este primer apartado lo dedicaremos, en primer lugar, a dilucidar en qué consiste para Joaquín Xirau ese «alma hispánica», esa «España de todos»; y en segundo lugar -y en estrecha conexión con ello, porque en su respuesta está la base para aclarar el talante de nuestro autor-, a repasar la vida y la trayectoria vital y filosófica de Joaquín Xirau con el objetivo de captar, aunque sea intuitivamente, el significado último de su filosofía. Una filosofía para la vida –sin ser vitalista- y en la que «como vio certeramente Unamuno –escribe Xirau-, lo único que interesa de veras es

²³ Ramón Xirau, «Joaquín Xirau (1895-1946). Un esbozo.» en *Estudios Filosofía-Historia-Letras*. Verano de 1986.

²⁴ J. Xirau, *O.C.*, II, pp. 530-531. Más adelante confiesa Xirau en este mismo tono: «Es impresionante el legítimo orgullo que todo mexicano o cubano siente cuando un español peninsular le dice que para ser español no necesita otra cosa que ser sinceramente y radicalmente buen mexicano o buen cubano.» *Ibid.*, p. 568.

salvarse, salvar la vida y la propia espiritualidad.»²⁵ La filosofía es, por tanto, para nuestro autor, aquello que nos permite encontrar un sentido a la vida, lo que nos permite «buscar en los ámbitos del mundo algo que haga la vida digna de ser vivida» y -como acertadamente repara Carazo-²⁶ en Xirau vida y filosofía no pueden separarse, siempre que se hable de una filosofía de lo radical, de lo último. Porque para Joaquín Xirau filosofar es vivir y vivir es filosofar.²⁷ De ahí que afirme nuestro autor:

Toda filosofía –desde Platón hasta Nietzsche- posee un contenido religioso. En este sentido se halla al servicio de la «fe» y la apoya o la destruye, con toda la gravedad abismal que ello lleva forzosamente consigo. Si no es así «no interesa». No interesa porque no se refiere a nada de veras interesante.²⁸

Pues bien, este recorrido vital y filosófico que abre esta investigación – a modo de introducción– es de fundamental importancia, ya que nos ofrece la clave para comprender el modelo de filosofía que tiene en la mente Xirau. Además, consideramos fundamental este primer capítulo porque en él se describe el talante de nuestro autor y las fuentes de donde bebe, las cuales le determinarán para el resto de su vida y crearán en él la conciencia de sentirse parte de una tradición hispánica que viene de lejos.

1. «El alma hispánica»

Como tendremos ocasión de ver más adelante, porque para Xirau la vida solo adquiere sentido desde un ideal de vida, desde una filosofía que, a su vez, sea lámpara para iluminar y orientar su vida, le urge investigar las raíces de aquello a lo que vitalmente se siente profundamente vinculado; sobre todo, cuando bajo sus pies todo se desmorona y siente en sus carnes el exilio y con él la necesidad de construir un suelo firme que le mantenga sujeto como parte de la auténtica tradición humanista española. Por ello Joaquín Xirau, un hombre profundamente vinculado a España y a lo hispánico, siente la necesidad de dilucidar en qué consiste «y proyectar claridad sobre nosotros

²⁵ Id., *O.C.*, I, p. 306. Quizá, Xirau tiene presente en su cita las palabras sabias de Miguel de Unamuno respecto a la creencia en Dios que profesa la religión cuando es depurada de los elementos alienantes y dogmáticos, que se convierte en un elemento tan apropiado de la verdad crítica como pueda serlo la filosofía o, mejor, en su complemento: «hay que creer en ellas, de una manera o de otra para vivir. Para vivir ¡eh! No para comprender el Universo.», *Del sentimiento trágico de la vida: en los hombres y los pueblos*. Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 206.

²⁶ Cf. J. Ignacio Sánchez Carazo, o.cit., p.14.

²⁷ J. Xirua, *O.C.*, I, p. 306.

²⁸ Ibid.

mismos. Es la única manera –sigue Xirau- de que lleguemos a entendernos. Sólo en la claridad es posible el amor».²⁹ Y continúa:

Es un tema que ha sido durante mi vida entera objeto de predilecta atención. Al contacto con México y ante el abismo de la situación mundial³⁰ se ha acrecentado todavía más su interés. Creo que de su clara dilucidación depende, en gran parte, el destino del mundo hispánico.³¹

Efectivamente, Xirau tiene plena conciencia de que, ante la ausencia de ideas claras sobre nuestro pasado y sobre nuestro futuro, solo remontándose para captar la esencia del humanismo español, que inspiró las etapas de mayor protagonismo que el país haya tenido nunca en el mundo, podrá afirmar con don Quijote: «Yo sé quién soy.»³² De ahí su interés de proyectar luz ante la falta de estudios serios y críticos. Pues bien, en su tarea de dilucidación y de análisis crítico, lo primero que descubre es que somos un pueblo sin historia³³. Lo segundo es que lo que constituye el núcleo más permanente y esencial del alma hispánica es el humanismo de espíritu liberal y religioso, el cual está ya presente en la España medieval en «personalidades como Ramón Llull e informa las ideas y la conducta de los grandes fundadores de la España moderna y de la América cristiana. Es el espíritu de Vives, de los Valdés, de Luis de León, de Quiroga, de Las Casas.... De todo lo que concreta y culmina en lo que ha denominado, no sin algún equívoco, el *erasmismo español*».³⁴

El *erasmismo* es, a juicio de Xirau, la tercera de las tres tendencias fundamentales del Renacimiento, que es la que toma cuerpo en España: la que va desde la unidad política de España hasta la retirada de Carlos V al monasterio de Yuste³⁵. Las otras dos son el Renacimiento italiano y el germánico que culmina en la revolución luterana. A las tres subyace un mismo significado: el Renacimiento es un acontecimiento crítico de la historia, donde todos los principios se tambalean y se ponen

²⁹ Id., *O.C.*, II, p. 535. En esto sigue la tradición, como veremos, de su también influyente maestro Ortega y Gasset.

³⁰ Nótese que estas letras aparecen en *Cuadernos Americanos* (México) en 1942.

³¹ Ibid.

³² Ibid., p. 544.

³³ Ibid., p. 534. Esta afirmación debe entenderse bien: Xirau inmediatamente después matiza con razón: «La *historia* de España se resuelve o en el paciente amontonamiento de hechos sin sentido o en el fácil manejo de grandes tópicos sin base, dispuestos en batería, para *cantar* sus glorias o para denostar sus abyecciones. Se pasa, sin solución de continuidad, de la ciega erudición amorfa a la polémica sentimental y encendida.»

³⁴ Ibid., pp. 537-538.

³⁵ Ibid., p. 539.

en cuestión, produciendo una gran crisis histórica. Y las tres poseen un mismo denominador común: perseguir la emancipación humana; con todo, difieren en la forma de llevarlo a cabo. No siendo fundamental para nuestro propósito detallar en qué consiste cada una de ellas, nos limitaremos a decir por el momento que, si la primera rompe con el componente de religiosidad y la segunda lleva a cabo la ruptura con la cultura europea, el *erasmismo español*, en cambio, tiene a su base la *Philosophia Christi* como un intento de salvación integral, pero sin limitarse a Erasmo. Como afirma Xirau:

Lo trasciende en todos los sentidos y forma un cuerpo de doctrina de la más amplia y fecunda resonancia. Hay en todos sus representantes algo que los une en la unidad de la misma aspiración. En ello coinciden Tomás Moro, Luis Vives, Erasmo, los Valdés, Luis de León, Cervantes... y, en buena medida, Francisco de Vitoria y los grandes misioneros y evangelistas de América.³⁶

Empero, existe algún punto de coincidencia que podemos resumir en lo siguiente: el sentido de responsabilidad ante el hundimiento catastrófico que amenaza a la cultura occidental; de ahí que, junto con la necesidad de reinstaurar la pureza de los grandes ideales cristianos, urja integrar la tradición y el progreso. Ahora bien, no se trata –como advierte Xirau– de un eclecticismo mediocre, banal y artificioso, sino que se trata, como nos dice el mismo Xirau, de:

Abrirse sin reserva al mundo e impregnar el mundo, mediante la propia entrega, de las más puras esencias del espíritu cristiano. He ahí la idea de Ramón Lull. No otra será la aspiración suprema de los pensadores adscritos a la *Philosophia Christi* que informaron la más íntima inspiración de la expansión española de los siglos XV y XVI y la de los más destacados misioneros de América.³⁷

Son estas ideas, como veremos más tarde, las que recoja Unamuno en su debate con Ortega sobre el problema de España. Por tanto, es la conciencia ecuménica lo que alienta a los más importantes humanistas de Europa:

España se convierte en el centro del gran crisol que arde en las cuencas del mar latino. Abierta a los cuatro vientos del espíritu, en sus reinos cruzan las tres grandes

³⁶ Ibid., p. 541.

³⁷ Ibid., p. 234.

constelaciones de la cultura universal. Cristianos, árabes y judíos adquieren clara conciencia de su común ascendencia greco-romana y judaico-cristiana. Córdoba hace sentir todo el poder de su irradiación ecuménica: Averroes, Maimónides...³⁸

Justamente, es en España y gracias a la labor de Ramón Llull donde Xirau ve anticipado ya este ideal ecuménico del movimiento erasmista³⁹, representando uno de los momentos culminantes del pensamiento hispano.⁴⁰ «El contacto personal, la conversación y la discusión acercan los hombres a los hombres y tienden a borrar el abismo entre las religiones y los pueblos.»⁴¹ Esta estrecha convivencia intercultural entre árabes, judíos y cristianos lo que hace es crear hábitos de liberalidad y democracia. De ahí que sea ésta la que hace que nuestro suelo sea propicio para que germinen las ideas de la *Philosophia Christi* o, mejor, podemos decir que el espíritu humanista de la *Philosophia Christi* estaba ya inscrito en la tradición hispana.⁴²

Joaquín Xirau para corroborar este hecho dice que es en el siglo XV cuando tienen lugar dos acontecimientos de la más alta importancia: la conquista de Granada y el descubrimiento de América que coinciden con el nacimiento de Luis Vives⁴³. De este modo, Ramón Llull y Luis Vives se convierten para nuestro autor en dos figuras paradigmáticas del humanismo español, convergiendo en ambos la encarnación del ideal de educador, como rasgo característico de los hombres que mejor representan el «alma hispánica».

En definitiva, las características que identificarían a este humanismo español no estarían lejos del ideal cristiano ya que «en la raíz originaria del tronco cristiano se halla ya inscrita la primera palabra conciliadora. Conciliación y paradoja. Dios es amor»⁴⁴. A modo de ejemplo, podemos citar como notas características, el amor al prójimo: «¡Hay que amar a los turcos!» -proclamará Vives-, el pacifismo y una alianza de civilizaciones.⁴⁵ Características estas que para nuestro autor deben estar a la base de cualquier intento de llevar a cabo la enorme y amorosa reconstrucción que

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., p. 542.

⁴⁰ Ibid., p. 226.

⁴¹ Ibid., p. 233.

⁴² Como muestra de ello el siguiente párrafo de Xirau: «En España y gracias a la labor de las escuelas de traductores de Cataluña y de Toledo se abren las puertas de Europa y se inicia la evolución espiritual que, pasando por París y Oxford –santo Tomás, Duns Escoto- a través de dos siglos, conduce finalmente al Renacimiento.» Ibid., p. 234.

⁴³ Ibid., p. 543.

⁴⁴ Ibid., p. 236.

⁴⁵ Ibid., pp. 546-547.

necesita el mundo moderno, convaleciente por la disolución espiritual a la que ha sido sometido. Tanto a nivel antropológico del sujeto como ontológico, esto es de la entera realidad. De ahí que para llevar a cabo la aspiración fundamental de su filosofía, a juicio de Xirau, sea preciso:

Escribir una nueva *Ciudad de Dios*. [...] y pensar y construir un cosmos que discipline y ordene el caos de la vitalidad actual. Solo esta tarea es digna de una filosofía merecedora de tal nombre. Y solo logrará si muchos lo intentan.⁴⁶

No se trataría de repetir acriticamente, sino de acoger la inspiración y el espíritu humanista más genuino de nuestra «alma hispánica»; sin embargo, pronto llegará un cambio de rumbo en nuestra historia que se definirá por el aislamiento y el dogmatismo más rancio y que pondrá en peligro esta misión. Como bien condensa Xirau, si:

se trataba antes de llegar a la salvación mediante un amplio gesto integrador de todo lo que prolifera sobre la superficie de la tierra. Trátase ahora de imponer al orbe el contenido de una verdad cuasi geométrica y unitaria. Es preciso depurar al mundo de toda semilla de error y discordia.⁴⁷

En este sentido, podemos afirmar –siguiendo a Sánchez Carazo– que «esta transformación va, desde una doctrina abierta, liberal y generosa, hacia una dogmática severamente cerrada.»⁴⁸ Este dogmatismo consistente en la uniformidad de ideas políticas y religiosas, conducirá a España -como bien acierta a predecir Xirau- a aislarse de las corrientes del mundo y a marginarse de la historia.⁴⁹

En esta línea, Elías Díaz ofrece un magnífico diagnóstico sobre las causas de este giro brusco hacia una concepción de raíz profundamente reaccionaria en la realidad de la España del siglo XVIII. La tesis de Díaz partiría de las diferencias históricas españolas en relación y en comparación con Europa, éstas se explicarían por dos notables y significativas ausencias: la Reforma y la Ilustración. En palabras de Elías Díaz:

⁴⁶ Ibid., I, p. 265.

⁴⁷ Ibid., II, pp. 548-549.

⁴⁸ J. I. Sánchez Carazo, o.cit., p. 48.

⁴⁹ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 549.

Hemos sido gentes sin Reforma y, sin embargo, con Contrarreforma: los herejes, los luteranos, los erasmistas, los heterodoxos de cualquier signo, junto a judíos y musulmanes, fueron aquí duramente perseguidos, expulsados o condenados por los poderes políticos y religiosos oficiales. Y, además de gentes sin Reforma, habríamos sido asimismo gentes sin Ilustración.⁵⁰

Y más abajo continúa: «en España –refiriéndose al pensar y decidir en/con libertad- todos los disidentes lo tuvieron mucho más difícil que en Europa, donde se fueron conquistando, con grandes luchas, mayores cotas de tolerancia, de libertad, de igualdad y de democracia, en definitiva, de derechos humanos.»⁵¹ Sin pretender insistir demasiado en esto aludiremos, únicamente, como epítome de este cambio de rumbo en nuestra historia, al símbolo que mejor caracteriza la actitud de España en este momento y que no es otra que la constatación que en pleno siglo XVIII la universidad de Salamanca rechaza por peligrosa la enseñanza de Galileo y la física matemática.

Con todo, este aislamiento y cerrazón de España no constituye, como hemos visto, la esencia del alma y la cultura española. Pero tendremos que esperar al movimiento iniciado por Julián Sanz del Río y el Krausismo para presenciar de nuevo el auténtico renacimiento de la tradición hispánica. Así la Institución Libre de Enseñanza vendría a llenar el vacío en nuestro país sobre la difusión y el arraigo de las propuestas y conquistas científicas y filosóficas de la Ilustración europea. No es extraño, en este sentido, comprobar cómo algunos estudiosos de nuestro país han equiparado a la Institución en España su equivalente a la Ilustración en Europa.⁵²

La esencia del alma hispánica está constituida, por tanto, por aquel espíritu que recorre toda la tradición más auténtica de nuestra historia. Por ello, podemos concluir que la más profunda raíz a la que Joaquín Xirau se siente vinculado es al humanismo español que ha constituido lo más profundo de las almas de los mejores hombres de la España peninsular y la «España americana». Un humanismo de raigambre religiosa y liberal que desde Ramón Llull, pasando por Luis Vives y llegando a Manuel B. Cossío alimenta lo más auténtico de la tradición española.

⁵⁰ E. Díaz, *De la institución a la constitución. Política y cultura en la España del siglo XX*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p.19.

⁵¹ Ibid.

⁵² Cf. E. Díaz, *De la institución a la constitución. Política y cultura en la España del siglo XX*, o.cit., pp. 18-19.

2. El alma hispánica: un mosaico de constelaciones culturales y religiosas

El alma hispánica no surge de la nada, surge de una constelación de elementos cristianos, judíos y musulmanes que se han de tener muy en cuenta a la hora de analizar su significado. Hablar del alma hispánica comporta hablar de la *Philosophia Christi*, dentro del ámbito del erasmismo español, pero también del pensamiento árabe de al-Andalus y del pensamiento judío andalusí. Además, implica tener muy presente la floración de una corriente fecunda de filósofos helenizantes que integran el pensamiento aristotélico y neoplatónico en el Islam, empezando por al-Kindi, al-Farabi y Avicena a los que siguen Averroes y su rechazo a Algazel –consagración definitiva del pensamiento de Aristóteles en el mundo filosófico islámico– y, sobre todo, de un florecimiento de movimientos místicos y espirituales de gran altura intelectual –sufismo– y que en al-Andalus está representado por Ibn Arabi en el siglo XIII.⁵³

En la introducción a su obra, *Huellas del Islam*⁵⁴, Miguel Asín Palacios reafirma su convicción sobre el influjo del pensamiento islámico en la cultura cristiana occidental y al revés, en el Oriente. El interés del arabista español se centra en «poner de relieve esta verdad, trivial entre los historiadores de la cultura» y, a ella ha consagrado todos sus esfuerzos durante muchos años. Muestra de la seriedad de su compromiso es la obra señalada⁵⁵, en la cual una de las tesis que defiende tiene que ver con la consideración de que la España medieval fue el foco en el que convergieron de nuevo en Occidente –tras la catástrofe que para Europa significó la invasión de los bárbaros del Norte– las «luces de la humana cultura». Así también parece pensarlo Joaquín Xirau que, al enmarcar la vida y la obra de Ramón Llull, escribe:

Sin embargo, en el mundo gentil no era todo barbarie. La barbarie irrumpía en incesantes olas del Norte. En el Oriente y el Mediodía, remotas e ignoradas, dos grandes culturas florecían en el apogeo de su gloria. Mientras el Occidente se debatía en una lucha de vida o muerte, la esencia más pura de su tradición –la civilización greco-romana– era incorporada, asimilada y reelaborada por dos pueblos de la más

⁵³ Se puede ver la evolución del pensamiento islámico clásico y sus etapas en el formidable estudio de J. Antonio Pacheco, *Filosofía y pensamiento espiritual en Al Ándalus*, Almuzara, 2017, p. 48.

⁵⁴ M. Asín Palacios, *Huellas del Islam. Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941, p. 7.

⁵⁵ Asimismo, puede verse su otra obra de referencia, que aquí también seguimos: Id., *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Ed. Hiperión, Madrid, 1981.

delicada estirpe: los judíos y los árabes. Merced a ellos, las ideas y las creencias del viejo Imperio –de Constantinopla a Siria, de Damasco a Alejandría- a través del Norte de África, alcanza su más alto florecimiento en el Califato de Córdoba. La cultura clásica da la vuelta al Mediterráneo. Por largo tiempo lo mejor de la cultura antigua se halla fuera del corazón de Europa.⁵⁶

Será, pues, la España musulmana el punto de sutura de aquél hilo roto, reanudándose con las aportaciones del Oriente que vienen a enriquecer el legado clásico y cristiano. Más tarde, será la España cristiana –especialmente en Toledo y Sevilla⁵⁷- quien asuma su potencial para convertirse en centro difusor y agente de transmisión de aquél legado. España se convierte así –nos dice Xirau- en el centro del «gran crisol que arde en las cuencas del mar latino. Abierta a los cuatro vientos del espíritu, en sus reinos se cruzan las tres grandes constelaciones de la cultura universal»: Cristianos, árabes y judíos adquieren clara conciencia de su común ascendencia greco-romana y judaico-cristiana.⁵⁸ En esta línea asiente Asín Palacios:

El Islam se nos ofrece, pues, en todo este proceso, bajo un doble aspecto: como transmisor del Oriente a Europa del legado cultural clásico y cristiano, y como acreedor de este caudal por su personal esfuerzo e inventiva, porque los préstamos que la mano oriental tomó del tesoro helénico y patrístico devolviéolos luego y con creces a sus acreedores cristianos de Occidente.⁵⁹

Dando, pues, por supuesta la veracidad de la afirmación precedente, Ortega y Gasset –en el prólogo al libro de Ibn Hazm, *El collar de la paloma*– también parece confirmar este influjo mutuo innegable y sin el cual no habría sido posible

⁵⁶ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 233.

⁵⁷ Siguiendo el relato de Joaquín Xirau, pueden añadirse Barcelona, donde en plena cristiandad pudo florecer el espíritu judío en la personalidad del filósofo Gresques; asimismo, Murcia, donde Mahomet de Ricoti obtiene del príncipe Alfonso la autorización para fundar una escuela donde colaboran en libre convivencia castellanos, judíos y moros... Toledo, en donde Alfonso el Sabio funda la «escuela Alfonsina». Para ver la importancia del lugar que ocupa en la tradición hispánica esta convivencia, sirva de ejemplo las siguientes palabras de Xirau: «En España y gracias a la labor de las escuelas de traductores de Cataluña y Toledo se abren las puertas de Europa y se inicia la evolución espiritual que, pasando por París y Oxford –santo Tomás, Duns Escoto- a través e dos siglos, conduce finalmente al Renacimiento. La experiencia de aquel trato, generoso y abierto, desprendido y liberal, alcanzó su punto culminante en la isla de Mallorca, recién incorporada a la comunidad cristiana. La convivencia entre árabes, judíos y cristianos se hace allí más estrecha y más indispensable que en parte alguna. La inminencia de las costas andaluzas y africanas proyecta sobre ella el resplandor del Islam.» *Ibid.*, p. 234.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 233.

⁵⁹ M. Asín Palacios, *Huellas del Islam*, o.cit., p. 8.

comprender el auténtico significado de la Edad Media europea, como parece desprenderse de sus siguientes palabras:

La Edad Media europea es, en su realidad, inseparable de la civilización islámica, ya que consiste precisamente en la convivencia, positiva y negativa a la vez, de cristianismo e islamismo sobre un área común impregnada por la cultura grecorromana. [...]. Y la razón fuerte de ello es que ambos orbes –el cristiano y el musulmán- son solo dos regiones de un mundo geográfico que había sido históricamente informado por la cultura grecorromana. La religión islámica misma procede de la cristiana, pero esta procedencia no hubiera podido originarse, a su vez, si los pueblos europeos y los pueblos árabes no hubiesen penetrado en el área ocupada durante siglos por el Imperio Romano. [...]. La Edad Media, por una de sus caras, es el proceso de una gigantesca recepción, la de la cultura antigua por pueblos de cultura primitiva. Y la génesis cristiana del islamismo no es sino un caso particular de esa recepción, producida por el mismo mecanismo histórico que llevó a los árabes del siglo IX a recibir a Aristóteles y a Hipócrates... Se olvida demasiado que los árabes, antes de Mahoma, llevaban siete siglos rodeados por todas partes de pueblos que estaban más o menos helenizados y que habían vivido bajo la administración romana.⁶⁰

Este influjo antedicho nos interesa aquí solo de modo indirecto, en tanto que enmarca la continuidad de un conflicto que llega hasta la modernidad y que tiene su origen aquí tal y como parece afirmar Joaquín Xirau:

En el siglo XIII, al entrar en contacto directo con el pensamiento antiguo, por la presencia de los grandes pensadores cordobeses...Es el choque de la mentalidad griega –lógica y geométrica- con el espíritu amoroso del alma evangélica.

Efectivamente, es el conflicto entre razón y fe, entre el racionalismo helénico y la filosofía cristiana, entre el mundo griego y el mundo cristiano.⁶¹ Es el conflicto entre un mundo natural, exterior, escultural o arquitectónico y un mundo cristiano entendido como interioridad y amor, actividad, movimiento, fervor, afán..., en definitiva, entre la razón y el corazón. De ahí que escriba Joaquín Xirau:

⁶⁰ J. Ortega y Gasset, «Prólogo», en Ibn Hazm de Córdoba, *El Collar de la Paloma*, (Versión de Emilio García Gómez), Alianza editorial, Madrid, 1971, p. 12.

⁶¹ Para un desarrollo de esta idea puede verse J. Xirau, *Vida y obra de Ramón Llull*, en *O.C.*, II, pp. 235-237.

El gran problema de la Filosofía cristiana –el problema de nuestros días- fue y sigue siendo la conciliación de sus dos grandes principios fundamentales, el Verbo y el Amor, el Hijo y el Espíritu. No importa que demos a estos principios un sentido literal, acorde con la dogmática, o un sentido simbólico y meramente metafísico. (...). En un principio era el Verbo. Pero Dios es Amor. Y es Poder. Leibniz nos hablará de una Razón creadora; el mundo es el cálculo de Dios. De ahí el racionalismo y la fe ilusionada en el progreso racional. Pascal –entre el abismo de los dos infinitos que dan al hombre la medida de su grandeza y de su miseria-, busca en lo más profundo del alma humana razones del corazón que la razón no puede comprender. (...). Tal es, a la par –a través de Rousseau-, el origen de la dialéctica romántica fundada en una lógica de las contradicciones y el de la filosofía existencial de Kierkegaard y de Unamuno, de tan amplias repercusiones en la conciencia contemporánea. El problema del destino del hombre, de sentido de la historia y la cultura humana, que se halla en el centro de las preocupaciones actuales, no es sino la última y más radical manifestación de la oposición originaria entre la fuerza propulsiva –divina o diabólica- y la validez de las normas luminosas del Verbo.⁶²

Por otra parte, también nos interesa comprobar este influjo como constatación de un fenómeno -tan humano- que se ha dado siempre como es *amar*; con la necesidad de amar que tenemos y de ser amados todos, que es intrínseca al ser humano. No obstante, el amor como concepción de la vida, aún con diferentes perfiles – y sufriendo las más hondas modificaciones–, converge en nuestra península en el cruce de diversas culturas como muestra de una misma preocupación y acaba generando una tradición –personalista y humanista– a la que se adhiere Joaquín Xirau, y cuyos reflejos son manifiestos en su obra, como tendremos ocasión de mostrar.

Dos son, pues, los rasgos que nos interesan subrayar para nuestro cometido –y que, efectivamente, Asín Palacios demuestra en tres de los cinco ensayos pertenecientes a su obra señalada–: la necesidad de la armonización de la razón y la fe⁶³, elaborada con ideas helénicas y patrísticas por pensadores islámicos de Oriente que reciben su última sistematización en *al-Andalus* por obra de Ibn Hazm de Córdoba⁶⁴, Ibn Arabi de Murcia⁶⁵, Maimónides y Averroes, para ser, más tarde, reintegradas a la Escolástica trecentista por mano de Santo Tomás de Aquino y del dominico catalán

⁶² J. Xirau, *O.C.*, II, p. 238.

⁶³ Cf. M. Asín Palacios, «El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino», en Id., *Huellas del Islam*, o.cit., pp. 11-72.

⁶⁴ Cf. Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, o.cit.

⁶⁵ Cf. M. Asín Palacios, *Amor humano, amor divino. Ibn Arabi*, Ediciones el Almendro, Córdoba, 1990.

Ramón Martí, así como por el mallorquín Ramón Llull –a quien Xirau dedicará su libro, *Vida y obra de Ramón Llull*⁶⁶. En este sentido, son pertinentes las palabras de nuestro filósofo catalán que nos recuerda:

No se olvide la decisiva influencia de Ramón Martí, otro catalán, contemporáneo de Ramón Llull, en la apologética pascaliana. La razón busca a Dios. El espíritu místico trata de proveerse de «razones» -es la idea de la Amancia.⁶⁷

En el quinto opúsculo⁶⁸ de la obra referida, el arabista español se centrará en la temática que enlaza con las cimas más altas de la mística cristiana: la doctrina paulina del amor. Aquí Asín Palacios demuestra las semblanzas entre la mística de San Juan de la Cruz y, en general, de la escuela carmelitana, con la mística musulmana, cuya idea evangélica central del *amor* se había asimilado por los sufíes, a través de la influencia del monacato cristiano oriental.

En líneas generales, esta nueva perspectiva consistente en la asimilación, explicación y exposición de lo recibido de la Antigüedad es lo que va a cifrarse como la novedad, que a su vez nos va a llegar como legado frente al mundo antiguo. Es decir, lo que se les había dado por «revelación», ahora les va a proporcionar un pensar con enfoques y visiones nuevas, compendiadas en sugerencias originales que van a enriquecer y a completar lo alcanzado por los antiguos.

De esta forma, en la península ibérica se va a desarrollar, por tanto, un pensar a partir de las tres grandes tradiciones religiosas: la cristiana, la musulmana y la judía, y no por separado, sino con mutuas relaciones y dependencias de unas con otras. Se entiende así la afirmación de Joaquín Xirau: «Las necesidades de una larga convivencia aciertan a crear hábitos de liberalidad y de democracia»; y un poco más adelante, escribe: «El contacto personal, la conversación y la discusión acercan los hombres a los hombres y tienden a borrar el abismo entre las religiones y los pueblos.»⁶⁹

Como prueba de ello –sirva a modo de ejemplo–, Asín Palacios muestra cómo la reflexión sobre la distancia entre el tiempo y lo eterno es utilizada por los ascéticos musulmanes, concretamente por Algazel, para construir sobre ella lo que

⁶⁶ J. Xirau, *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y Mística* (1946), en *O.C.*, II, pp. 215-349.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 238.

⁶⁸ Cf. M. Asín Palacios, «Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz», en *o.cit.*, pp. 235-304.

⁶⁹ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 233.

es el precedente del argumento del *Pari* –la apuesta- de Pascal⁷⁰. O la tesis por la que el hombre es considerado superior al resto de los animales y cuya razón tiene que ver, única y exclusivamente, por su posibilidad de perfección moral. Cuestiones estas, como es sabido, muy modernas.

Se justifica así el hecho de que prestemos atención al hecho fundamental de comprobar que la concepción xirauriana del amor, como forma de plenitud de la conciencia personal, esto es como mirada amorosa sobre la realidad que nos lleva a descubrir el sentido del mundo y de la persona, se encuentra ya presente en algunos de nuestros místicos y, por el influjo al que nos hemos referido, con anterioridad en la mística del Islam.

Cuando hablamos de pensamiento *musulmán* nos referimos al pensamiento que, si bien se ha escrito en árabe, pertenece al caudal intelectual que tiene su cuna en el Islam y cuyos parámetros y horizontes son netamente musulmanes, de la misma forma que, para la Edad Media en general, se habla de pensamiento cristiano que arranca de los padres apologistas, sigue con san Agustín y llega a su esplendor con Tomás de Aquino.⁷¹

Pues bien, recapitulando todo lo anterior, si tomamos como punto de arranque del ejercicio filosófico las tres vertientes anunciadas por Kant como son *Dios, alma y mundo*, veremos que cada una de ellas, en el alma hispánica, se integran una en otra partiendo de la última hasta llegar a la cima que corona y justifica la tarea del filósofo.⁷² Este elemento religioso genera la reflexión filosófica y permanece como impronta en el fondo discursivo como una de las constantes frecuentes y que ha dado lugar a una de las tensiones más fecundas de la Historia de la Filosofía, tal y como ya ha quedado apuntado: la relación entre religión y conocimiento racional o fe y razón.

Hay que tener presente, pues, cómo en la conformación del alma hispánica se han dado cita tres categorías que inciden de forma diversa y particular: la religión, el espíritu ético y la política. Estas tres variables, aunque modeladas, como digo, de manera diversa y particular son el *humus* común a las tres grandes tradiciones que alimentan el alma hispánica. El acento puesto en cada una de esas tres categorías hará que, dentro de cada tradición, cristiana, judía o andalusí, el pensamiento que le es propio se diversifique entre tendencias más racionalistas a más espiritualistas y en no

⁷⁰ Sobre esta cuestión versa el cuarto ensayo de la obra citada de Asín Palacios, «Los precedentes musulmanes del “Pari” de Pascal», en o.cit., pp. 161-234.

⁷¹ Cf. J. Antonio Pacheco, *Filosofía y pensamiento espiritual en Al Ándalus*, Almuzara, 2017, p. 27.

⁷² *Ibid.*

pocas ocasiones sintéticas entre las dos. La casi totalidad de los pensadores en dichas tradiciones participan en mayor o menor medida de unos rasgos comunes que subyacen, por pertenecer a un mismo tronco religioso, en el fondo de su actitud y de sus obras. Teniendo presente ahora el trabajo de Pacheco, podemos destacar dos rasgos o actitudes constantes que no solamente pertenecen al conjunto de la filosofía islámica de al-Andalus, sino que, a nuestro juicio, pueden extrapolarse al conjunto de las otras dos tradiciones religiosas.

La primera constante mantenida es la tensión en «la búsqueda de la verdad y en la necesidad de obtener las fuentes de esa certeza». La controversia entre la fe y la razón, entre sus respectivas capacidades y potencialidades sirve a la búsqueda de esa verdad y su fundamento. La segunda es una consecuencia derivada de la anterior, la tensión entre fe y razón genera una genuina y consistente *teoría del conocimiento*. Precisamente, la reflexión sobre las potencialidades del conocimiento que aporta una y otra es en el fondo una reflexión sobre las potencialidades del conocimiento humano real y natural, con el objetivo de llegar a un conocimiento verdadero a partir del cual sea posible disfrutar de una vida plena de sentido.⁷³ Dicho de otra forma, genera una filosofía cuya tentativa consiste en el esfuerzo por mostrar en qué consiste el vivir bien, la vida buena.

Estas dos actitudes vienen a dar respuesta a las tres grandes cuestiones kantianas que definen el quehacer de toda filosofía: ¿qué puede conocerse?, ¿cómo se debe actuar? Y ¿qué cabe esperar? Estas son las tres preguntas fundamentales que, en el intento de ser respondidas a lo largo de un periodo que abarca muchos siglos de reflexión filosófica en nuestro suelo, ha configurado el alma hispánica y que, como un mosaico de culturas, se ha ido constituyendo con el roce y el influjo mutuo de las tres cosmovisiones monoteístas.

El alma hispánica, pues, nace y se hace de la confluencia y convergencia de estas tres tradiciones culturales y religiosas. Un alma que encarna una *inteligencia cordial* y por eso tiene que ver con el origen de la filosofía, con el amor a la sabiduría. Y, por tanto, tiene que ver con el deseo del ser humano de hacerse uno con el objeto del pensamiento por *participación*, por contacto; de forma que el entendimiento y el objeto de su pensamiento lleguen a ser más un saber de experiencia que el mero conocimiento de una verdad. O dicho de otra manera, un conocimiento por participación, consistente en que el que sujeto y objeto tienden a formar una sola y única

⁷³ Ibid., p. 30.

entidad. Como vemos, esta cordialidad del pensamiento consiste en unificar lo racional estricto con la vida y la experiencia, entendiendo el pensamiento como un movimiento circular y nunca lineal.

Una sabiduría que tiene que ver con la capacidad de juzgar, de razonar y de comportarse de acuerdo con normas espirituales; de ahí sus tres notas características: religiosa, intelectual y ética-práctica. He ahí los tres pilares que forman el alma hispánica, la comunión de las diversas áreas del conocimiento que vienen a satisfacer tanto las necesidades religiosas o espirituales como políticas de la comunidad. Para el pensamiento hispánico la filosofía no se opone a la fe, y de ahí que la dirección «objetivista» del pensamiento –que no la niega solamente, a condición de que pueda ser entendida como un *todo*, es decir, como una empresa espiritual absoluta– tenga en cuenta que tanto la razón como el amor colaboran juntos para que la conciencia entienda racionalmente lo que se experimenta espiritualmente.

Esta organicidad del conocimiento, que tiene su fundamento en la concepción del universo como un gran *organismo*, también se afirma de la especie humana que tiende a considerarse como un *todo* unitario, al igual que los seres humanos considerados individualmente, con sus características individuales propias e intransferibles.⁷⁴ El conocimiento no implica en absoluto la afirmación de lo «intelectual» en detrimento de las facultades emotivas, pues siendo el corazón el órgano donde estas residen, la irradiación que produce el conocimiento que de él emana abarca todas las esferas y dominios de la potencia cognoscitiva humana.

Este encuentro entre la Razón –el *Logos*– y el Espíritu –*Ágape*– permite afirmar la necesidad de un principio trascendente que otorgue a esta materia y a todos los seres compuestos de ella, su determinación y especificidad. Si Dios, como piensa el cristianismo, es el creador de todas las cosas y la creación es obra del amor⁷⁵ – «Por amor se hace Dios creador. Por amor baja a la tierra y se hace hombre entre los hombres, miserable entre los miserables y se somete a la cruz»⁷⁶– entonces, la unidad y cohesión del universo en continua expansión es explicada por el Amor. Pero todavía más, siguiendo la opinión que deriva de Empédocles y que luego fue adoptada por

⁷⁴ «Un adagio sufí –escribe Pacheco– dice que el Universo es un Gran hombre y que el ser humano es un pequeño Universo, porque todos ellos son formas del Espíritu universal, del Espíritu divino.» (J. Antonio Pacheco, *Filosofía y pensamiento espiritual en Al Ándalus*, o.cit., p. 93). Nótese la semejanza con lo que piensa Xirau, en este sentido, basándose en Pascal, al considerar al hombre como un *microcosmos* frente al universo como un *macrocosmos*.

⁷⁵ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 342.

⁷⁶ *Ibid.*, p.156.

Anaxágoras y, posteriormente, por Epicuro, de que «solo lo semejante conoce a lo semejante», remitiría, según lo anterior, al *amor* como la causa que explicaría todo proceso de intelección humana, inclusive el de la verdad objetiva, propia de la lógica o las matemáticas.

La verdad que se ofrece al lógico y al matemático, cuyos fundamentos objetivos son indiscutibles, tiene únicamente sentido como tal verdad en que está fundamentada en la certeza luminosa de que lo que se afirma existe, es decir en un conocimiento vital y experiencial de la realidad. Es esta conjunción entre razón y amor, que puede caracterizarse como una forma de sabiduría espiritual con destacados aspectos racionales, la que conforma la racionalidad del alma hispánica. Una racionalidad que trata de elevarse de la vida finita a lo infinito, elevación esta por medio de la cual el sabio alcanza el sentimiento de lo divino en cuyo seno se puede percibir lo que hay de infinito en lo finito.

Pues bien, es esta racionalidad teñida de espiritualidad la que Xirau reivindica que ha de ser actualizada como la propia del pensamiento hispánico. Una racionalidad que siempre ha estado ahí, aunque en muchos momentos de la historia de España haya estado recluida, pero que ahora Xirau reivindica con clara conciencia de ser su fiel heredero.

A juicio de Xirau, la *Philosophia Christi* integró un caudal de pensamiento que primero fue griego, luego musulmán y judío y, por último, católico, universal y, por tanto, es parte constitutiva del espíritu filosófico del Occidente cristiano. Este pensamiento hispánico –constituido por filósofos, místicos y maestros espirituales– anticipó, como más arriba hemos señalado, muchas de las cuestiones que serán formuladas después por pensadores europeos en el siglo XX. Bastaría con acudir a Karl Jaspers y su «filosofía de la existencia» para confirmar lo que decimos.

En su libro *La fe filosófica*⁷⁷, de 1948, dice Jaspers que la Filosofía brotó de las mismas fuentes que la Religión. Filosofía y Religión tienen en su horizonte la misma meta y objetivo común, que es elevarse desde la existencia hasta la trascendencia. Ambos pulmones de la racionalidad –razón y fe– participan por igual, en palabras de Pacheco, de un mismo objetivo: «descorrer el velo de la existencia para que aflore la Unidad sustancial de la realidad, es decir, la Realidad misma.»⁷⁸

⁷⁷ K. Jaspers, *La fe filosófica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1954.

⁷⁸ J. Antonio Pacheco, *Filosofía y pensamiento espiritual en Al Ándalus*, o.cit., p. 201.

Dice Karl Jaspers que ni la fe ni la filosofía se ocupan de «objetos en el mundo», cuyo estudio pertenece a las ciencias, sino del principio y origen del cual vivimos siendo, además, que aquello en lo que creo aun siendo una realidad, no es objetivo ni objetivable:

La filosofía comienza desde el momento en que se ha abandonado el saber de la ciencia y el *esclarecer* de la existencia invita a trascender hacia lo supremo Envolverte inabarcable. De esta forma, el pensamiento da el salto a la creencia y la Filosofía se convierte en fe filosófica que tiene como factor indispensable a la Razón de la misma forma en que Kant, tras demostrar la imposibilidad de la Metafísica como ciencia, tuvo que suspender el saber para instaurar la creencia.⁷⁹

De ahí que, finalmente tengamos que concluir que para Joaquín Xirau la filosofía no pueda abandonar nunca su fondo religioso, aunque esta actitud filosófica, como testimonian nuestros filósofos krausistas, no esté exenta de peligros, condenaciones y acusaciones de herejía. No obstante, fue este y no otro el camino que decidieron andar nuestros filósofos españoles, al sentirse los inmediatos herederos de una tradición que no ha dejado de respirar al unísono con los pulmones de la fe y la razón.

3. Vida y obra de Joaquín Xirau

Si siempre hay que tener en cuenta la vida, la biografía de cada autor, en el caso de Joaquín Xirau cobra todavía una importancia mayor si cabe, porque para este filósofo la vida está indisolublemente unida a la filosofía y al revés; es más, la vida solo adquiere sentido desde una filosofía o ideal de vida y a su vez, una filosofía sólo tiene sentido para orientar e iluminar la vida.

Joaquín Xirau, el segundo de dos hermanos, nació en Figueres (Gerona) el 23 de junio de 1895. Tras la guerra «incivil» tuvo que exiliarse a México en 1939. Allí vivió hasta 1946, año en el que prematuramente y a causa de un accidente desgraciado cuando iba camino hacia la facultad le visitó la muerte. Entre su nacimiento

⁷⁹ K. Jaspers, *La fe filosófica*, o.cit., p. 20.

y su muerte Ramón Xirau⁸⁰ distingue en la trayectoria de su padre cinco etapas de las que, sintéticamente, nos ocuparemos a continuación destacando lo más significativo.

3.1 Primera etapa. Los años de formación

La primera etapa es la que corresponde a sus años de formación (hasta el año 1923). Son los años en los que Xirau se encuentra con sus maestros, primero en la Universidad de Barcelona donde estudió las carreras de Derecho y Filosofía y Letras y luego en Madrid, donde se doctoró. De Barcelona guardará un grato recuerdo de sus profesores Jaume Serra Hunter, Tomás Carreras i Artau y Pi i Sunyer. Una vez licenciado, en 1919, parte para Madrid, donde al año siguiente ganará por oposición la Cátedra de Filosofía del Instituto de Lugo. Poco más tarde, en 1921, regresará a Madrid donde se doctora en Filosofía con una tesis sobre Leibniz y en 1923 sobre Rousseau en Derecho.⁸¹ Fue en su época madrileña cuando comienza a entrar en relación con los hombres de la Institución Libre de Enseñanza y en especial con Manuel Bartolomé Cossío con quien mantuvo una profunda amistad toda su vida. También es ahora, en los cursos de Doctorado, cuando tiene como profesores a Ortega y Gasset o García Morente y se relaciona con otros alumnos de la talla de Xabier Zubiri o José Gaos.

Resumiendo, las tres grandes influencias que Xirau recibe en esta época son las de sus maestros barceloneses, el inicio de su profunda amistad con Cossío y las enseñanzas de J. Ortega y Gasset. Aunque más tarde nos ocuparemos de ello con profundidad, es pertinente preguntarse ahora cuál es la relación de Joaquín Xirau tanto con la llamada «Escuela de Barcelona» como con la «Escuela de Madrid» y tratar de dilucidar el sentido que damos cuando nos referimos al filósofo de Figueres como una figura «puente» entre una y otra escuela.

En primer lugar, debemos resaltar brevemente a qué nos referimos con el término «Escuela de Barcelona». Para ello acudiremos a José Luis Abellán que ha señalado que fueron los movimientos del siglo XIX, la *Reinaxença* y, a través de éste, el *Modernisme* y el *Noucentisme* los que impulsaron un esfuerzo renovador en la fundación de la *Sociedad Filosófica* en Barcelona, que se traducirá a principios del siglo

⁸⁰ Seguimos para este punto la exposición que el propio hijo de Joaquín Xirau realiza y recoge en el Prólogo de *Obras completas* I.

⁸¹ Ambas tesis doctorales fueron publicadas y se pueden encontrar en el Tomo III de sus *Obras completas* con los títulos: *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna*, la de filosofía; *Rousseau y las ideas políticas modernas*, la de Derecho.

XX en la constitución de lo que se ha solido llamar «Escuela de Barcelona». Caracterizada por la filosofía del «sentido común» y que dio en considerarse como manifestación del espíritu catalán.⁸² Abellán, más adelante, nos sigue diciendo que no se puede olvidar la labor desempeñada desde fuera de la universidad por Ramón Turró y Eugenio d'Ors.⁸³

Pese a ello, ¿podemos hablar en el mismo sentido de escuela en el caso de la de Barcelona que en la de Madrid? Según Eduardo Nicol, no; porque los elementos que en rigor ha de tener una escuela para llamarse tal son: un maestro, una fecha de constitución y los seguidores o pertenecientes a ella. Y en el caso de la «Escuela de Barcelona» no es posible aplicar ninguna de estas tres formas de delimitación. Ahora bien, aunque no haya que hablar de «escuela» en el mismo sentido en el que lo hacemos en la de Barcelona que en la de Madrid, como el mismo Nicol reconoce, algo debe haber cuando hablamos de la Escuela de Barcelona.⁸⁴ Esto que debe haber, en el fondo, son cuestiones que tienen que ver, de un lado, con «cualidades de tono y estilo» y de otro, con «ciertos modos de ver las cosas», de estar en el mundo y enfrentarse a él.⁸⁵ Por tanto, serían estas cuestiones las que aglutinarían a los hombres de la «Escuela de Barcelona» constituyéndolos como pertenecientes a una dicha tradición.⁸⁶

Dejando para luego el análisis de los rasgos que la definen, nos ceñiremos a señalar por el momento que la nota característica por excelencia de la «Escuela de Barcelona» es el *seny*. Y es justamente este *seny*, el que reuniría una serie de particularidades como: el carácter «gótico» y «medieval», el «pacifismo del pensar», la tolerancia y apertura a otras tendencias, el respeto hacia otras tendencias y doctrinas⁸⁷, etc. Ciertamente, este *seny* –para Xirau- se emparentaría perfectamente con lo mejor del «alma hispánica».

Como vemos, para el de Figueres, su maestro, Jaume Serra Hunter, representaría en Barcelona lo mejor del humanismo español, con la salvedad de no incluir el aprecio intelectual que su maestro catalán profesaba por la escuela escocesa. Asimismo, Joaquín Xirau nunca se sintió influido ni seguidor de Eugenio d'Ors.

⁸² J. Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español* (Vol. V/II), Espasa-Calpe, Madrid, 1989, p.132.

⁸³ Ibid. p. 146.

⁸⁴ Eduardo Nicol, «La Escuela de Barcelona», en *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961, p. 165.

⁸⁵ Ibid. p. 166.

⁸⁶ Ibid. p. 166.

⁸⁷ Ibid. pp. 193-194.

En cambio, no ocurrirá lo mismo con su gran maestro y filósofo que encontró en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid: José Ortega y Gasset. Como señala Carazo: «la importancia que tuvo la filosofía de Husserl en el desarrollo del pensamiento de Joaquín Xirau fue determinante» y, en este sentido, Ortega y Gasset dejó en la formación de Xirau una huella indeleble.⁸⁸

Ortega se preocupó por traer a España lo más reciente que se producía en la filosofía europea: las reflexiones de Max Scheler, las de Heidegger, etc. Sin embargo, la influencia de Ortega en los inicios de Xirau no solo se aprecia en lo referente a la fenomenología. Joaquín Xirau, como veremos, también recogió de Ortega la necesidad de superar el relativismo filosófico. La superación del subjetivismo y del relativismo fue una preocupación recurrente en la filosofía de Xirau:

El relativismo subjetivista se ha convertido en un ambiente cultural. La idea no es totalmente nueva. En realidad, ya en Grecia hace su primera aparición. Recuérdense las críticas de Protágoras en el *Teetetes* platónico. Ya entonces fue posible decir que «el hombre es la medida de todas las cosas».⁸⁹

Es tal la influencia de Ortega en el filósofo de Figueres que, con razón, Carazo llega a afirmar que su obra sería ininteligible sin referirla a su maestro madrileño.⁹⁰ Como muestra de ello Xirau se refiere a Ortega en su artículo «Julián Sanz del Río y el krausismo español» (1944) como una de las personalidades más eminentes de todo el pensamiento filosófico español, junto a Luis Vives y a Unamuno.⁹¹

Ahora bien, en la misma medida que siente admiración y respeto por su maestro madrileño –más allá de que intelectualmente haya sido su más grande influencia- no escatima en ser crítico con él. Sin embargo, los reproches de Xirau a Ortega tienen más que ver con aspectos de la personalidad de éste que con discrepancias de carácter filosófico. Valga señalar a modo de ejemplo, la caracterización que de Ortega hace nuestro autor en relación a su personalidad egocéntrica⁹², su

⁸⁸ J.I. Sánchez Carazo, o.cit., pp.72-73.

⁸⁹ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 6.

⁹⁰ J.I. Sánchez Carazo, o.cit., p.74. Asimismo, podemos leer el apunte que Antoni Mora recoge sobre Antonio Machado en el prólogo al volumen III/2 de las *Obras completas*: «Antonio Machado pudo escribir sobre Xirau: un discípulo de Ortega y Gasset, en el mejor sentido de la palabra, que ha encontrado en la cátedra de su maestro ayuda y estímulos para pensar». (A. Machado, *Juan de Mairena*).

⁹¹ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 560.

⁹² Nos dice Xirau que «Cossío tuvo siempre por él –por Ortega- la más afectuosa estimación. Admiraba su genio, la solidez de su formación y de su obra. Sus actitudes, empero, le desazonaban». Unas actitudes

sensacionalismo y su actitud respecto a los hombres de la Institución Libre de Enseñanza, por los que Xirau sentía una admiración y un cariño profundo, además de sentirse muy cercano a ellos, en especial a su maestro Cossío. En este tono escribe Xirau sobre Ortega:

El aristocratismo de Ortega, su contacto constante con gentes de la nobleza social, le impedía una perfecta compenetración con aquella comunidad austera, moral y religiosa. Su obra escrita se halla sembrada de “protestas” más o menos inconscientes contra aquel ambiente de recogimiento y de austeridad. Así, por ejemplo, el considerar como ostentación farisaica el afán de viajar en coches de tercera. En Ortega se insinuó a veces, contra su voluntad explícita, un cierto afán de rumbosa prestancia.⁹³

Respecto al afán de sensacionalismo de Ortega, Xirau recoge una anécdota digna de ser resaltada:

Cuando en una de sus últimas evoluciones intelectuales se acercó Ortega a los corifeos de la denominada filosofía existencial, empalando sus doctrinas con las primeras raíces nietzscheanas de su formación, terminó un día una de sus clases de metafísica con esta bella frase: «La filosofía, en suma, es el intento de vivir bien». Al saberlo Cossío comentaba radiante. «Esto es. Esto es. Esto es lo que hemos dicho siempre nosotros.»⁹⁴

Y añade seguidamente Xirau su queja que, en cambio, se convierte en un halago para su maestro Cossío:

La filosofía con raíz en la vida, el pensamiento por y para la vida fue en efecto la centinela de toda su vida y de todas sus enseñanzas. Este pensamiento se hallaba además arraigado en lo más auténtico del pensamiento español, antiguo y moderno – desde Ramón Llull, Luis Vives y San Juan hasta Giner y Unamuno.⁹⁵

que, según Xirau, contrastaban con las de Cossío: «En todo ello contrastaba su espíritu con el de personalidades predominantemente egocéntricas como Unamuno y Ortega y Gasset.». Ibid., pp. 69-70.

⁹³ Ibid., p. 70.

⁹⁴ Ibid., pp. 70-71.

⁹⁵ Ibid., p. 71.

Podemos resumir el descontento de Xirau con Ortega en el hecho de que Ortega osara ser novedoso -por su afán de notoriedad-, en cosas que hacía tiempo estaban en lo más profundo de la tradición hispánica.⁹⁶

Por tanto, si hay alguien por quien Joaquín Xirau profesó admiración, respeto y cariño profundos, este es M. Bartolomé Cossío. Por lo que si queremos acercarnos a la figura de Xirau es absolutamente esencial tener muy presente la huella que Cossío dejó en él. Ya en el prefacio de su libro titulado *Manuel B. Cossío y la educación en España* nos confiesa Xirau: «Este libro es ante todo un homenaje devoto al que, por encima de todos y en el sentido más pleno de la palabra, fue y sigue siendo mi maestro.»⁹⁷ Y un poco más adelante, refiriéndose a Cossío como una de las grandes figuras de la educación universal, escribe:

Acaso en parte alguna se haya dado un ejemplar tan perfecto, una figura más acabada del educador. De ordinario los grandes pedagogos pertenecen a dos líneas definidas y separadas. Los grandes pensadores no suelen ser grandes maestros. Los grandes maestros carecen de ordinario de una clara elaboración personal de las doctrinas filosóficas que prestan sentido a su acción: las ignoran o las dan por supuestas. En Cossío se dan ambas cosas en íntima e indestructible unión.⁹⁸

Cossío, pues, fue la persona que más profundamente influyó en la vida de Joaquín Xirau y el auténtico educador y modelo a seguir, «su vida entera se hallaba consagrada a la educación».⁹⁹ Una tarea educativa que, en aquellos momentos, consistía: primero, en despertar la conciencia y el sentido del propio ideal; segundo, incorporarlo a la realidad y vivirlo con sinceridad y verdad.¹⁰⁰ Sintetizando, para Xirau y la tradición humanista a la que se siente pertenecer: «no es lo que importa formar la

⁹⁶ Nótese que Xirau da cuenta de una anécdota entre Cossío y Ortega que en el fondo nos recuerda la que cuenta Ortega de él mismo respecto a Heidegger. Me refiero a la que aparece en una nota a pie de página en «Pidiendo a un Goethe desde dentro», en donde Ortega reivindica la originalidad de sus ideas respecto a Heidegger por estar escritas con anterioridad a *Ser y tiempo* (1927). Concretamente en 1914, en *Meditaciones del Quijote*, libro programático de toda su posterior obra. Pues bien, precisamente de lo que se queja Ortega respecto a Heidegger es lo mismo que Xirau testimonia que le ocurre a Cossío respecto a Ortega. La anécdota es la siguiente: En el año 1928 aparecieron en la Revista de Occidente unos magníficos artículos de Ortega y Gasset sobre Dilthey, sin embargo, ya con anterioridad –concretamente en 1914- Cossío había dado un hermoso curso sobre Dilthey. E, igualmente, Giner le había consagrado –a Dilthey- mucho antes notas precisas y minuciosas. Sin embargo, el protagonismo se lo llevó Ortega, pues ante el sensacionalismo de éste se oponía la sencillez de Giner y Cossío. Ibid.

⁹⁷ Ibid., p. 5.

⁹⁸ Ibid., p. 6.

⁹⁹ Ibid., p. 60.

¹⁰⁰ Ibid., pp. 97-98.

vida para un ideal, sino dar a la vida la forma ideal en que consiste su propia esencia.»¹⁰¹

Consiguientemente, la concepción que Xirau tiene de la filosofía no es más que la herencia que recoge de su maestro y no es otra que la que ya adelantamos: «la especulación filosófica cifra su mejor esfuerzo en un afán de salvación universal»¹⁰²:

La filosofía no es una ciencia abstracta y hostil a la vida. Es la ciencia de la vida misma. La rectitud de la vida dependerá de la claridad que alcancemos a proyectar sobre ella. Toda vida lleva implícita una filosofía, una metafísica tosca y vaga, una concepción del mundo y del hombre. La filosofía, pues, para Xirau es el intento esforzado de vivir bien.¹⁰³

No podemos aludir a Cossío sin apelar a don Francisco Giner: Cossío era ante todo y por encima de todo el discípulo de Francisco Giner. A él –nos recuerda Xirau- se lo atribuía todo y especialmente lo mejor de su espíritu; y al revés: Cossío era esencial en la vida de don Francisco Giner. En él –nos dice Xirau- llegó a realizar su ideal de maestro; tanto es así que escribe Xirau refiriéndose a Giner: «Si se le hubiera preguntado cuál era en su vida la cosa de la cual estaba más satisfecho, hubiera contestado sin vacilar: Cossío. Cossío era su obra maestra, la obra de arte de Giner.»¹⁰⁴

Llegados a este punto, conviene no olvidar el atraso y la cerrazón que existía por entonces en nuestro país en cuanto al pensamiento científico y filosófico, respecto a Europa. Valga como ejemplo las conclusiones negativas del informe que el profesor polaco Wincenty Lutoslawski redactó para la recién fundada revista *Kast Studien* sobre el conocimiento que en España se tenía sobre la filosofía de Kant.¹⁰⁵ A esta situación vino a responder el «krauso-institucionismo»¹⁰⁶ como el intento de recepción de las propuestas científicas y filosóficas de la gran Ilustración europea.¹⁰⁷

¹⁰¹ Ibid., p. 107. Este *dar forma ideal a la vida*, deberemos tenerlo muy en cuenta para no hacer caer a Xirau en una ingenuidad difícil de aceptar, tanto en la aplicación y concreción práctica de su concepción de la ética como de su concepción de educación.

¹⁰² Ibid., p. 88.

¹⁰³ Ibid., pp. 80-81.

¹⁰⁴ Ibid., p. 62.

¹⁰⁵ Tomo el ejemplo de Carlos Gómez, «El plural legado filosófico de Aranguren» en *Endoxa: Series filosóficas*, nº 12, 2000. UNED, Madrid. pp. 342-343.

¹⁰⁶ Expresión tomada de E. Díaz para aludir a la empresa educativa y modernizadora de España a cargo del Krausismo como de la Institución Libre de Enseñanza. De *la Institución a la Constitución. Política y cultura en la España del siglo XX*, o.cit.

¹⁰⁷ E. Díaz, *De la Institución a la Constitución.*, o.cit., p. 20.

Joaquín Xirau es consciente de que gracias a la presencia y acción de Julián Sanz del Río la vida intelectual de España abría los ojos al mundo, después de largos años de letargo. Testimonio de esta convicción es la anécdota que recoge Xirau: «En la mayor intimidad y en libre conversación intrascendente solía decir Giner. “Si el cincuenta por ciento de españoles no andan de cuatro patas se debe a la presencia de don Julián Sanz del Río.»¹⁰⁸

Del krausismo de Sanz del Río llegamos a la Institución Libre de Enseñanza¹⁰⁹ que nace –como explica Xirau– «de la comunión de unos pocos espíritus afines y libres y como protesta contra la persecución espiritual y el dominio ejercido por el estado y la Iglesia en la enseñanza oficial. Don Francisco Giner y Manuel Bartolomé Cossío fueron su alma.»¹¹⁰

Cossío fue acogido por Giner en calidad de hijo en la Institución: «En aquella casa de la Institución constituyeron un hogar y vivieron juntos durante toda su vida.»¹¹¹ Cossío y Giner realizan el esfuerzo más serio y eficaz por incorporar a España contemporánea a lo más fecundo de la ciencia y de la cultura europea contemporánea y, a través de ella, al espíritu universal de las más puras esencias de la más genuina tradición española¹¹². Éstos tuvieron un papel protagonista en las reformas de la educación acometidas por la II República, principalmente recordará Xirau lo referente a las *misiones pedagógicas*.

Hemos intentado mostrar en este largo, pero indispensable apartado varias cuestiones fundamentales para comprender el sentido de la vida y obra de Joaquín Xirau. La primera de ellas es que sí, por una parte, se siente profundamente catalán y perteneciente a aquella tradición; por otra, no renunció a abrir su corazón a otras corrientes que enriquecieran su pensamiento. Era consciente de la necesidad de asimilar la fenomenología de la mano de Ortega y no quedarse anquilosado en filosofías del pasado. En esta línea son pertinentes las palabras de Ferrater Mora en su entrada sobre la Escuela de Madrid:

¹⁰⁸ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 23.

¹⁰⁹ Ramón Xirau, tal y como lo recoge la profesora Gabriela Hernández en el Prólogo a las Obras completas III/1, ha insistido en que si existe una «escuela de Madrid» ésta no es solamente la de la filosofía de Ortega y Gasset, sino también la de la Institución Libre de Enseñanza (Francisco Giner de los Ríos y Manuel Batolomé Cossío).

¹¹⁰ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 28.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 54.

¹¹² Nos cuenta Xirau que una de las estigmatizaciones más frecuentes contra los hombres de la Institución era que con su presencia y su influjo «extranjerizante» realizaban una obra contraria a las tradiciones «cristianas» de la auténtica «hispanidad». «Nada más contrario a la verdad», -afirma Xirau. *Ibid.*, p. 48.

El radio geográfico de la Escuela en cuestión se extiende con frecuencia y abarca otros filósofos que han trabajado en parte siguiendo distintas tradiciones: es lo que ocurre con Joaquín Xirau, cuya filiación en la Escuela de Barcelona no le impidió sentirse también vinculado estrechamente con el movimiento filosófico suscitado y desarrollado en Madrid, y que ha tenido durante mucho tiempo como principal –aunque no exclusivo– centro de difusión la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de dicha capital.¹¹³

La segunda cuestión fundamental tiene que ver con la conciencia que siempre tuvo Xirau de su «alma hispánica», de su sentimiento de pertenencia a lo mejor de la tradición del humanismo español. De ahí que declarara a Cossío como su verdadero maestro, el hombre a quien consideraba representación de la gran utopía que constituía su vinculación a la auténtica esencia del «alma hispánica». Pasamos así a la segunda etapa de su vida.

3.2 La segunda etapa de su vida. Los primeros pasos filosóficos

Ramón Xirau se refiere a esta segunda etapa de su padre como la de sus primeros pasos en su andadura personal (1923-1931)¹¹⁴. En 1923, completada ya su formación tiene lugar el comienzo de su trayectoria más estrictamente personal. Si en 1920 había ganado la Cátedra del Instituto de Lugo, en 1927 gana la oposición a la Cátedra de Filosofía en la universidad de Salamanca. En este mismo año consigue el traslado a la universidad de Zaragoza, pero será en el siguiente curso, 1928-29, cuando consigue realizar su deseo de ser profesor en la Universidad de Barcelona.

Sintiéndose integrante de la gran corriente histórica que constituye el alma hispánica, compartirá con ellos un mismo denominador común de estos grandes hombres: su preocupación primordial por la educación. Por ello ya desde sus primeros escritos, Joaquín Xirau señaló la necesidad de la íntima compenetración entre la pedagogía y la filosofía. En esta época de su vida su obra más importante será *El sentido de la verdad* en la que ya plantea uno de los problemas a los que se enfrentará a lo largo de todo su obra filosófica: el sentido de la verdad y el problema de la objetividad frente al relativismo. En el capítulo III de dicha obra, referente al

¹¹³ J. Ferrater Mora, «Madrid (Escuela de)», *Diccionario de Filosofía*. RBA editores, Madrid, 2010. p. 2241.

¹¹⁴ Ver, asimismo, J.I. Sánchez Carazo, o.cit., pp. 92 y ss.

relativismo, expone todo lo que éste lleva consigo y lo que está en juego es el sentido de la vida, pues éste solo puede ser vivido si la vida está presidida por ideales¹¹⁵. De ahí, como veremos, la importancia de la objetividad de los valores.

Es por tanto, en esta etapa cuando Xirau empieza a fraguar algunos aspectos determinantes de su filosofía: la necesidad de atenerse a la realidad directamente percibida, describiendo las cosas con pulcritud y la necesidad de afirmar el reino de los valores. No es de extrañar, pues, que otro trabajo fundamental de esta etapa sea «El sentit de la vida i el problema dels valors», donde Xirau señalará lo que gravita en lo hondo de su hacer y su pensar: «Solo vale la pena de ser vivida una vida consagrada a los valores ideales.»¹¹⁶

Por último, no podemos dejar de nombrar la importante actividad traductora que Xirau desarrolló en esta etapa. Por citar solo cuatro obras representativas que nos dan buena nota de cuáles eran sus intereses: en 1925 *La filosofía actual* de August Messer; en 1928, *Los problemas de la filosofía*, de Bertrand Russell; en 1929, *Filosofía y educación*, también de August Messer y, por último, colaboró en los dos primeros libros de la *Paideia* de Werner Jaeger, cuya primera edición en español se data en 1942.¹¹⁷

3.3 La tercera etapa. La etapa de la esperanza

La tercera etapa es la que coincide con el funcionamiento normal de la II República (1931-1936) y la podríamos denominar la etapa de la esperanza en el renacimiento de España, al dejarse guiar por la utopía del «alma hispánica». Es en este periodo donde debemos situar el periodo de reforma y de educación nacional que se inicia con Sanz del Río y que se desarrolla en el círculo de los llamados «krausistas» y culmina en la Institución Libre de Enseñanza¹¹⁸ -y que más arriba hemos llamado el «krauso-institucionismo».

Ya en esta etapa tenemos una obra fundamental de su pensamiento de madurez: *El amor y la percepción de los valores*. Esta obra –como el mismo Xirau

¹¹⁵ Cf. J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 40-42.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 326.

¹¹⁷ Ver W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

¹¹⁸ Es preciso señalar que la influencia de la Institución en la filosofía de Xirau no se manifiesta en sus planteamientos teóricos, sino en la actitud vocacional para la filosofía y para la vida entera con que Xirau busca el conocimiento y la síntesis de filosofía y educación.

confiesa- es el claro antecedente de *Amor y mundo*¹¹⁹ y, por tanto, absolutamente fundamental para entender la evolución del pensamiento de Xirau. En ella expone, además, la crítica al intelectualismo de la fenomenología de Husserl, que no es un apartarse de ella, sino una inmersión más profunda.

Será en esta época cuando Joaquín Xirau obtenga algunos de los cargos relacionados con la educación y la enseñanza que ostentó en su vida. Entre ellos se encuentran el haber sido miembro del Consell de Cultura de la Generalitat, del Patronat Escolar de l'Ayuntamiento de Barcelona y también director adjunto del Institut Psicotècnic. Si bien la actividad política fue secundaria en su vida, llegó a fundar junto con su hermano mayor Josep, con Serra i Moret y con Rafael Campalans la Unió Socialista de Catalunya.

3.4 La cuarta etapa. La etapa de la angustia

Los años de la guerra civil son los que engloban la cuarta etapa (1936-1939). Es la etapa que Ramón Xirau denomina –con razón- de la «angustia».¹²⁰ La guerra significaba la amenaza de esa esperanza en el renacimiento de España que se iniciaba con la II República. Existen varios escritos de Joaquín Xirau que testimonian los días previos a tal fatídico desenlace: una carta dirigida a Azaña pidiéndole ayuda desde París y sobre todo, el escrito bellísimo de Joaquín Xirau, «Por una senda clara», en homenaje a Antonio Machado, en el que hace una descripción inigualable, desnudando intimidades y relatando con todo detalle lo que significaron aquellos últimos días previos a emprender, en la oscuridad de la noche y en compañía de su amigo y poeta Machado, el rumbo al exilio. En la casa de don Antonio Machado se reunían las tardes de los sábados y domingos como testimonian las siguientes letras:

El olvido de las mezquindades de la vida, la serenidad y el reposo espiritual, la conciencia clara de un destino aceptado con dignidad y silencio halló su último refugio en el salón de gusto romántico donde don Antonio acogía a sus amigos.¹²¹

De los tres artículos que se limitó a publicar Xirau en este periodo, no podemos dejar de resaltar por su importancia, «*Cháritas*». Como bien acierta a decir

¹¹⁹ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 136.

¹²⁰ Ver, asimismo, J.I. Sánchez Carazo, o.cit., p. 150.

¹²¹ J. Xirau, «Por una senda clara», p. LIV (del prólogo de *Obras Completas I*)

Ramón Xirau, parece increíble que en el fragor de la guerra se haya podido escribir un artículo de tales características. Se sitúa en perfecta continuidad con *L'Amor i la percepció dels valors* y en cierto sentido es un avance de la columna vertebral de la doctrina sobre el amor de Xirau que aparece en *Amor y mundo* y de la que más tarde nos ocuparemos. *Cháritas* es el amor cristiano que –según Xirau- ha revolucionado radicalmente la concepción griega del amor. Tras hacer Xirau una contraposición entre la concepción del amor griego y el cristiano, expondrá el concepto de amor griego y a continuación, el cristiano. Según el concepto de amor griego -sobre todo en Platón y en Aristóteles-, escribe Xirau:

El amor queda excluido de Dios. Dios no es erótico ni filosófico. El mundo no puede ser obra de Dios ni cálculo de la mente divina. Dios lo tiene todo. No puede aspirar a nada... Su perfección suprema excluye toda aspiración. No es posible pensar sin contradicción un amor de Dios hacia las criaturas. Dios provoca el amor. Pero no es ni es posible que sea amor. No ama ni puede amar. Se limita a enamorar.¹²²

A esta concepción griega se opone la cristiana, para la cual Dios es amor. El cristianismo descubre que Dios no se limita a enamorar; muy al contrario: el amor viene de que Dios mismo ha amado a sus criaturas con anterioridad. Dios se encarna, precisamente, para entregar todo su amor por los hombres; y se hace humilde entre los humildes para amar a todos los hombres. Si el alma griega se definía por la exterioridad, ahora, con el cristianismo, se abre el mundo misterioso de la interioridad, de la realidad personal, de la intimidad. Así san Agustín puede afirmar:

Tú estabas en mi interior, y yo estaba fuera. Allí te buscaba y en mi deformidad fealdad me apoyaba en las cosas más bellas que Tú has creado. Tú estabas en mí, y yo no estaba en ti. Las cosas me mantenían fuera de ti, las cuales no existirían si no existieran en ti (San Agustín).¹²³

El amor, ahora, es amor de una intimidad a otra intimidad. Ahora bien, Xirau no es ingenuo y sabe que «la nueva vida tarda en encontrar su formulación adecuada. Quizás podríamos decir que en rigor no la ha encontrado todavía; en otras palabras: el cristianismo está todavía por estrenar. Es decir, Joaquín Xirau es consciente

¹²² Id., *O.C.*, I, pp. 341-342.

¹²³ Ibid., p. 345.

de que la filosofía que ha intentado adecuarse a los conceptos cristianos no ha sido auténticamente fiel a dichos conceptos. Y, paradójicamente, la filosofía llamada cristiana se encuentra atrapada, en el fondo, por el pensar helénico¹²⁴. Y está será una de las grandes aportaciones –como bien señala Carazo- del pensamiento de Joaquín Xirau: «hacer una filosofía en la que se integre perfectamente la concepción cristiana del amor.»¹²⁵

3.5 La quinta etapa. El exilio

Por último, la quinta etapa es la que coincide con los años vividos en el exilio hasta su muerte (1939-1946). Es en estos años cuando Xirau escribe sus mejores obras, si bien hay una continuidad con las anteriores, es ahora cuando madurará definitivamente. El contacto con México, como vimos más arriba, le hará profundizar en las raíces que constituyen nuestra tradición, lo cual le llevó a descubrir que México y la América hispánica eran también parte constituyente de esa tradición común. Una convicción que poseían la mayoría de los hombres desterrados y que José Gaos verbaliza insuperablemente: los refugiados en México no tenían condición de «desterrados», sino de «transterrados».¹²⁶

Joaquín Xirau era consciente de la grave situación de caos que asolaba a la humanidad en aquellos años y en la línea del mejor Adorno o Horkheimer – salvando las distancias-, no podía hacer otra filosofía que aquella que partiera de una reflexión filosófica «situada» y «comprometida» ante una civilización que parecía hundirse.

Resumiendo, es esta etapa de su vida la que se caracteriza por una fecundidad filosófica mayor que en las anteriores. Escribe siete libros y más de veinte artículos, algunos de una longitud considerable, pero nos limitaremos a señalar que es en esta etapa cuando escribe *Amor y mundo*, su libro más conocido y que para nosotros cobra una importancia fundamental, porque con él nos adentraremos en el pensamiento filosófico de nuestro autor al mostrarse en sus páginas su propia filosofía, cuya columna

¹²⁴ No puede pasarnos desapercibido el intento de F. Rosenzweig (*La estrella de la redención*) y toda la filosofía judía personalista por apostar por nuevas categorías liberadas del predominio helénico. Esta pretensión de nuevo pensamiento no puede significar, a nuestro juicio, sino un giro de la filosofía que viene en ayuda de la vida del hombre, donde la persona es lo primero.

¹²⁵ J. I. Sánchez Carazo, o.cit., p. 155.

¹²⁶ José Gaos, citado en J.I. Sánchez Carazo, o.cit., p. 188.

vertebral es el amor. Como veremos, para Joaquín Xirau la actividad amorosa será fundamental para entender toda nuestra vida. Pasemos a estudiarlo.

PRIMERA PARTE. *Encuadre histórico-filosófico de la filosofía de Joaquín Xirau*

El propósito en esta primera parte de nuestro trabajo es ofrecer una visión de conjunto sobre el clima intelectual español propio de la crisis finisecular, con el objetivo de hallar en el ámbito de la filosofía española unas claves hermenéuticas que nos sirvan de marco de comprensión para ubicar la obra y el pensamiento filosófico de Joaquín Xirau. Concentraremos nuestra atención en el periodo que abarca desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el importante capítulo de nuestra historia de la filosofía, la llamada «filosofía del exilio». En concreto, hemos de referirnos al debate sobre la filosofía y la ciencia española, impulsado desde las postrimerías del XIX, en el que convergen el krausismo, el positivismo, el regeneracionismo, la Generación del 98 y el modernismo. Por una parte, estas corrientes confluirán en la importancia del cultivo de la ciencia —entendida ésta en sentido amplio— para el progreso de España y, por otra, en la composibilidad de una religiosidad que es reivindicada en conformidad a la razón y la civilización moderna, en confrontación con el catolicismo oficial de la época.

Estas dos vertientes se pueden sintetizar en la relación entre razón (ciencia) y fe, las que, a nuestro juicio, nos revelan el tono del clima intelectual español de fin de siglo que se traduce en la búsqueda de *identidad* en las circunstancias sociales, políticas, religiosas y culturales de nuestro país; es decir, en un intento por configurar una identidad filosófica propia a partir del marco de significado más amplio, que le presta soporte y medida para su confrontación, el de *la crisis de la Modernidad*.

Este proceso tiene como objetivo último incorporar a España en la vanguardia intelectual de Europa, pero manteniendo su propia idiosincrasia. Y esta es probablemente la clave que posibilita, de un lado, el inicio y desarrollo de nuestro mejor quehacer filosófico; y de otro, el esclarecimiento de aquella comprensión de la modernidad que resulta ajena y extraña a la tradición de nuestro país.

O dicho de otro modo, ¿no había otra alternativa de pensar y de vivir la contemporaneidad que la estipulada por los supuestos de la Modernidad? ¿Encaja esa propuesta con los anhelos más profundos de nuestra filosofía? ¿Se sienten reconocidos nuestros filósofos en aquellos presupuestos a la luz de la tradición hispánica?

Estas y otras preguntas nos ayudarán a mostrar en qué ha consistido a grandes rasgos la modernidad y valorar en qué medida su visión del mundo y del hombre ha sido acogida, o no, en nuestro país. En esta tentativa tendremos que distinguir lo que son elementos irrenunciables e irreversibles de aquellos otros discutibles. Concretamente, habrá que poner de manifiesto en qué medida nuestra tradición filosófica hispánica alcanzó un desarrollo sobresaliente en la primera mitad del siglo XX, precisamente sobre el empeño de corregirlos. Dicho de otra forma, en qué sentido se puede revalorizar la identidad histórica y cultural de España frente a la ilustración europea; y en esa misma proporción en qué sentido se podría hablar hoy de una valiosa aportación filosófica significativa de la tradición hispánica respecto a la filosofía de la modernidad europea. En pocas palabras, ¿cuál ha sido su legado?

En términos generales, puede decirse que es a partir de la consolidación de la razón ilustrada y la expansión de los procesos de secularización cuando tiene lugar la conformación de un nuevo paradigma cultural que se delimita en diferentes formas de concebir el mundo, cuya consecuencia última se cifra en la transformación radical de la vida social, cultural, política, económica y religiosa del hombre moderno.¹²⁷ De ahí que debamos atender al hecho de cómo la Modernidad y los movimientos culturales, socio-políticos y religiosos asociados a ella, han cambiado la forma de sentir, pensar y actuar sobre el mundo, ver sus aperturas, sus logros y sus límites. Solo a partir de este disponible cultural –sus límites y aperturas– podrá apreciarse el inicio de una nueva epistemología y metafísica de otro signo.

Para comprender el sentido y la singularidad de la tradición filosófica hispánica en el marco de la crisis de la filosofía moderna europea, hemos de analizar cómo el racionalismo ilustrado, asociado a un tipo de razón instrumental, termina diluyendo al sujeto humano, lo ahoga y reduce su vida. Asimismo, tendremos que poner

¹²⁷ La mayoría de los filósofos españoles que tuvieron que exiliarse dedicarán –desde sus nuevas tierras de acogida– largas páginas a analizar de qué manera tuvo lugar esta transformación y ofrecer su diagnóstico. En la mayoría de ellos, veremos, existe un denominador común: la crisis del conocimiento como absolutismo, basada en una razón reductora que no da razones a la pluralidad dimensional de la vida humana, escindiendo al sujeto moderno en sus aspectos fundamentales. Además, en todos ellos se puede observar el firme propósito por resignificar a la cultura occidental, ofreciendo un sentido y una orientación nuevas fundadas en un nuevo paradigma de razón y racionalidad.

de relieve cómo de la necesidad se hizo virtud, esto es, cómo de la ausencia, justamente, de Ilustración y Modernidad en España se abrió en nuestro suelo una alternativa a otro tipo de racionalidad más acorde con el proyecto originario moderno que vino a responder a los anhelos más profundos del ser humano. En esto se cifra el éxito del segundo renacimiento de la filosofía española del exilio.

CAPÍTULO I. La crisis de la modernidad como revulsivo del proceso de creación de la filosofía hispánica del exilio

Este capítulo se estructura en tres apartados. En el primero, «La crisis finisecular en el ámbito de la filosofía europea moderna», se quiere poner en evidencia cómo la crisis de la Modernidad tiene su epicentro en la idea de Razón y Secularización. Como dos caras de una misma moneda en torno a las cuales gira todo el desarrollo del proceso moderno. El progresivo empobrecimiento de la primera comporta la emergencia de la segunda, precisamente en su peor versión. Así la Modernidad que es la época de la constitución del sujeto es, al mismo tiempo el proceso de su destrucción. En el segundo apartado intitulado, «La desintegración del sujeto moderno», queremos centrarnos en analizar, esta vez de forma más sistemática, algunos de los aspectos más sobresalientes en los que la Modernidad ha contrariado su programa. Paradójicamente, empequeñeciendo cada vez más al hombre y su razón hasta el punto de su desintegración. Finalmente, en el tercer apartado, a modo de conclusión, recapitulamos las aperturas y los límites que posibilita el desarrollo de la Modernidad. En ellos encontramos el revulsivo o la sospecha que posibilitarán la creación de la mejor reflexión filosófica que haya conocido nunca la filosofía hispánica. Precisamente en el hecho de tratar de responder a los desafíos supuestos por la crisis de la modernidad.

1. La crisis finisecular en el ámbito de la filosofía europea moderna

La idea de crisis de la filosofía moderna ocupó y preocupó el pensamiento a lo largo de todo el siglo XIX, tanto dentro como fuera de nuestras fronteras. Shopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche reaccionaron enérgicamente contra el idealismo alemán; y sus hijos: Husserl, Scheler, Bergson, Heidegger, Sartre, Adorno,

Horkheimer, etc., retomaron sus preocupaciones críticamente, proponiendo respuestas de solución.

Al interior, la crisis de la modernidad se entendió como un proceso de decadencia cultural. Fue en esta confrontación con la Modernidad y dentro de esta tradición crítica de los postulados vitalistas, fenomenológicos y existencialistas, donde se puede decir que surgió y se alimentó lo mejor de nuestra filosofía contemporánea. A esto hay que sumarle un componente idiosincrático de nuestra circunstancia histórica que, como veremos, significó una contingencia coadyuvante de dilatación del pensamiento filosófico español: el exilio. A partir de este momento se ponen en entredicho con más intensidad si cabe ciertos postulados atribuidos a la razón moderna, así como a una filosofía que se piensa como sistema, con una determinada metafísica y epistemología, y que opera una configuración racionalista del conocimiento, de la organización social y, en general, de la entera realidad humana.

La modernidad, entendida como un nuevo periodo antropológico en la Historia de la Humanidad, parece haberse convertido en un hito del proceso por el que la humanidad se ha ido instalando en el mundo desarrollando sus propias potencialidades, una forma nueva de sentir y actuar en el mundo. No obstante hay que decir que si dentro de este proceso histórico irreversible hay elementos irrenunciables, hay otros muchos aspectos, dimensiones y prácticas que se critican y que pueden ser muy discutibles.¹²⁸

Si tuviéramos que elegir entre los principios que alcanzaran a definir antropológicamente a esta época, quizá tendríamos que buscarlos en las dos siguientes expresiones, la primera de Kant: «¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!» y la segunda de Marx: «De lo que se trata es de transformar el mundo». Tanto en una como en otra subyace la llamada al hombre a emanciparse de las determinaciones naturales y mítico-biológicas, así como de las socio-religiosas, ambas vinculadas, desde esta perspectiva, a fundamentos heterónomos. Dicho de otra forma, la Modernidad es el periodo de tiempo de la historia en el que existe conciencia clara de que el hombre está llamado a hacerse cargo de su mundo, el cual debe ser dicho y construido en libertad y con la razón, desde el futuro de sus propias posibilidades humanas.

¹²⁸ Cf. T. Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, 2014, pp. 9-25.

Como vemos, se trata de un proyecto muy loable para un ser humano que queda definido como historia –en cuanto acontecimiento de posibilidades indeterminadas–, y cuya pretensión no es otra que el hombre alcance la altura de su propio ser. Un ser que no le está dado de antemano, sino que tiene que ir construyendo, pasándose así de hablar de una *naturaleza* humana a una *condición* humana.

No obstante, todo ello lleva aparejado una nueva metafísica y epistemología, en la que la razón, poco a poco, iría configurándose bajo el paradigma del progreso hacia una razón técnica-instrumental. Si era cierto que el mundo disfrutaba de una ciencia y una técnica nunca antes conocida en la Historia de la Humanidad, su desarrollo material y tecnológico no se traducían ni revertían en unas mejores condiciones de vida para la comunidad. Lo muestran la violencia, el hambre y la pobreza que caracterizó a Europa en las primeras décadas del siglo XX.

El progreso, que parecía forjarse y desarrollarse bajo la lógica de la descalificación contra la religión, según la ecuación: a cuanto más religión menos progreso y a la inversa, era alentado por una conciencia positivista y pragmatista a la que poco o nada parecía importar el devenir moral y espiritual de la humanidad. Se padece, pues, en este momento una pérdida de trascendencia en la forma de pérdida de sentido y de crisis moral.

Pues bien, de esta forma irá apareciendo la razón técnica como el órgano central que se sitúa como quicio de discernimiento de la realidad dada. Una razón hegemónica pero incompetente para según qué cosas, irá alejando la reflexión sobre todo lo que tiene que ver con el sentido y la finalidad de la realidad y del mundo de la vida. Hasta tal punto se desprecia la realidad que ya no será la razón la que debiera coincidir con la realidad, sino más bien al revés, la realidad con la razón. El exponente máximo de esta «impiedad» lo encontramos en la famosa expresión de Hegel: «todo lo real es racional y todo lo racional es real».

Esta concepción de razón irá progresivamente penetrando en todas las esferas de lo humano hasta convertirse en *razón tecno-política*, de tal forma que la vida histórica comenzaba a adquirir consistencia propia sin necesidad de ser pensada funcionalmente en orden a otra vida. Sin ninguna referencia más que a la bandera del progreso, bajo la cual se construía una civilización utilitaria y racionalista, mecanicista y desalmada que daba como resultado una «sociedad de masas» basada en relaciones impersonales y burocráticas. El positivismo y el determinismo, como las dos señas de identidad del científicismo –que no de la auténtica ciencia–, constreñían el mundo de las

ideas y el mundo de la vida a su dimensión empírica, técnica y material, y yugulaban todo ejercicio de espiritualidad así como toda vivencia trascendente de la realidad. Testimonio de esta sociedad fría y atomizada, son las palabras que escribe Kandinsky en 1911:

Nuestra alma, que después de un largo periodo materialista se encuentra aún en los comienzos del despertar, contiene gérmenes de la desesperación, de la falta de fe, de la falta de meta y de sentido. Todavía no ha pasado toda la pesadilla de las ideas materialistas que convirtieron la vida del universo en un penoso juego sin sentido.¹²⁹

Frente a estas palabras se debe concluir que, si ciertamente el proyecto de la modernidad es irreversible como consecución y logro de la madurez humana; no se puede obviar que hay elementos dentro de ese gran paradigma susceptibles de mejora, corrección y rectificación.¹³⁰ Entre los elementos fundamentales que, a nuestro juicio, deberían corregirse, se encuentra la configuración racionalista de la organización social, que terminará –despótica y burocráticamente– despersonalizando al sujeto y sacrificándole a favor de una idea hueca de humanidad en los totalitarismos del siglo XX. En este sentido, José María Mardones comenta, siguiendo a Vattimo: «Detrás del concepto general de hombre se violenta lo particular, imprevisible y único de cada individuo. Esto ha sido una de las estrategias de disciplinamiento social y de latente utilización para fines totalitarios».¹³¹

Efectivamente, la Modernidad operó una deflación en la comprensión y construcción social de lo humano que la rebajó a un sistema de razón, donde el individuo pasó a ser una pieza más que había de encajarse en el conjunto y en función de la totalidad. Se obró así una doble reducción con consecuencias nefastas para el sujeto individual que, al ser absorbido –y, por tanto, despersonalizado– por un sujeto colectivo, fue engullido en favor de un humanismo genérico. Este tendía a eliminar las

¹²⁹ W. Kandinsky, *De lo espiritual en el arte*, Labor, Barcelona, 1995, p. 22.

¹³⁰ Es la Escuela de Frankfurt la que ha desarrollado una teoría crítica a la razón instrumental moderna, y cuya idea nuclear podría formularse en torno al parámetro que cuantifica que el avance científico-técnico llevado a cabo por la modernidad no ha sido acompañado por ese proceso de humanización que se esperaba al encontrarse en el ADN de su proyecto inicial. Exponer su análisis acerca de la relación entre su pensamiento filosófico y la realidad, concretamente el concepto de racionalidad inmerso en la industria cultural de su tiempo, nos llevaría muy lejos. Nuestro cometido es más humilde, aquí nos limitaremos a resaltar los aspectos generales que consideramos fundamentales para entender lo que se definió como «la crisis del sujeto en la modernidad».

¹³¹ J. M. Mardones, *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1988, p. 75.

diferencias, las disidencias y las particularidades, resultando un sujeto inhumano; tal y como tristemente la Historia reciente nos ha enseñado.

Otro de los elementos fundamentales a corregir se encuentra a la base de lo anterior, y tiene que ver con una razón técnica que derivó en razón funcional e instrumental que, en pro de dominar y apropiarse de las leyes de la naturaleza material, se fue alejando progresivamente del mundo de los fines y el sentido y, por el contrario, fue quedando presa de sus propias formas ideológicas. De esta manera, el mundo no tardó mucho en pasar de ser interpretado como «mundo dado» a ser mundo instrumental o funcional, tanto en el ámbito natural –explotación natural de la naturaleza– como social –sometimiento político de los individuos por estados burocratizados–. Al respecto, «Hannah Arendt designa con la palabra *resentimiento* la disposición afectiva del hombre moderno. Resentimiento contra “todo lo que viene dado, incluida su propia existencia”; resentimiento contra “el hecho de que no es el creador del universo, ni de sí mismo”. Impulsado por este resentimiento (...) el hombre moderno “proclama abiertamente que todo está permitido, y cree secretamente que todo es posible”». ¹³²

Por tanto, si por una parte, se opera la reducción de lo distinto, de lo plural a lo homogéneo en todos los ámbitos de la realidad; lo diverso, la diferencia, al no consentir a la rigidez –por su indominabilidad–, se ha de contraer a una unidad manejable en función de la totalidad. Entonces es esta uniformidad de todo sistema que no respeta el principio de heterogeneidad, la que termina por imponerse –en otro orden de ideas– y reducir la vida a patrones racionalistas. Esta reducción racionalista de la vida, además, acaba por rechazar –por irracionales– elementos como el amor, la voluntad, el sentimiento o la imaginación.

Pero, por otra parte, dentro de esta contradicción interna del paradigma de la modernidad, la libertad que se reivindica, sin embargo, sale mal parada, puesto que la termina por convertir justamente en lo contrario, en justificación de una represión de toda libertad individual. Porque si bien es verdad que la razón de la modernidad en un primer momento va a poner en marcha dinamismos sociales de liberación de la humanidad buscando el encuentro del hombre con su verdad propia y con un mundo apropiado a ella; en cambio, en su realización práctica concreta, la

¹³² A. Finkielkraut, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Anagrama editorial, Barcelona, 1998, p. 153.

construcción de sociedades burocratizadas, lleva a la misma libertad a quedar reducida en una ilusión de sus posibilidades.¹³³

Debido a lo cual, se excluye, por tanto, lo vital, por concreto y distinto, y se revaloriza, en cambio lo ideal o ideológico como lo propio de una razón totalitaria, homogeneizadora. La unidad se entiende como uniformidad-identidad; una identidad en la que no cabe una pluralidad entendida como comunión de la diversidad que es, sin embargo, el lugar propio para el encuentro y el diálogo.

En definitiva, se trata de una razón –la diosa razón– que se percibe a sí misma como omnipotente, una razón político-técnica que elude sus propios límites, burócrata y totalitaria. Se ve, pues la necesidad de salir de este tipo de «metafísica tradicional por absolutista, soberbia y procreadora de totalitarismo; por revelarse como semilla de nihilismo y destructora de la integridad moral del hombre»¹³⁴.

Desde otra perspectiva –como la otra cara de la moneda–, el término central sobre el que gira todo el desarrollo de la modernidad es la *secularización* –cuando no el nihilismo. Los procesos de secularización de la modernidad no tienen por qué suponer necesariamente la negación de la Trascendencia.¹³⁵ La visión de la modernidad, no obstante, elimina toda dimensión espiritual y trascendente de la persona. *De facto* la modernidad se ha desarrollado en paralelo a una crítica de la cuestión de Dios, a cargo de los llamados «filósofos de la sospecha»¹³⁶. A partir de ellos es casi un tópico decir que en la evolución de la cultura occidental se ha dado el paso de una cultura teocéntrica a una cultura antropocéntrica en la que ha desaparecido, finalmente, toda huella de trascendencia.

En pocas palabras, la cuestión de Dios ha pasado a ser irrelevante, una «hipótesis inútil», puesto que si la idea fundamental de la modernidad es la *evolución*

¹³³ ¿Qué es sino la situación que puede percibirse claramente en la evolución de la Revolución Francesa que pasa en muy poco tiempo de la constitución de la Asamblea Nacional al Régimen del Terror de Robespierre? Esta transformación puede verse aún con mayor evidencia en la Revolución Rusa hacia el estado estalinista.

¹³⁴ Julieta Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, Ediciones Coyoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, p. 29. Puede consultarse, asimismo: J. Sánchez-Gey Venegas, *María Zambrano*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2016; M. Nogueroles y J. Sánchez-Gey (coords.), *Diccionario de pensadoras españolas contemporáneas. Siglos XIX y XX*, Síndesis, Madrid, 2020.

¹³⁵ Cf. E. Schillebeeckx, «Por qué para los occidentales Dios se ha vuelto un problema», en *Los hombres relato de Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 87-107.

¹³⁶ Cf. AA.VV., *Maestros de la sospecha, críticos de la fe*, Editorial Cristianismo y Justicia, Barcelona, 2007; F. Torralba, *Los maestros de la sospecha. Marx, Nietzsche, Freud*, Fragmenta editorial, Barcelona, 2013.

del hombre, para los tematizadores de la misma dicha evolución conlleva aceptar, progresivamente, su potencialidad y sus límites sin necesidad de acogerse a «muletas religiosas». Asimismo, hay una especie de subconsciente cultural en el que parece afirmarse que la religión pertenece a estadios primitivos de lo humano, y aunque se reconoce su papel en el pasado, ahora ya no es necesaria. Según los presupuestos modernos de la «mayoría de edad», el «*sapere aude*», la emancipación y la autonomía que otorga la libertad creadora del hombre hacen irrelevante a la religión, dando lugar así a lo que Martín Buber llamó «el eclipse de Dios»¹³⁷.

El hombre alcanza ahora la plena comprensión de aquel oráculo del sofista griego Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas». El desarrollo de las ciencias y de la libertad, le llevan a emanciparse de la naturaleza, de la tradición y de todo criterio heterónimo. Paradójicamente, es ahora que se lleva a término aquella invitación al hombre de parte de Dios expresada en forma mítica del primer libro de la Biblia, el Génesis¹³⁸, a saber: la de abrazar el mundo en herencia y acogerlo a través de su libertad para dominarlo y poner nombre a la realidad. Es ahora –decía– que esa invitación bíblica adquiere una densidad nunca antes vista, cuando, paradójicamente, se concibe a Dios como enemigo del hombre, como el guardián de un sistema que retiene la evolución de lo humano y al que es necesario, pues, derrotar para alcanzar la propia talla humana.

¿Terminará siendo la muerte de Dios –garante de la libertad y dignidad humanas, así al menos se comprendía– la muerte del hombre como sujeto? Es innegable que el hombre, al no encontrar un referente absoluto desde el que definirse y dar densidad absoluta a su vida, queda despojado de referencia al configurarse como un fragmento relativo de la realidad, como una cosa más entre las cosas, donde la subjetividad parece no ser más que una mera ilusión vacía de contenido propio, tal y como ha formulado el estructuralismo¹³⁹.

La modernidad, que es la época de la constitución del sujeto –escribe Gabriel Amengual–, es al mismo tiempo el proceso de su destrucción, de su división, escisión. Como tesis general podríamos decir que a medida que el sujeto quiere ser fundamento

¹³⁷ Cf. M. Buber, *El eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2014.

¹³⁸ Cf. A. Lacocque- P. Ricoeur, *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Ed. Herder, Barcelona, 2001, p. 40.

¹³⁹ Cf. A. Comte-Sponville, «Estructuralismo», en *Diccionario filosófico*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 2005, p. 203.

de todo y al mismo tiempo fundamento de sí mismo, y por tanto fundamento único y último se experimenta como desfondado, como sin fondo, sin fundamento...¹⁴⁰

Pasemos a ver, entonces, cómo la modernidad, contrariando su programa, va haciendo que el hombre quede cada vez más empequeñecido; como metafóricamente ha ejemplificado el dramaturgo danés Henrik Johan Ibsen al comparar lo que ocurre con el sujeto humano cuando se somete al análisis del núcleo, esencia y fundamento de su ser con los parámetros del paradigma filosófico de la Modernidad. ¿Ocurrirá lo mismo cuando pretendemos encontrar el de una cebolla, que va desapareciendo conforme vamos quitándole capas? ¿Sucederá esto con el hombre cuando al buscar en su interior incommovible, la fuente de todos sus actos, se le van quitando los ingredientes y las exterioridades que hacen la vida del hombre, y al final se encuentra sin nada?¹⁴¹

2. La desintegración del sujeto moderno

Podríamos esquematizar este proceso de desintegración del sujeto moderno considerando tres aspectos que de forma no sistemática venimos desarrollando desde líneas más arriba. En primer lugar, como *proceso de desintegración interna* del sujeto que describe de forma magistral Sigmund Freud en su breve escrito de 1917, «Una dificultad del psicoanálisis»¹⁴². En segundo lugar, como desintegración *del mundo social*; y en tercer lugar, como un proceso de desintegración del sujeto que pasa por *el oscurecimiento del sentido en forma de nihilismo*.

Respecto al primer aspecto, Freud al hacer un repaso sobre la modernidad constata que hay tres esferas de lo humano que han sido gravemente ofendidas por parte de la investigación científica.¹⁴³ Estas tres ofensas –cosmológica, biológica y psicológica, en la que culmina el proceso– parecen contradecir la interpretación antropocéntrica de la modernidad, es decir, el lugar privilegiado que se le

¹⁴⁰ G. Amengual, *La modernidad como crisis del sujeto*, Caparrós editores, Madrid, 1998, p. 163.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 164.

¹⁴² En *Obras Completas*, v. VII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 2434.

¹⁴³ Seguimos a G. Amengual de quien recogemos el análisis de Freud en «Una dificultad del psicoanálisis» (1917). Pueden verse estas tres ofensas en *Id.*, *La modernidad como crisis del sujeto*, o.cit., pp. 36-40.

otorga al sujeto humano en el mundo. En primer lugar, porque el hombre deja de ser el centro del mismo con los descubrimientos de Copérnico y Galileo, ya que al desaparecer el geocentrismo también este deja de ser el centro. En segundo lugar, porque a raíz de las investigaciones de Darwin, el hombre ve reducida su dignidad de ser humano a la de mero primate evolucionado en la escala zoológica, al que se le niega toda realidad Trascendente.¹⁴⁴ Y, en tercer lugar, porque el hombre ya no va ser ni «soberano en su propia alma». Es esta ofensa psicológica, propiamente freudiana, la que podía herir más profundamente al narcisismo humano, puesto que se reduce a mera explicación biológica:

Esta alma no es algo simple, sino más bien una jerarquía de instancias, una confusión de impulsos, que tienden, independientemente unos de otros, a su cumplimiento correlativamente a la multiplicidad de los instintos y de las relaciones con el mundo exterior.¹⁴⁵

Por lo que el psicoanálisis de Freud viene a concluir que «el yo no es amo y señor de su propia casa».¹⁴⁶ Siguiendo con la terminología de Freud podría hablarse aún de dos ofensas más: la sociológica, inferida por el ataque de Marx a la subjetividad y que, en pocas palabras, consiste en decir que la subjetividad humana no es sino el producto que de ella hace los avatares de la historia. Dicho en términos marxianos: «las ideas morales, políticas, metafísicas, religiosas son el producto de la estructura económico-social. No es la conciencia la que hace el ser, sino el ser el que hace conciencia.»¹⁴⁷ Y, por último, la «quinta ofensa» es la que se refiere al campo de la lingüística o semiológica, la cual puede sintetizarse, según el estructuralismo, en que aquello que parecería lo más propio del sujeto como es la producción de lenguaje, sentido y significación resulta que no es tal. Porque al ser la lengua un sistema de signos y, por tanto, un sistema que se produce por sí mismo, sin necesidad de ningún sujeto; en el fondo, «lo que uno cree que habla no es un “yo”, sino un “ello” (impersonal, la estructura lingüística, ideológica, social, instintual, etc.)».¹⁴⁸

¹⁴⁴ S. Freud, *Obras completas*, o.cit., p. 2434.

¹⁴⁵ Ibid., p. 2435.

¹⁴⁶ Ibid., p. 2436. Cf. asimismo, G. Amengual, o.cit., pp. 164-165.

¹⁴⁷ G. Amengual, o.cit., p. 38. Cf. asimismo, K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1970, pp. 25 y ss.

¹⁴⁸ Cf. G. Amengual, o.cit., pp. 39 y 165.

Pues bien, en relación al segundo aspecto, el *proceso de desintegración del mundo social*, viene a desembocar en el aislamiento e individualismo del sujeto. Es en este caso Max Weber¹⁴⁹, entre otros¹⁵⁰, quien se encarga de explicar la modernidad como un proceso de racionalización global dirigido a todas las esferas de lo humano. Este proceso es, a su vez, el resultado de un proceso de «desencantamiento del mundo» que ha comportado una pérdida de sentido global causado por el hecho de haber prescindido de las cosmovisiones metafísico-religiosas, que sí lo ofrecían. La cultura moderna no solo ha derivado así, en relación a lo anterior, en una cultura secular, sino que ha pasado de tener una cosmovisión y una racionalidad de sentido a otra científica e instrumental.

¿Cómo afecta esta «colonización» del mundo de la vida –en expresión de Habermas– por parte de la racionalidad instrumental al sujeto? «La racionalización del mundo de la vida –escribe Amengual– hace que el sujeto pierda las raíces, es decir, aquellas determinaciones que venían dadas por tradiciones culturales o cosmovisiones, determinaciones que, por ejemplo, le daban una fisonomía histórico-tradicional-cultural-nacional.»¹⁵¹ Sintetizando, la racionalidad técnica erosiona toda otra racionalidad. Lo cual quiere decir que, cuando la erosión alcanza a «las cosmovisiones y las tradiciones culturales –escribe Amengual– que favorecen un marco global de referencia y de significación y valoración de las cosas»¹⁵², las consecuencias pueden ser gravísimas. Porque, si en un principio la ciencia y la técnica habían asumido su función de crítica ideológica de estas cosmovisiones y tradiciones culturales, ahora se convierten en las instancias legitimadoras del sistema¹⁵³.

Para Habermas esta colonización afectaría a los tres ámbitos en los que tiene lugar la «reproducción simbólica» de la interacción comunicativa. En primer lugar, en el ámbito de la cultura, donde la colonización es llevada a cabo por la «cultura de los expertos» o técnicos, siendo la patología consecuente la «pérdida de sentido» y «el empobrecimiento cultural». En segundo lugar, en el ámbito de la sociedad, donde las acciones que deberían ir encaminadas al entendimiento se sustituyen por las acciones

¹⁴⁹ Seguimos a G. Amengual, o.cit., pp. 165-169.

¹⁵⁰ Nos referimos a J. Habermas que, en su *Teoría de la acción comunicativa* (su obra más importante y central) analiza el tipo de racionalización que ha seguido la sociedad moderna así como las formas patológicas a las que ha dado lugar. De especial relevancia para este asunto son el capítulo VI «Interludio Segundo. Sistema y Mundo de la vida»; y el capítulo VII la sección tercera referida a las «Tareas de una teoría crítica de la sociedad» en, Id., *Crítica de la razón funcionalista*, II, Trotta, Madrid, 2010.

¹⁵¹ G. Amengual, o.cit., p. 166.

¹⁵² Ibid., p. 172.

¹⁵³ Ibid.

orientadas al éxito. Así la patología que se desprende aquí tiene que ver con la «anomía» y el consiguiente aislamiento del sujeto. En tercer lugar, en el ámbito de la personalidad, donde al producirse una crisis de orientación esta puede manifestarse en estados de enajenación e infelicidad. Este proceso de racionalización de los espacios termina por desembocar en una concepción individualista del hombre que descontento y habiendo perdido su identidad, o al menos poseerla de manera abstracta, acaba aislándose del conjunto para crear sus propios paraísos de belleza y de libertad, con gran indiferencia ante las necesidades del mundo y su futuro, y de los demás.

La escisión del sujeto vendría explicada por el hecho de que ya no es el sujeto quien da sentido, coherencia y unidad a la realidad desde su razón subjetiva, sino que, más bien, éstos se les son impuestos por una razón objetiva, diferenciada según los ámbitos en que actúa y que contienen su propia racionalidad. Esta racionalidad instrumental que contempla más los medios que los fines, va progresivamente aprisionando al hombre en sistemas de deshumanización que se convierten en «jaulas de hierro». Hasta el punto que el sujeto se transforma en un medio que ha de subordinarse al fin de la totalidad, de la sociedad, del Estado; resultando un orden moral utilitario, pragmático y funcional.¹⁵⁴

Esta lógica de la dominación se manifiesta en la creación de ese hombre unidimensional¹⁵⁵ en el que parece no haber más relación con la realidad que la pragmática y funcional, opera la desaparición del sentido poético y misterioso de la realidad, que no cabe dentro de la estructura de la razón instrumental ni del conocimiento científico-técnico, que como un tsunami avanza lentamente y termina por inundar todas esferas del mundo de la vida. A nuestro juicio, es especialmente grave la prolongación de la técnica a la política –razón político-técnica– ya que tiene como consecuencia la despolitización de las masas¹⁵⁶, que acaba por reducir su participación en la vida pública a factores meramente partidistas o ideológicos.

Por último, el proceso de desintegración del sujeto pasa también por *el oscurecimiento del sentido y el nihilismo* consumado de Nietzsche, quien escribe en sus *Fragmentos póstumos*:

¹⁵⁴ Ibid., pp. 168-169.

¹⁵⁵ Cf. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Ed. Ariel, Barcelona, 1994.

¹⁵⁶ Cf. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas IV*, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

Lo que voy a relatar es la historia de los próximos dos siglos. Y describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: la irrupción del nihilismo. Esta historia puede ser relatada ya ahora, pues la necesidad misma está ya aquí en acción. Este porvenir habla ya por la boca de cien signos.¹⁵⁷

No le faltó razón a Nietzsche, el proceso progresivo de racionalización cometido por la modernidad derivó en un problema de sentido, de nihilismo. No solo saltaba por los aires el suelo metafísico cristiano, estallaba «todo lo que hasta este momento se había creído, exigido, santificado».¹⁵⁸ La «muerte de Dios» significó de un lado, «la muerte de un principio unitario de la realidad»¹⁵⁹; de otro, significó también la renuncia a cualquiera de sus sucedáneos seculares, «incluida la ilusión –escribe Javier Muguerza– de una posible norma universal de justicia en un mundo vivido como terriblemente injusto»¹⁶⁰.

Dando un paso más, la muerte de Dios significa para Nietzsche «el derrumbamiento de todos los principios» y «valores supremos».¹⁶¹ Por ello, el nihilismo no solo es la negación de la fe o de la religión, sino «la eliminación de todo intento de dar coherencia y sentido, fundamento y finalidad, metas e ideales»¹⁶². Es, además, la destrucción del *kosmos* en su significado literal de orden y armonía: si el *kosmos* mostraba un orden del ser como armonía entre Dios y el hombre, entre el orden natural, el moral, el político y el social, lo que ha muerto es el mundo heredado por la ontología griega y cristiana.

Desde otro punto de vista, esta muerte de Dios que conlleva la muerte del hombre¹⁶³, supone que cuando las ciencias humanas han tratado de explicar los últimos enigmas del hombre se han encontrado con el vacío o la nada. ¿En qué sentido? La psicología ha concebido al hombre como un haz de pulsiones e instintos. La sociología como fruto del medio; la lingüística lo ha definido como interiormente estructurado por el lenguaje y, finalmente la biología rebaja la definición del hombre a un «conglomerado» –organismo– de genes y células. Pensamos que aún siendo todo

¹⁵⁷ F. Nietzsche, «La voluntad de dominio», cit. en G. Amengual, o.cit., p. 169.

¹⁵⁸ F. Nietzsche, *Ecce homo. Como se llega a ser lo que se es*, Alianza, Madrid, 2000, p. 135.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 173.

¹⁶⁰ J. Muguerza, «Ética y teología después de la muerte de Dios», en *Enraonar* 2 (1981), p. 100. Disponible en pdf: <https://revistes.uab.cat/enraonar/article/view/v2-muguerza/891-pdf-es>

¹⁶¹ F. Nietzsche, cit. en G. Amengual, o.cit., p. 173.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Esto lo pone de manifiesto el estructuralismo (M. Foucault), el heideggerismo, el postmodernismo y también la sociobiología cuya unidad de pensamiento estaría en afirmar al hombre y al humanismo como la última ilusión de la filosofía del siglo XIX.

ello verdad, no es toda la verdad, algo más debe ser el hombre, porque de lo contrario, una vida humana resultaría in-trascendente, frívola, indiferente, apática y poco atractiva para comprometer la vida en proyectos globales o utópicos.¹⁶⁴ Pero es que, además, existen demasiados testimonios reales que lo desmienten.

No queremos finalizar este recorrido en el que hemos querido hacernos eco de algunos de los desvaríos más notables de la modernidad, sin preguntarnos ¿Qué ocurre cuando el hombre moderno se topa con el problema del mal y de la muerte –cuyo símbolo paradigmático es Auschwitz–?¹⁶⁵ Pues bien, en referencia a esta última hay que decir que se niega o se trata de esconder o eliminar, no solo la muerte, sino todos los elementos que nos recuerdan que morimos. Pero negar la muerte es, en el fondo, negar la propia existencia; la vida sin la muerte se desustancia y convierte al hombre en un consumidor voraz de tiempo, espacios y realidades que muestran, sobre todo, la necesidad de crear reinos de gozo artificial. Artificial, porque sin la muerte, sin su aceptación, el hombre se olvida de sus propios límites naturales. Con el mal ocurre algo parecido.

Sorprendentemente, esta negación del mal es una característica común de las nuevas religiones políticas del siglo XX, los totalitarismos –el comunismo, el fascismo y el nazismo. Todas ellas intentan negar la angustia, el dolor, el llanto, la muerte, es decir, las realidades negativas de la condición humana. Por el contrario, su dictamen, con el que califican el mundo a derredor, es que todo está perfecto, todo está bien y, en general, la población goza de fuerza y salud. Es evidente que, al no contar con la debilidad y la vulnerabilidad de lo humano y exigirle a este en todo tiempo y lugar fortaleza y perfección, estas ideologías se convierten en las más sádicas y cínicas que puedan existir. De ahí se entiende que, frente a la eliminación de las certidumbres metafísicas, morales y existenciales a las que nos referíamos más arriba, muchas personas encontraran, a falta de algo mejor, una superficial seguridad en estas nuevas pseudoreligiones, para tratar de hacer frente a su inconformismo espiritual, a ciertos vacíos interiores y, en general, a la inequívoca vocación metafísica del sujeto humano.

En la primera mitad del siglo XX, sobre el telón de fondo de la barbarie, de los genocidios y los horrores de la guerra se volvió a plantear la pregunta ¿de dónde procede el mal? Pensamos –inspirados por la tesis que nos sirve ahora de

¹⁶⁴ Notemos que todas estas ciencias alcanzan su desarrollo en el siglo XIX y XX..

¹⁶⁵ Este tema podría dar para innumerables tesis doctorales; nuestra pretensión aquí es simplemente dejar constancia de la imposibilidad de un tratamiento adecuado del mismo, si no se va más allá de los parámetros de la interpretación que aquí hemos dado sobre la razón moderna.

guía¹⁶⁶– que sería legítimo plantearse otra pregunta de signo opuesto y que es congruente con la filosofía de Joaquín Xirau: « ¿de dónde proceden la ternura y la bondad? ¿Qué hacen aquí, en este mundo cruel? ¿Surgen la ternura y la bondad –como el mal y la violencia– de las condiciones de nuestro mundo? ¿Dependen fundamentalmente el bien y el mal de la forma en que organizamos la sociedad? ¿O proceden acaso de algunos rincones todavía inexplorados del inconsciente o de procesos complejos del cerebro?»¹⁶⁷ ¿Entra el amor –esa palabra desgastada– en nuestro mundo, en nuestra mente y en nuestra conducta, solo como un producto de nosotros mismos y de nuestro mundo? ¿O no solo como un producto de nosotros mismos, sino como un regalo, como una cualidad radicalmente nueva que nos llena una y otra vez de justo asombro y gratitud?¹⁶⁸

La crisis de la Modernidad, pues, posibilita, por reacción, el resurgimiento de unos impulsos filosóficos que, como respuesta moderna a la propia modernidad, imprimen un ímpetu nuevo en dirección a desplegar la reconstrucción cultural y espiritual del orbe europeo. Dentro de estas respuestas modernistas –entre las que se encuentran lo que se conoce en Europa como el resurgimiento católico¹⁶⁹ entre 1890 y 1945– hay que ubicar a la obra y pensamiento filosófico de Joaquín Xirau (1895-1946).

En el momento en que la cultura occidental agonizaba entran en escena toda una serie de pensadores que recurrirán a los valores del humanismo cristiano para responder desde diferentes frentes a los desafíos supuestos por la crisis de la modernidad. En este sentido, Joaquín Xirau se suma desde la filosofía a esta corriente con la convicción de que el cristianismo todavía puede ofrecer una axiología sólida y efectiva para mitigar en la medida de lo posible la problemática del hombre moderno. Es en este sentido en el que se ha de comprender lo que dice Xirau cuando, apelando a Ramón Llull y como queriendo coronar la famosa frase de Chesterton: «convertirse al

¹⁶⁶ Nos referimos al formidable libro, por inspirador y dialogante, del sociólogo y pensador Thomas Halík, *Quiero que seas. Sobre el Dios del amor*, Editorial Herder, Barcelona, 2018.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 13. Los subrayados son míos.

¹⁶⁸ Esta cuestión que ahora planteamos, la desarrollaremos después, en la parte final de nuestro trabajo, como derivación de la filosofía de Joaquín Xirau. Allí pondremos en diálogo la «fenomenología de la conciencia amorosa» de Joaquín Xirau con la «fenomenología de la donación» de Jean Luc Marion, que a nuestro modo de ver, viene a complementar y perfeccionar, desde otros parámetros post-modernos la metafísica moderna de nuestro autor.

¹⁶⁹ Remitimos al magnífico trabajo de E. Sánchez Costa, *El resurgimiento católico en la literatura europea moderna [1890-1945]*, Encuentro, Madrid, 2014.

catolicismo no es dejar de pensar, sino aprender a pensar»¹⁷⁰, exclama: «el amor ha sido creado para pensar».

Con esta expresión el autor catalán quiere hacerse cargo de que, en unos tiempos tan convulsos para la mayor parte de su sociedad, únicamente el *amor* será el que salve a Occidente y, por ende, el que haya de dirigir la búsqueda de un nuevo paradigma que restablezca la fe en una razón más humana. Ante la evidente insuficiencia de una filosofía que ha pretendido comprender y dominar el mundo desde una voluntad de poder, resurge otra filosofía que, lejos de convertir al hombre en un superhombre, en un pequeño dios, contrapone a aquella una voluntad de amor que nos recuerda vivamente que para tratar de comprender a lo humano hay que hacerle un hueco a lo que escapa a su control, a lo desconocido, a lo imprevisto, a lo inesperado. Es decir, nos recuerda el sentido del *don* que precede al ser y, epifánicamente, lo hace posible. Y es, precisamente, la irrupción en la vida consciente de lo inesperado lo que aún a fenomenología y cristianismo.¹⁷¹

Si la fenomenología, por una parte, es una vuelta a las cosas, al más radical de los empirismos y, en este sentido, puede hablarse de ella como un positivismo extremo, por otra, en cambio, es lo más opuesto al realismo ingenuo y al positivismo. Puesto que si reconoce, por un lado, el papel del ser humano en la constitución del objeto conocido; por otro, afirma que lejos de ocuparse solo con lo dado, lejos de centrarse exclusivamente en lo puesto frente al sujeto, le interesa mucho más el hecho de que el *ser*, simple y llanamente, se dé a la conciencia. He ahí el binomio que conforman la fenomenología y la conciencia amorosa. A ella lo apuesta todo Xirau para corregir los desvaríos de una «modernidad descarrilada» y sobre esta tentativa construir no solo la fenomenología de la conciencia amorosa y la filosofía moderna contemporánea.

En este sentido, a la luz de la filosofía de Joaquín Xirau, y con el objetivo de recoger las aperturas y los límites de la modernidad en relación con lo arriba dicho, conviene hacer a modo de conclusión de este capítulo una síntesis que proporcione razones de la extrañeza y el intrusismo que habría supuesto a nuestra tradición hispánica la recepción acrítica de la Modernidad que, como hemos tratado de mostrar, hacía aguas, entraba en crisis.

¹⁷⁰ G. K. Chesterton, cit. por E. Sánchez Costa, *El resurgimiento católico en la literatura europea moderna [1890-1945]*, o.cit., p. 368.

¹⁷¹ Cf. J. José García Norro, Presentación a la edición española de Jean-Luc Marion, *A decir verdad. Una conversación*, Encuentro, Madrid, 2022, p. 9.

3. Aperturas y límites de la modernidad

Si hubiéramos de fijar, a mi entender, la gran consecuencia derivada de este periodo, que tendrá su manifestación y desarrollo posteriores y que servirá como guía para la construcción de los diferentes tipos y modelos filosóficos, esta es, sin duda, el hecho de la *ruptura o puesta en crisis de la racionalidad moderna*. Como incapaz de dar razón al hecho fundamental que es la vida del hombre, entendida esta como proyecto que se construye, no unidimensionalmente, sino en la realidad plural, holística y pluridimensional que constituye históricamente a la condición humana. Si hay algo que aporta la filosofía del exilio español como crítica a la modernidad europea es la exigencia ineludible de *ensanchar el concepto de razón*, como veremos.¹⁷²

A estas alturas no se pueden excluir de la única y sola razón humana el «espíritu de geometría» y el «espíritu de finura», las razones de la razón y las del corazón –en terminología pascaliana–. La armonización de estas dos dimensiones del espíritu humano no puede recaer en una reducción banal respecto a la cognición perceptiva de *l'esprit de finesse* que Pascal llama el *corazón*. Sin confundirla con la mera emotividad, ni por tanto con ningún sentimentalismo, hay que situar junto a la razón otra *co-razón* que mana de aquel núcleo insobornable de la persona, de su mismo centro, de su corazón. En ningún caso podrán excluirse de la razón por considerarlas irracionales, asimismo aquellas otras dimensiones de lo humano que tienen que ver con la voluntad, la afectividad, la imaginación, las creencias, etc.; es decir, con esas facultades por las que las personas se juegan sus fines, su sentido y su destino en el día a día de sus vidas.

Precisamente, fue este no tener en cuenta lo anterior por lo que la razón moderna redujo toda la comprensión de lo humano a un sistema de razón totalitaria y dogmática, y derivó en razón totalitaria y fascista. Este hecho se pondrá de manifiesto más tarde con la barbarie de los sistemas totalitarios que dieron lugar al auge del fascismo y del nazismo y cuya consecuencia inmediata fue la Guerra «incivil» española del 36, el Exilio del 39 y la 2ª Guerra Mundial.

¹⁷² Ahí están, por ejemplo, Unamuno con su «conciencia trágica» y Ortega con su «razón vital» (padres de la filosofía española del siglo XX). María Zambrano con su «imaginación creadora», Xabier Zubiri con la «inteligencia sentiente» y el propio Xirau con su «conciencia amorosa».

Desde otra perspectiva, la Modernidad nos ha enseñado a valorar como un logro humano y un proceso irreversible a la *secularización*. Pero esto no justifica que la religión haya de ser contemplada –como lo fue en el siglo XIX– como «la infancia de la humanidad» y una mera fase pasajera en el proceso de desarrollo de la racionalidad occidental. Al contrario, parece ser una constante antropológica y una dimensión inseparable de la cultura humana.¹⁷³ No es que aquí se minimice la crítica moderna de la religión, había y hay razones suficientes para cuestionar sus patologías y su función legitimadora del orden establecido. La misma crítica –económica, política, psicológica, filosófica, etc. – fue beneficiosa para la propia religión. Ahora bien, es obligado reconocer que muchas veces no se acertó a descubrir –como señala el poco sospechoso Ernst Bloch– el elemento mesiánico, liberador y revolucionario de muchas tradiciones religiosas y se arrojó al niño junto con el agua sucia de la bañera.¹⁷⁴

Si como dice el profesor Estrada, el cristianismo ha sido una religión secularizadora, primeramente de la Naturaleza, luego del Estado y de la sociedad, el imperativo judío de no representar a Dios y la crítica a las idolatrías se vuelven contra la sacralización del Estado y de las representaciones sociales, en general contra todo intento de sacralización de las realidades mundanas, excepto una, el hombre.¹⁷⁵ Entonces parece olvidarse¹⁷⁶ lo que también Habermas ha señalado –atribuyéndole el logro a la razón anammética judeocristiana– como el fruto de las más importantes ideas ilustradas y cuya evolución a lo largo de la historia cristalizaron en las sociedades occidentales. Estas podrían sintetizarse básicamente en tres ideas germinales de procedencia cristiana: los derechos personales, la distinción entre Iglesia y esfera

¹⁷³ El sociólogo Peter Berger muestra cómo un imaginario cultural que había erradicado la presencia social de la divinidad no agota, sin embargo, las dimensiones de lo humano por donde la divinidad se deja sentir como «un rumor de ángeles». Por su parte, Charles Taylor a cargo de quien corre el trabajo más importante sobre la religión en nuestro tiempo, *La era secular* (Gedisa, Barcelona, 2014), demuestra cómo la renovación y el renacimiento religioso no es nunca un retorno a lo mismo. Y en este sentido, demuestra cómo en el cristianismo el contexto histórico y cultural transforma lo que aparentemente permanece intacto. Es decir, creen, comprendan y lleven a cabo rituales de manera diferente a como se piensan hacían en los siglos pasados.

¹⁷⁴ Tomamos prestada la cita de J.J. Tamayo, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Herder, Barcelona, 2011, p. 29.

¹⁷⁵ Cf. J. A. Estrada, «Razón y fe: una relación controvertida», en *Proyección. Teología y mundo actual*, nº254 (2014): 277-284.

¹⁷⁶ Por el contrario no queremos desaprovechar la ocasión para aclarar que la forma en que se vivía la religión cristiana en aquellos momentos era razón suficiente para realizar una crítica cuyo resultado fue el que aquí estamos poniendo de manifiesto, aunque aquella interpretación religiosa del cristianismo poco o nada tuviera que ver con los auténticos valores cristianos.

secular y la ciencia.¹⁷⁷ No obstante, la lectura que se hace en este momento es la siguiente.

El cristianismo legitima el Antiguo Régimen el cual se contrapone a los derechos del hombre y del ciudadano por lo que la ausencia de los derechos del hombre se explica por una supuesta opresión religiosa. Por tanto, eliminada la religión – que legitima el Antiguo Régimen– se puede empezar a gozar de los derechos del hombre. Es decir, la garantía del progreso y la civilización vienen condicionadas en este momento por la eliminación de la religión.

En segundo lugar, se invoca una separación hostil desde los parámetros anteriormente señalados como condición de posibilidad de una sociedad libre y democrática. Sin embargo, se olvida que en los propios genes del judeocristianismo se encuentra como una exigencia la secularización, esto es, la separación entre la esfera civil y la religiosa y, por tanto, la laicidad de la autoridad política. Esta secularización es iniciada ya en Occidente por un cristianismo maduro de la mano de Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria en un primer momento, y luego por el jesuita Juan de Mairena, en 1598¹⁷⁸. Estos fueron precursores de la desacralización de las monarquías absolutas y de la ilegitimidad de los imperios coloniales. Lo que permitió que el antropocentrismo se radicalizara con la idea cristiana de la encarnación, base de la dignidad humana y de los posteriores derechos humanos.¹⁷⁹

Por eso, el fenómeno de la secularización en sus diferentes expresiones: «desencantamiento del mundo», «muerte de Dios», silencio o «eclipse de Dios», autonomía de las realidades temporales de cualquier tutela religiosa, etc., es un fenómeno que, en principio, es acogido por las propias religiones como algo beneficioso. Aún así la secularización no es un fenómeno lineal, tiene sus pros y sus contras. En su pretensión de explicar, de dar razón y de comprenderlo todo, la razón instrumental, hija de la secularización, elimina de su ámbito una parte nada desdeñable de la realidad, aquella que ni es ni puede ser objeto de verificación empírica, de comprobación racional, de explicación científica: el misterio, lo sagrado, lo simbólico,

¹⁷⁷ Se podría aludir a la idea socialista como un producto del genio europeo que no se puede entender sino a partir de la idea cristiana de fraternidad. La utopía social y los movimientos sociales europeos que la han defendido no pueden explicarse sin la parte de herencia bíblica que hay en ellos. Tampoco la teoría de los Derechos Humanos ni la de Democracia si se prescinde de la idea de origen bíblico y cristiano del hombre como valor supremo.

¹⁷⁸ Puede consultarse su «*De rege et regis institutione*» («Sobre el rey y la institución real».

¹⁷⁹ Cf. J. A. Estrada, «Razón y fe: una relación controvertida», en o.cit., p. 283.

la mística, el mito y, en general, todo lo que tiene que ver con el mundo de la religión y el hondo sentido de la existencia humana. El teólogo Johann Baptist Metz ha llamado la atención sobre esta reducción racionalizante, que renuncia al mundo de los mitos y de los símbolos, y la reducción privatizante, que convierte la religión en asunto privado, y la sitúa en la esfera de la conciencia y la recluye en los lugares de culto.¹⁸⁰

De ahí que considerar la fe cristiana solo como un producto ideológico y falseador de la realidad, es ponerse una venda en los ojos a los innumerables intentos de colaboración en aras de transformar la sociedad por la vía de la liberación. Para situar la «dialéctica de la secularización»¹⁸¹ en su justo término pueden ser pertinentes las siguientes palabras de Juan José Tamayo:

La religión no es todo ni solo lo que afirma de ella la secularización. Esta, en su análisis de la religión, hace afirmaciones que son ciertas, pero se queda a medio camino. ¿Quién va a negar los abusos de la religión cuando detenta el poder político y social? ¿Quién no va a reconocer la legitimación que hizo el cristianismo del orden establecido (autoritario e injusto) durante muchos siglos? Pero no se trata de toda la religión ni de todo el cristianismo, sino de su parte más perversa y deformada. Una y otro tienen otra vertiente humanitaria y liberadora, la que se encuentra en la vida, la praxis y el mensaje de los fundadores y reformadores religiosos. El carácter público del cristianismo no tiene por qué ejercer siempre ni necesariamente una función alienante. La religión no tiene por qué convertirse en la expresión de todo tipo de opresiones sociales y económicas y de todas las formas de alienación psicológica: miedo, angustia, frustraciones, etcétera. De hecho, a lo largo de la historia, ha operado, y todavía sigue haciéndolo, como una fuerza liberadora de la persona y de la sociedad, sobre todo en ambientes caracterizados por la dominación social, cultural, étnica y de género. [...]. El teólogo brasileño Leonardo Boff llega a afirmar que la religión sigue actuando en América Latina como el opio, pero de la burguesía, no del pueblo, para quien es fuerza de liberación.¹⁸²

Pues bien, si por algo se define la Modernidad es por una fe optimista en la liberación de la humanidad, en su progreso, en la libertad y la autonomía del sujeto

¹⁸⁰ J. B. Metz, «La teología ante el ocaso de la modernidad», *Concilium*, 191 (1984): 31-39.

¹⁸¹ Más adelante volveremos a este debate según la perspectiva de J. Habermas.

¹⁸² J. J. Tamayo, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, o.cit., pp. 32-33.

humano, en el avance y el desarrollo de la ciencia y la tecnología, en definitiva, en su inquebrantable fe en el ser humano y en su poder de cognición racional. Pero en el proceso que llevó a la persecución de estos fines se entremezclaron no pequeños desvaríos, que la desviaron de su hoja de ruta como ya hemos señalado. La filosofía española se preguntará qué camino seguir, qué salvar de la modernidad y qué mejor desechar, en su firme propósito de inaugurar un paradigma alternativo de racionalidad. Evidentemente, había razones suficientes, a la luz de la experiencia de la unidimensionalización de la miseria y la barbarie generalizada en Occidente, como para cuestionar la razón. Con todo, el pensamiento filosófico español no se dejará cautivar por la sospecha frente al proyecto de la razón.

Por el contrario, sostendrá que todavía es posible otorgar un voto de confianza a la razón, enfatizando que no se estaba ante la puesta en escena de su quiebra, sino de la necesaria muerte de una de sus formas históricamente modernas. La modernidad como la realización patológica de la razón en la historia. De ahí que parafraseando a Javier Muguerza se pueda aplicar a nuestra filosofía el logro de haber constatado el empobrecimiento que supone la razón en la modernidad. No para perder la esperanza en la razón¹⁸³, sino todo lo contrario; para tratar de articular a la vez la razón, la libertad y la justicia no únicamente como problemas teóricos para ser estudiados, sino como tareas prácticas a ser alcanzadas.

Sin duda, en este sentido la ética y la religión –cuestiones estas tangenciales que recorren toda la tradición hispánica– serán las mejores aliadas de la nueva razón. Se desecha así la manera que la racionalidad moderna ha tenido de tratar la religión, situándose, no pocas veces, en una idea extrema de secularización –«descarrilada» la denominará Habermas– que la filosofía hispánica no puede calificar de moderna ni menos puede adoptar.

Como puede intuirse, pues, la filosofía de Joaquín Xirau y, en general, la filosofía española contemporánea, no se sitúan en el rechazo a la modernidad –para ellos la modernidad es irreversible, es su mundo y no hay otro, no se baraja ningún camino legítimo de vuelta a la premodernidad, ni mucho menos a la postmodernidad– sino en la crítica y reforma de la misma para corregir sus desvaríos y llevarla a su culminación. Dicho esto, hay que decir que el camino será otro muy diferente al transitado por modernos y postmodernos, sin dejar de creer en la razón y fascinados por

¹⁸³ J. Muguerza, *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética)*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2009.

el pensamiento y sus logros humanos, acometerán una renovación profunda al paradigma de la racionalidad, dejando entrar en él la dimensión más profunda de la realidad, que si para María Zambrano es su carácter sagrado¹⁸⁴, para nuestro autor se cifra en el amor.

Joaquín Xirau, pues, nos deja la puerta abierta para entrever lo sagrado de este mundo en la realidad misteriosa que se llama Amor. Como pensara Teilhard de Chardin, por el amor dejamos de considerarnos el centro del mundo y descubrimos nuestro centro, nuestro fondo insobornable. A partir de él –de la conciencia amorosa– responderá filosóficamente Joaquín Xirau a la pregunta sobre la hondura y la profundidad de la persona, de su sentido, y de su destino.

En definitiva, nos abrirá una puerta fascinada por la concepción del amor que encuentra en la tradición cristiana, sobre todo en san Agustín y que juzga susceptible de poder ser aplicado tanto al amor a un ser humano como al amor a Dios: *amo, volo, ut sis*, «te amo, quiero que seas»¹⁸⁵. Recoge así el guante de su maestro Unamuno que en su sentimiento trágico de la vida llegó a expresar de manera insuperable la necesidad humana del deseo de Dios:

Querer que exista Dios, y conducirse y sentir como si existiera. Y por este camino de querer su existencia, y obrar conforme a tal deseo, es como creamos a Dios, esto es, como Dios se crea en nosotros, como se nos manifiesta, se abre y se revela a nosotros. Porque Dios sale al encuentro de quien le busca con amor y por amor, y se hurta de quien le inquiere por fría razón no amorosa.¹⁸⁶

4. Conclusión

Haciendo una breve síntesis de lo que veíamos en relación a la desintegración del sujeto moderno y su mundo, comprobamos que tal proceso acabó por derivar en un proceso de desencantamiento del mundo que trajo consigo una pérdida de sentido global, respecto a las cosmovisiones metafísico-religiosas anteriores que sí parecían dar sentido global a todo y a cada cosa. Derivaba así la cultura moderna en una

¹⁸⁴ Ver el estupendo trabajo de Julieta Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, Ediciones Coyoacán, México, 2008.

¹⁸⁵ T. Halík, *Quiero que seas Sobre el Dios del amor*, Ed. Herder, Barcelona, 2018.

¹⁸⁶ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, Alianza editorial, Madrid, 1986, p. 186

cultura profana, en la que se pasaba de una cosmovisión en la que predominaba una racionalidad de sentido a una racionalidad, ahora, científica e instrumental.

Esta racionalización del mundo de la vida y de todos sus ámbitos terminaba por producir un orden de la realidad que limitaba la relación del hombre con ella a una interacción pragmática, utilitaria y funcional. Poco a poco, aquellas determinaciones que favorecían al sujeto de un marco global de referencia y de significación y valoración de las cosas, pasan a un segundo plano. Como igualmente ocurre al prescindir de las cosmovisiones y tradiciones culturales que dotan a la realidad de una fisonomía e identidad propias. Al estar ésta enraizada en una historia dentro de una cosmovisión y una tradición cultural y religiosa que se encargaban de proveerle de sentido, coherencia y unidad, al desprenderse de ellas pasa a resultar irrelevante.

Por otra parte, el saber al volverse técnica, en el sentido de dominio de la naturaleza, acaba reduciéndose a instrumento y útil, dejando de ser la visión global de la totalidad y, por tanto, desechando toda otra forma de valorar y razonar que no estuviera dominada por dicha racionalidad instrumental. Se difumina, al no encontrar su lugar, el sentido poético y místico de la realidad, que no cabe dentro de la estructura de la razón instrumental ni del conocimiento científico-técnico.

Asimismo, la prolongación de la racionalidad técnica a la política iba ir transformándola. Finalmente, llegamos al nihilismo que, como vimos, en este contexto no se refiere únicamente a la negación de la fe religiosa, sino a la eliminación de todo intento de dar coherencia y sentido, fundamento y finalidad, metas e ideales. Es, además, la destrucción del *kosmos* en su significado literal de orden y armonía: si el *kosmos* mostraba un orden del ser como armonía entre Dios y el hombre, entre el orden natural, el moral, el político y el social, lo que ha muerto es el mundo heredado por la ontología griega y cristiana. En este marco, pues, cobraban sentido las críticas que se hacían a la modernidad como ofensas al hombre, por el proceso de desintegración del sujeto moderno.

CAPÍTULO II. El elemento mítico-religioso y vital: elementos idiosincráticos del paradigma de racionalidad de la filosofía hispánica moderna: Unamuno y Ortega

Dando por supuesto la legitimidad de la filosofía de la historia y la justificación de la pertinencia de la reflexión filosófica sobre la idea de Europa como concepto filosófico, en este capítulo queremos hacernos partícipes de la reflexión de los dos padres de la filosofía hispánica contemporánea, Unamuno y Ortega, sobre sus respectivos posicionamientos a raíz de la frase que el propio Ortega pronunciara por primera vez en la conferencia de 1910, «La pedagogía social como programa político»: «España es el problema y Europa la solución». Para Miguel de Unamuno como para Ortega y Gasset, la cultura tiene un imperativo de razón práctica, de crítica e ilustración. La tarea apremiante que nuestros padres filosóficos ven para la España decadente y deprimida del momento es la de culturizarla en el amplio sentido de ilustración. Sobre esta base de tratar de recuperar la ilustración en España queremos exponer lo que consideramos los dos elementos idiosincráticos que, frente al paradigma de ilustración de la razón moderna, forman el ensamblaje del paradigma de racionalidad de la filosofía hispánica contemporánea: el elemento mítico-religioso y la razón vital.

Estructuramos este capítulo en dos apartados. En el primero, «Revalorización de la identidad histórica y cultural de España frente a la modernidad europea» se quiere poner en valor la nueva figura del intelectual que, ante la situación de decadencia en la que se encontraba España, persigue imprimir un nuevo rumbo en aras de un renacimiento ilustrado, pero desde la propia idiosincrasia española, esto es, sin dejarse embelesar por la racionalidad moderna racionalista. Al contrario, en esa búsqueda de la propia identidad intelectual de la filosofía española, son ineludibles las figuras de Unamuno y Ortega.

De ahí que en el segundo apartado -«Hacia la identidad de la filosofía hispánica»- nos hagamos cargo, sin ánimo de exhaustividad, de las dos tendencias que representan ambos pensadores: la tendencia surgida de la propia tradición filosófica española de «españolizar a Europa» que defiende Unamuno y de la moderna o ilustrada que defiende Ortega de «europeizar a España». Si la primera se opone frontalmente a la modernidad por su modelo de razón secularizada, esto es, por su incapacidad de conjugar el ideal ilustrado con el cristianismo; la segunda se enfrenta con un modelo de

racionalidad que habiendo inaugurado el fundamental concepto de subjetividad, sin embargo ha olvidado al sujeto real. Es apremiante volver a recuperar una subjetividad que haga justicia a la vida humana para darle un nuevo rumbo al filosofar, de ahí que se vuelva a poner en el centro a esta como realidad radical.

Es esto lo que responde a los dos epígrafes dedicados a cada uno de ellos: «La identidad hispánica y el elemento mítico-religioso de la filosofía española frente a la modernidad europea, según la conciencia trágica de Unamuno» y «La identidad hispánica y el elemento vital de la filosofía española frente a la modernidad europea, según la razón vital de Ortega y Gasset». Veremos que más que ser antagónicas, sus posturas, en el fondo, se complementan y, desde perspectivas distintas, ambas se requieren como el armazón de una filosofía hispánica que no excluye sino aún la dimensión ética y espiritual de la persona humana.

1. Revalorización de la identidad histórica y cultural de España frente a la modernidad europea

Mientras que el esplendor de Europa se manifestaba por un despliegue cada vez mayor en todo lo referente a los aspectos científico-técnicos y en unos principios civilizatorios, sociales, políticos y económicos derivados de las revoluciones sociales y políticas –cuyos símbolos paradigmáticos son la Revolución francesa y la Revolución Industrial–, que permiten concebir a la razón como garantía de la libertad y el progreso humanos, en España las circunstancias van a ser muy diferentes a lo largo del siglo XIX. La paulatina pérdida de sus colonias, su falta de recepción al proceso de industrialización y la incertidumbre e inestabilidad gubernamental provocada por sus continuos conflictos políticos y sociales, son algunos de los elementos que ponen de manifiesto que nuestro país no había hecho suyos los objetivos sociales, políticos y culturales de la Ilustración.

Esta situación de crisis que parece vivir la cultura española al rebufo de la modernidad europea, al confrontarse con ella, estimula el surgimiento de una ingente historiografía que busca revalorizar la identidad histórica y cultural de España. Pero también y, sobre todo, pone de manifiesto que las preocupaciones que conformaban el ambiente teórico del naciente siglo XX en España, con Unamuno y Ortega a la cabeza, no encuentran una respuesta satisfactoria en el ambiente racionalista de la modernidad europea. Y como bien ha captado José Luis Abellán ahora se trata de

recuperar el sentido creador de nuestra cultura y de nuestra personalidad, de nuestra tradición hispánica. Por tanto, es necesario «adquirir el amor y la estimación por lo propio que es la condición insoslayable para la conducta creadora de un pueblo»¹⁸⁷. Es decir, observando más detenidamente nuestra tradición, tratar de abrir caminos nuevos a la filosofía.

Coincidiendo con el año en que nace Joaquín Xirau –1895–, Unamuno escribe: «Cada español cultivado apenas se diferencia de otro europeo culto, pero hay una enorme diferencia de cualquier cuerpo social español a otro extranjero»¹⁸⁸. Convergiendo con en esta opinión, Julián Marías –basándose en la distinción entre «condición» y «estado»¹⁸⁹– muestra que el retraso de España respecto a los países más importantes de Europa se corresponde con actividades de tipo intelectuales, económicas, técnicas, políticas, pero no a la «forma de vida». Es decir, el español, en este momento, está descontento de su situación, de cómo le va en la vida, pero no de su condición, de lo que es –o ha sido– y a lo cual se adhiere plenamente. Y es precisamente, poner en valor esa condición lo que se hace perentorio en este momento.

De ahí que sean las circunstancias españolas –que gravitan en un constante absurdo político, discordia, desorganización...– y el aparente retraso cultural respecto al nivel de Europa lo que va a servir de incubadora y resorte para el acto creador de nuestra filosofía. Es la fidelidad a esa realidad, la necesidad de encontrarle un sentido y un destino, lo que dará la coherencia al quehacer filosófico español en este momento.

Dicho de otro modo, la mejor filosofía española nace «por esa madurez de naufragos (que) necesitan imperiosamente *saber a qué atenerse*»¹⁹⁰, saber quién se es, y explorar un sentido y una orientación a la existencia, si es que acaso lo tiene. Puesto que las circunstancias de este momento –a mediados del siglo XIX hasta la primera mitad del XX– parecen contradecir todo sentido noble de la existencia. De ahí

¹⁸⁷ J. L. Abellán, *La cultura en España. Ensayo para un diagnóstico*, Edicusa, Madrid, 1971, p. 166.

¹⁸⁸ M. de Unamuno, «Sobre el marasmo actual de España», en *En torno al casticismo*, en *Obras completas*, I, Escelicer, Madrid, 1966, p. 859.

¹⁸⁹ Ver J. Marías, *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Alianza editorial, Madrid, 2000, pp. 337 y ss.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 358. Julián Marías, en relación a una carta que le escribe Quevedo a Francisco de Oviedo recoge las siguientes palabras, arrojando luz al significado de esa necesidad de «saber a qué atenerse»: «Recordad la situación en la frontera entre el siglo XIX y el nuestro: unos hombres necesitan apremiantemente saber qué va a ser de ellos; su “nosotros” se llama España; no saben a qué atenerse, y lo necesitan para poder vivir, para poder ser con decencia personal y plenitud histórica.», en J. Marías, *La Escuela de Madrid. Estudios de Filosofía española*, Emecé editores (Revista de Occidente), Buenos Aires, 1959, pp. 227-228.

que nuestros intelectuales se entreguen en cuerpo y alma a cultivar sus disciplinas respectivas como no se había hecho desde el Siglo de Oro.

No obstante, conviene hacer dos matizaciones de importancia fundamental que, a nuestro juicio, dan el carácter idiosincrático a nuestra filosofía. Una va dirigida hacia el interior de nuestras fronteras, la otra hacia el exterior. Afirmar que la crisis social y política de España provoca una reacción y, en grado mayor o menor, una reforma, es debido –tal y como escribe Julián Marías– a «una transformación intelectual, un cambio de actitud que no se dirige primariamente a la política ni a los problemas sociales, sino que consiste en una apelación a la autenticidad del cultivo del pensamiento, la literatura o la investigación histórica».¹⁹¹

El que la *acción intelectual* no se dirija principalmente a la política ni a los problemas sociales no ha de entenderse como enajenación de los mismos, o falta de compromiso, al contrario. La cuestión estriba en que su significación política la alcanzan al modo aranguniano; es decir, ejerciendo su oficio y función de intelectuales, de forma indirecta, pero con una incidencia directa en la vida social y política del país: por la fuerza de su pensamiento, su compromiso social y moral que se ve reflejada en la creación literaria y filosófica. En esta misma línea recoge José Ángel Ascunce Arrieta los rasgos constitutivos que para Eugenio Imaz comporta el cometido de ser intelectual y que pueden ser aplicados en general:

La toma de conciencia del verdadero sentido humano y su consiguiente compromiso con la realidad humana le llevan a perfilar con precisión los rasgos constitutivos de la función que como intelectual tiene en la sociedad. Desde ese punto de vista, el auténtico intelectual es el que se compromete seriamente con el hombre y con su historia. El intelectual tiene que hacer posible la realización de la voluntad del Espíritu en la tierra y en medio de la humanidad. Para posibilitar dicha realización, el intelectual tiene que asumir su trabajo de tipo misional, ya que su verdadero deber es concienciar al hombre sobre su sentido en la historia y sobre su destino más allá de la historia (...). La misión del intelectual no solo es descubrir sentidos y proponer explicaciones, sino sobre todo aportar grados de conocimiento y hacer partícipes de la responsabilidad del saber a los demás. Solo, de esta manera, seremos consecuentes con nuestra historia y con nuestro destino.¹⁹²

¹⁹¹ Ibid., p. 358.

¹⁹² J. A. Ascunce Arrieta, «Eugenio Imaz. Tras las huellas de una utopía imposible. Vida, Obra y Pensamiento», en Eugenio Imaz, *La fe por la palabra*, t. I, Ed. Cuadernos Universitarios, San Sebastián, 1989, p. LXI.

Desde otro punto de vista, fundamentalmente moral, Aranguren piensa que esta tarea consistiría en señalar la tensión existente entre el «ser» y el «deber ser», en aras de perseguir el bien y la justicia. En este sentido, el intelectual es el que debe cumplir públicamente su *officium* de moralista, criticando la corrupción pública y la abulia colectiva, la indiferencia y la apatía política¹⁹³, porque «la apatía, el conformismo, la resignación son formas de renuncia a la participatoria democracia, a la democracia como moral»¹⁹⁴.

Y en este sentido, Joaquín Xirau, que, por una parte, otorga un altísimo valor moral al krausismo de Sanz del Río y su círculo más cercano; y, por otra, cree –como Aranguren– que «la actual crisis española, más profundamente que una crisis política, es una crisis moral (...), consistente en desmoralización»¹⁹⁵, pondrá un límite al exagerado protagonismo que, aún teniéndolo, sin duda, Julián Marías atribuye a la Generación del 98:

Grave error es pensar que el despertar de España se debe primordialmente al movimiento sentimental de los hombres del 98. Su raíz es mucho más profunda y se halla vinculado a un pensamiento racional estructurado y constructivo. Los hombres del 98 eran ya discípulos.¹⁹⁶ Las doctrinas de Sanz del Río y de su círculo no tardaron en repercutir en la marcha de los acontecimientos políticos y sociales de España.¹⁹⁷

Efectivamente, Joaquín Xirau va a conceder al krausismo español de Julián Sanz del Río y a su círculo más cercano, el mérito de haber conseguido imprimir al país un rumbo que viene a significar el inicio de un nuevo renacimiento para España. Y esto por varias razones entre las que destaca una por encima de todas, y a la que hay que vincular con la pretendida *identidad histórica y cultural de España* frente a la modernidad europea. A su vez, ésta, como vamos a ver enseguida, responde a una de las razones por la que Sanz del Río importó de Alemania la filosofía de Krause frente a

¹⁹³ En la concepción aranguniana de «democracia como moral», la apatía política tiene que ver con la actitud y la forma erróneas con la que el ciudadano entiende la democracia: «que el ciudadano confíe en los profesionales del partido al que se siente más a fin, y les confíe enteramente la gestión política, de la que él puede y aun debe desentenderse personalmente». Como puede verse, esto es para Aranguren justamente lo opuesto de una participación activa en la vida pública. Cf. J. L. López Aranguren, *La izquierda, el poder y otros ensayos*, (Ed. Antonio G. Santesmases), Ed. Trotta. Madrid, 2005, p. 94.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹⁹⁵ J. L. López Aranguren, *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 114-115.

¹⁹⁶ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 23.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 21.

otras que, sin embargo, en su tiempo ostentaban una representación mayor, como era por ejemplo la de Hegel.

Por otra parte, y esta es la nota fundamental que tiene que ver con el *ad extra* de nuestras fronteras: afirmar el retraso respecto a Europa no significa copiar el rumbo cultural y filosófico de Europa. Es esta clara conciencia la que va a imprimir la trayectoria y la personalidad propias a nuestra filosofía, y lo que significa la asunción de la responsabilidad intelectual. Esta tiene que ver más bien con el hecho de sentirse herederos de una necesidad cultural, de una tradición como conciencia moral de la sociedad¹⁹⁸ que se constituye en el rechazo de la identificación moderna de *vida con racionalismo*, del *ser con la razón*, de reducir las razones del corazón, inexplicables desde la racionalidad moderna, a algo inexistente o irracional; en definitiva, con el rechazo de la constitución de una razón que haya de estructurarse a base de olvidar ciertos ámbitos constitutivos del sujeto humano y de su vida.

Y es en este contexto donde tiene su razón de ser, su raíz, todo el debate entablado entre Unamuno y Ortega sobre «el europeísmo». Al igual que –aunque venía de lejos– «el problema de las dos Españas»¹⁹⁹ que, visto desde esta perspectiva, no es sino el reflejo y el símbolo paradigmático de esa búsqueda de identidad histórica y cultural de España. O dicho de otro modo, el problema por el encaje en nuestra cultura –cuyo fundamento religioso ha sido manifiesto– de los elementos culturales de la modernidad secular. «La cultura moderna –escribe María Zambrano– fue arrojando de sí al ser total del hombre, cuidándose solo de su pensamiento»²⁰⁰.

En el fondo, como aquel debate, lo que refleja el problema de España es la conciencia trágica unamuniana en su búsqueda permanente, casi agónica, por reconciliar la fe y la razón, la ciencia y la religión, las razones de la razón y las del corazón. De ahí que tengamos que atender al hecho mismo del debate, a saber, la incorporación o no a la vanguardia intelectual de Europa, manteniendo la idiosincrasia cultural española –fundada ésta en una larga tradición–, desde el punto de vista de los dos padres de la filosofía española moderna: Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset.

¹⁹⁸ Al respecto, se puede ver J. L. Aranguren, *El buen talante*, Ed. Tecnos, Madrid, 1985.

¹⁹⁹ Quizá la cuestión que más literatura haya concitado en torno suyo y que no está exento de equívocos y de opiniones diversas. Aunque aquí lo tratamos desde otra perspectiva, hace un buen estudio sobre el mismo, Diego Nuñez,, «Raíces históricas del problema de España», en J. L. Abellán (coord.), *El reto europeo. Identidades culturales en el cambio de siglo*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 243 y ss.

²⁰⁰ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza editorial, Madrid, 1993, p. 22.

De ahí que, para no desviarnos, no podamos atender a la génesis misma del problema²⁰¹ –que nos haría ver que esta cuestión se reduce al parámetro de la peculiar trayectoria histórica que España toma desde finales del siglo XVI, al margen de la modernidad europea. No obstante, sí conviene traer hasta aquí la conclusión de la tesis de Abellán por estar en sintonía con el análisis –¿irónico? – que Miguel de Unamuno –a quien, en nuestra opinión, sigue Joaquín Xirau en este punto– realiza sobre la cuestión que nos ocupa. «Las ideas ilustradas –escribe Abellán– provenían de Europa, y los reaccionarios españoles, al no encontrar en nuestra mejor tradición del Siglo de Oro argumentos absolutistas –para defender sus intereses privados y particulares–, acudieron en busca de ellos al absolutismo europeo contemporáneo.»²⁰² Al respecto, escribe Unamuno:

Lo más curioso y lo más sorprendente que los que pasan por más españoles, por más castizos, por más a la antigua, por más genuinos españoles, son los más europeizantes... y, por el contrario, hay quienes pasando para muchos inocentes por espíritus exóticos, anglicanizados, germanizados, afrancesados o anoruegados, son los que tienen sus raíces más en contacto con las raíces de los que hicieron el *alma española*.²⁰³

Por tanto, afirmar –como hace Unamuno– la existencia de un «alma española» hace necesario aclarar en qué consiste tal alma española; y es a través de Unamuno, primero, y de Joaquín Xirau, después, por quienes habremos de poner algo de luz en esta cuestión. Sin embargo, no va a ser este el camino que ahora sigamos. Nos interesa sobre todo, resaltar cómo la obra de Joaquín Xirau se suma a la necesidad de respuesta de abrir caminos a la filosofía tras el agotamiento de la Modernidad y su razón racionalista. Haremos como una especie de paréntesis metodológico –*epojé*– para acudir al contexto cultural más inmediato de Joaquín Xirau, puesto que este va a significar el punto de partida de la filosofía española a través de Unamuno y Ortega.

²⁰¹ Existe una abundante bibliografía al respecto, me limito a señalar la siguiente: Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*; J. L. Abellán, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, v.IV, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, pp. 151-180; M. José Crujeiras Lustres, «Europeizar España y/o españolizar Europa: El maniqueísmo de la filosofía», en J. L. Abellán (coord.), *El reto europeo*, o.cit., pp. 307-321.

²⁰² J. L. Abellán, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, v. I, o.cit., p. 117.

²⁰³ M. de Unamuno, «Sobre la europeización (arbitrariedades)», en *Obras completas*, v. III, Escelicer, Madrid, 1968, p. 933.

2. Hacia la identidad de la filosofía hispánica

Es decisivo recurrir a Unamuno para tratar la cuestión que se anuncia ya en el título –más abajo se indica–, por tres razones. Las dos primeras evidentes: si hay un filósofo español que haya tratado sobre el sentimiento religioso y la cuestión de España como temas recurrentes es Unamuno. La tercera, tiene que ver con la certeza de que «la historia –tal y como cree Julián Marías– empieza, por supuesto, con Unamuno»²⁰⁴. De él hay que partir y a él hay que acudir si se quiere entender la filosofía que se hace después de él y «a veces contra él, pero con él siempre»²⁰⁵.

Unamuno fue el revulsivo para el comienzo de la filosofía española porque sin el *Sentimiento trágico de la vida*, Ortega –que junto con Unamuno pueden considerarse los padres de la filosofía española contemporánea– nunca hubiese dado a luz a su «razón vital». A su vez²⁰⁶, Unamuno recibe un influjo considerable de los krausistas españoles como revulsivo decisivo para dar a luz a su filosofía. Por ello, tanto Ortega como Unamuno –referencias ineludibles para interpretar y enmarcar la filosofía de Joaquín Xirau– son en cierto sentido, herederos y continuadores de una misma tradición hispánica que arranca del erasmismo español, pasa por el krausismo –como los nuevos erasmistas– y desemboca en la filosofía del exilio. De ahí que Unamuno y Ortega representen esos dos faros que alumbran hacia atrás y hacia adelante; también hacia atrás ofreciendo claridad a lo anterior y, en cierta manera –recogiéndolo– lo traslucen llevándolo a su culmen. Se presentan así en un paisaje de penumbra como dos luces que aunque sigan su propio curso, a veces coinciden, otras se separan, pero se unen en la conciencia de originarse bajo el idéntico deseo de orientación y de sentido, bajo una misma corriente de la que toman su impulso, la corriente del mejor pensamiento filosófico español.

Desde otro punto de vista, si a Unamuno se le ha asociado en la tendencia tradicionalista de «españolizar Europa», a Ortega con la ilustrada de «europeizar España». Al respecto de este debate hay una ingente bibliografía en la que

²⁰⁴ J. Marías, *La Escuela de Madrid. Estudios de Filosofía española*, Emecé editores (Revista de Occidente), Buenos Aires, 1959, p. 348.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Como se puede comprobar, por razones metodológicas y de argumentación invertimos el orden cronológico histórico.

no podemos entrar²⁰⁷; no obstante, nos ceñiremos a mostrar, brevemente, cuál era el verdadero tradicionalismo, casticismo, según Miguel de Unamuno, y el verdadero europeísmo orteguiano; de los cuales, pensamos, bebe Joaquín Xirau para configurar su visión y proyecto de España, que entronca con las raíces de lo más valioso de la cultura española.

Sirva a modo de ejemplo de este brusco debate que acometieron nuestros maestros, lo que escribía allá por 1909 Ortega y Gasset respondiendo a la carta de Unamuno que días antes publicaba en el ABC²⁰⁸, y en la que no se priva de su sarcasmo habitual, como tampoco Ortega al dirigirse a Unamuno: «cierto que el señor Unamuno me alude en esa carta: habla de los “papanatas” que están bajo la fascinación de *esos europeos*». Efectivamente, reconociéndose Ortega entre esos «papanatas», se refiere al filósofo vasco como «energúmeno español». Más allá de esta anécdota²⁰⁹, lo que nos interesa resaltar es lo que Unamuno venía denunciando: la fascinación que el nombre de Europa ejercía en Ortega y Gasset, como muestran sus palabras: «En esta palabra –escribe Ortega– comienzan y acaban para mí todos los dolores de España».

En cambio, el rector de Salamanca clamaba por las raíces, por la casta, por la afirmación propia de lo español, por «buscar qué es lo que tiene de eterno y qué de transitorio y qué debe quedar de él». Por eso puede Unamuno afirmar: «Tal vez yazga nuestro lejano porvenir en nuestro remoto pasado, en lo pasado no, en lo eterno, en lo antihistórico, que es lo sotohistórico»²¹⁰.

²⁰⁷ El capítulo tercero, por ejemplo, de F. José Martín, «El genio filosófico de la literatura», en M. Garrido, N. R. Orringer, Luis M. Valdés, Margarita M. Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, p. 102, nos ofrece una muestra de lo que decimos. Esta obra de valor imprescindible nos guiará en toda nuestra exposición sobre éste y otros temas. Somos conscientes de la vaguedad desde donde estamos tratando este punto y que no tiene otra justificación que darle unidad y continuidad a la perspectiva que hemos querido adoptar en este primer capítulo de situar a Joaquín Xirau dentro de una minoría disidente que siempre estuvo presente en la Historia de España, como fermento latente y que va pasando de generación a generación como la tradición del mejor humanismo español y que no aparece de nuevo hasta el krausismo y la ILE, siendo Unamuno y otros los despertadores de conciencia de esta alma hispánica.

²⁰⁸ Cf. J. Ortega y Gasset, «Unamuno y Europa, fábula», en *Obras completas*, v. I, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 128-132.

²⁰⁹ Por encima de estas polémicas los dos se manifestaron un respeto inmenso y ejemplo de ello es lo que escribe Ortega tras la destitución del rector de Salamanca [nótese que Unamuno fue destituido de su cargo de rector en Salamanca por Alfonso XIII en 1914 por defender los principios del liberalismo, siendo condenado al destierro en 1924, recién iniciada la dictadura de Primo de Rivera, hasta su regreso a España en 1930.]: «Reñamos un combate cuerpo a cuerpo, pero en toda lucha cuerpo a cuerpo hay siempre un momento que hace de ella un abrazo. Salvando las distancias del mérito personal, yo diría que competíamos el uno contra el otro pero ambos por unas mismas cosas: por el triunfo del espíritu y por las altas esperanzas españolas.» Cf. en J. Ortega y Gasset, «En defensa de Unamuno», en *Obras completas*, v. X, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 262-268. Aquí, p. 264.

²¹⁰ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, en *Obras completas*, I, Escelicer, Madrid, 1966, p. 803.

2.1 La identidad hispánica y el elemento místico-religioso de la filosofía española frente a la modernidad europea, según la conciencia trágica de Unamuno

Dando por supuesto que existe nuestra filosofía, lo que nos interesa no es tanto ver lo filosófico de nuestra mística —que no es contenido de nuestra investigación— sino la forma mística de nuestra filosofía, como perspectiva transversal a la contextualización que pretendemos realizar del pensamiento de Joaquín Xirau, insertado en la segunda mitad del siglo XX de nuestra filosofía. Las siguientes palabras de Unamuno recogen bien lo que queremos expresar:

Abrigo cada vez más la convicción de que nuestra Filosofía, la Filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra mística sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta... Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, El *Quijote*, *La vida es sueño*, la *Subida al Monte Carmelo*, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida. —*Un sentido de la vida, diríamos hoy.*²¹¹

Es frecuente en Unamuno verle asociar ese sentido de la vida con la «conciencia trágica» con la que concibe la vida como tragedia²¹². El proyecto filosófico de Unamuno parece estar envuelto por una concepción pesimista o decadente sobre la realidad histórica presente que le ha tocado vivir, y su percepción hacia el futuro no parece ser más optimista. Siguiendo a la investigadora Julieta Lizaola, esta percepción se debe a «la confrontación dolorosa de una conciencia históricamente escindida entre su ser absoluto y tradicional y el principio de una modernidad racional y crítica; principio que rechaza, fundamentalmente, por su carácter secularizado»²¹³.

Esta «insana» secularización la explica Unamuno, según la interpretación de María Zambrano, porque tanto el idealismo alemán, como el positivismo y sus derivados, materialismo y pragmatismo, «al pretender tomar el lugar de la religión» nos dejan sin ella; más aún nos dejan vacíos, porque como ha mostrado Ortega las creencias no son el añadido de la realidad, sino la realidad más real de nuestra vida. «No estamos como los positivistas quieren o creen, entre hechos, sino que

²¹¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, Alianza editorial, Madrid, 1986, p. 279. El subrayado del final es mío.

²¹² M. Zambrano, *Unamuno*, Ed. Debate, Barcelona, 2003, p. 86.

²¹³ J. Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, o.cit., p. 34.

nos encontramos, estamos en las creencias, en ellas vivimos, nos movemos y somos».²¹⁴

Por ello puede escribir María Zambrano:

El positivismo, a su vez, y mucho más sus extremados hermanos, materialismo y pragmatismo, se dirigían contra los sedimentos religiosos de la filosofía, sin duda, para que dejaran hueco a su pretensión religiosa, finalmente declarada por Comte en su delirio, que en esto el delirio suele declarar lo que la cordura encubre.²¹⁵

Es este encuentro conflictivo entre el pensamiento científico y la moral religiosa lo que provoca en Unamuno la necesidad de preguntarse por el sentido de la existencia, un sentido de la existencia que la cultura moderna no ha sabido ni ha logrado encauzar.

Ya en el Renacimiento español Raimundo Sabunde nos ofrece una muestra de esta insatisfacción:

En el mundo todos andan afanosos en busca de la verdad y de la felicidad, pero no están acordes en la elección de los medios para alcanzar estos fines deseados con tanto ardor y con tal ímpetu buscado. Unos se forman a su alrededor un mundo reducido a necedades, más allá del cual su vista miope no se extiende cuatro palmos... Otros, teniéndose por más juiciosos, se dedican de intento a meditar los engañosos libros de los hombres que los han precedido, y a los insensatos antiguos sistemas de verdad y de felicidad dados a luz por aquéllos unen sus propios inventos, no menos dotados de insensatez... Ya que las frivolidades limitan a los primeros dentro de un círculo de vanidades..., y el orgullo ofusca a los últimos, y que en tanto que todos se lisonjean creyéndose próximos a descubrir la verdad y la felicidad, ninguno exclama: *estoy satisfecho, la he encontrado*; tomemos nosotros distinto camino... Escuchemos la sencilla voz de las criaturas, andemos sin prevención descubriendo y observando lo que hay en realidad, no lo que nuestros falsos juicios quisieran que hubiese.²¹⁶

La *insatisfacción* es, pues, un primer elemento místico presente en la Filosofía española. Y el problema de la filosofía –como nos dice Zubiri– no es otro que los interrogantes últimos de la existencia:

²¹⁴ J. Ortega y Gasset, cit. en M. Zambrano, Unamuno, o.cit., pp. 83-84.

²¹⁵ Ibid., p. 82.

²¹⁶ R. Sabunde, *Teología natural*, Libro I, cap. I, Librería Religiosa, Barcelona, 1854, pp. 9-10

La existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea. Pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbrae silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones del ser y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación transreal, transfísica, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea.²¹⁷

Efectivamente, tendría aquí su origen la crítica de Unamuno al intelectualismo, al positivismo y al cientificismo que, por su reduccionismo, por negar la posibilidad de reflexionar y profundizar sobre las cuestiones últimas, sobre el anhelo de inmortalidad y la necesidad de Dios, por no ofrecer ningún consuelo real ni vital, no merecen su adhesión; y de ahí que, tras una época positivista²¹⁸, reivindique ahora una filosofía que nos enseñe a encontrar motivos, razones para vivir.

La interpretación de María Zambrano respecto a esta actitud crítica de Unamuno contra el positivismo se cifra en que al pretender guiar la vida del hombre «y resolver los “enigmas del Universo” ha mantenido al hombre europeo en la más insípida desnutrición, ni le ha dado el alimento que necesitaba, el alimento de creencias, de fe, de esperanza...»²¹⁹. Igualmente, criticó lo que llama las «idolatrías de su tiempo», sobre todo, el culto y la fe al progreso y la ciencia, describiéndolos metafóricamente como engaño, embriaguez y espejismo.²²⁰ De ahí que «necesitamos saber si la Filosofía y el ser del hombre van a nutrirse, en última instancia, de lo que “pasa en el mundo” o de lo que las cosas y el hombre “son en realidad”»²²¹.

Desde estos parámetros se entiende la repugnancia que Unamuno siente «hacia todo lo que pasa por principios directores del espíritu europeo moderno, hacia la ortodoxia científica de hoy, hacia sus métodos, hacia sus tendencias.»²²² En su

²¹⁷ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial Nacional, Madrid, 1944, p. 50.

²¹⁸ Véase el formidable estudio de Alicia Villar Ezcurra, «Miguel de Unamuno: Una ciencia y una religión para la vida», como inmediato preámbulo al libro editado por ella: *Miguel de Unamuno. Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, Editorial Tecnos, Madrid, 2017.

²¹⁹ M. Zambrano, *Unamuno*, o.cit., p. 83.

²²⁰ Alicia Villar, «Miguel de Unamuno: Una ciencia y una religión para la vida», en Id., *Miguel de Unamuno. Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, o.cit., p. XXXIII.

²²¹ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, o.cit., p. 126.

²²² M. de Unamuno, «Sobre la europeización. (Arbitrariedades)», en *Obras completas*, v. III, o.cit., p. 926.

ensayo «Cientificismo»²²³ de 1907 tenemos una huella de esta crítica a la «fe ciega en la ciencia» de los científicistas –que no hay que confundir con los científicos. Estos pseudocientíficos «no admiten el valor de lo que no comprenden ni conceden importancia alguna a todo aquello que se les escapa»²²⁴ y, sin embargo, creen resolver los enigmas del Universo y de la vida del hombre, cometiendo el grave error de ignorar «que a medida que ascendemos por la montaña que corona al islote –refiriéndose a la ciencia–, ese mar crece y se ensancha a nuestros ojos, que por cada problema resuelto surgen veinte problemas por resolver»²²⁵.

En otras palabras, arremete contra toda corriente filosófica que pretenda monopolizar la verdad y la vida que es, en el fondo, lo que le ocurre al positivismo, al tener en su base una metafísica racionalista. Al no reconocer que fuera del ámbito de la razón –de ese tipo de razón pseudo científica– quedan muchos escorzos y aspectos de la realidad y de la vida todavía por conocerse. Unamuno establece un paralelismo entre la religión de los dogmas confesados, pero no creídos de corazón, por haberse reducido a cáscaras sin almendras (...); [a] fórmulas abstractas y petrificadas que no fecundan el sentimiento, ni fomentan la bondad...»²²⁶, con la religión de la ciencia que, igualmente, reduce la verdad a un dogma que suele ser una cosa muerta, sin afectar a la vida del hombre de carne y hueso. De ahí su afirmación: esta filosofía que ha querido suplantar a la religión –se convierte ahora ella, justamente en lo más denigrante de la religión, su dogmatismo racionalista– cae en los mismos errores que supuestamente le criticaba.

De este modo, Unamuno, en «Verdad y vida» (1908) –remitiéndose primero a su ensayo «Mi religión» (1907) en el que escribe: «Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva»²²⁷–, afirma ahora contra la religión de la ciencia y también contra la desviación de la de los creyentes:

Y lo más opuesto a buscar la vida en la verdad es proscribir el examen y declarar que hay principios intangibles (...). Y he aquí cómo se enlazan la verdad en la vida y la vida en la verdad, y es que aquellos que no se atreven a buscar la vida de las que dicen profesar como verdades, jamás viven con verdad en la vida. El creyente que

²²³ M. de Unamuno, «Cientificismo», en *Ensayos*, T. II, Ediciones Aguilar, Madrid, 1966, pp. 509-516.

²²⁴ *Ibid.*, p. 515.

²²⁵ *Ibid.*, p. 516.

²²⁶ M. de Unamuno, «Renovación», en *Obras completas*, v. III, o.cit., pp. 686-689.

²²⁷ M. de Unamuno, «Mi religión», en *Ensayos*, t. II, Ediciones Aguilar, Madrid, 1966, p. 370.

se resiste a examinar los fundamentos de sus creencias es un hombre que vive en insinceridad y en mentira. El hombre que no quiere pensar en ciertos problemas eternos es un embustero, y nada más que un embustero. (...), pueblo en que los problemas religiosos no interesan a casi nadie –sea cual fuere la solución que se les dé–, es pueblo de embusteros y exhibicionistas, donde lo que importa no es ser, sino parecer ser.²²⁸

Ahora bien, esto no significa que Unamuno rechace la ciencia, sino más bien implica conocer sus límites para que la ciencia no se convierta en un fetiche y pensar que por ella es posible alcanzar la felicidad.²²⁹

El pensamiento de Unamuno tiene como núcleo fundante la regeneración de la vida espiritual, puesto que solo por esta vía puede afrontar su deseo de hambre insatisfecha, de vacío y de desproporción entre sus anhelos y lo que puede ofrecerle el mundo finito que habita. De ahí que reivindique el cultivo de la dimensión espiritual comenzando por la exaltación del alma mística, como vía de encuentro con la voluntad del ser. Luego Unamuno, frente a la actitud insuficiente de la razón moderna, descubre el acceso a una actitud realmente filosófica en los místicos españoles del Siglo de Oro, por ver allí realizada la conjunción de saber, sentir y querer.

Debido a que Unamuno no fue tanto un «pensador» como un «sentidor» –como acierta a decir Manuel Garrido²³⁰–, puede escribir:

Nuestros admirables místicos, nuestros únicos filósofos castizos, los que hicieron sabiduría y no ciencia española –acaso los términos ciencia y española sean, afortunadamente, dos cosas que se repelen–, sintieron, más bien que pensaron, sobre el amor y la dicha, y todo el «muero porque no muero» y el «dolor sabroso» y lo demás en la misma profundidad del sentir.²³¹

Y en otro lugar define dónde radica el sentimiento que ha configurado el carácter o el alma de la tradición española: «El sentimiento de la nadería de todo lo temporal ante lo eterno, (que) da a nuestro pueblo una entereza que le abroquela contra los embates de la vida.»²³² Es ese sentimiento religioso que entra por la fe –pero no el sentimiento religioso que entra por raciocinio, el propio de la religión de todos los

²²⁸ M. de Unamuno, «Verdad y vida», en *Ensayos*, t. II, o.cit., p. 384.

²²⁹ Alicia Villar, «Miguel de Unamuno: Una ciencia y una religión para la vida», en o.cit., p. XXXVI.

²³⁰ M. Garrido, «Apunte para la historia de una colosal epopeya del pensamiento español contemporáneo», en AA.VV, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, o.cit., p. 30.

²³¹ M. de Unamuno, «Sobre la Europeización», en *Obras completas*, v. III, o.cit., p. 927.

²³² M. de Unamuno, «España y los españoles», en *Obras completas*, v. III, o.cit., p. 722.

«fariseos y saduceos del intelectualismo que encierran el alma»²³³–, la religión que diviniza al hombre como el cristianismo humaniza a Dios, al que se refiere Unamuno.

Esto último es fundamental dado que nos ofrece la clave de en qué consiste el sentimiento trágico de la vida que caracteriza a las personas y a los pueblos, según Unamuno: en el hecho de tener «que cumplir un imposible, el imposible de ser divino sin dejar de ser humano»²³⁴. Este sentimiento que representa la tragedia de la existencia –«la tragedia de un hombre por arribar a la existencia desde la oscura caverna de su ser no nacido»²³⁵–, nace del dolor y la congoja que el hombre enfrenta con el límite y, en consecuencia, le permite acceder a la vida espiritual, a afirmar una vida cultural capaz de dar sentido a la existencia. En virtud de ello, el sentimiento trágico es un elemento culturalmente esencial de la vida de los hombres y de los pueblos; por ello podemos entender su crítica al espíritu antiteísta de la Ilustración.²³⁶

En consonancia con lo anterior, Unamuno se lamenta en su ensayo «Renovación»²³⁷ –publicado originariamente en *Vida Nueva* en Julio de 1898 sobre la situación de la filosofía y el progreso intelectual de nuestro país– de que «nuestra infilosofía arranca de nuestra irreligión». Porque «aquel vigoroso arranque de nuestra mística, que preludiaba una honda y entrañable reforma española, fue ahogado en germen antes de que diese frutos sazonados...»²³⁸ Es esta desviación la que se ha de corregir porque –como nos dice Ortega aplicando la diferencia que establece entre una dirección y un camino– «tomar una dirección no es lo mismo que haber caminado hasta la meta que nos propusimos»²³⁹.

Para Unamuno, pues, la meta se halla en alcanzar la inmortalidad y el camino para llegar a ella no puede ser otro que el de una actitud mística, religiosa, la que permite la posibilidad de una vida potenciada en su voluntad y ansias de eternidad, la que le revelan su ser y su deseo de totalidad: «La conciencia, el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de eternidad y sed de infinitud, las ganas de Dios...»²⁴⁰. En otras palabras, es este sentimiento trágico el que nos permite elaborar una forma de vida cultural más plena, auténtica y personal, y que a los ojos de Unamuno encierra la

²³³ M. de Unamuno, «Sobre la Europeización», en *Obras completas*, v. III, o.cit., p. 927.

²³⁴ Cf. M. Zambrano, *Unamuno*, o.cit., p. 98.

²³⁵ *Ibid.*, p. 95.

²³⁶ J. Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, o.cit., p. 36.

²³⁷ En M. de Unamuno, «Renovación», en *Obras completas*, v. III, o.cit., p. 686-689.

²³⁸ *Ibid.*, p. 688.

²³⁹ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, (Ed. Julián Marías), Editorial Cátedra, Madrid, 2012, p. 181.

²⁴⁰ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza editorial, Madrid, 1986, p. 201.

posibilidad de enfrentarse con la modernidad y sus productos históricos, en especial con la insustancialidad y lo carente de identidad.²⁴¹

De acuerdo con esto, lo que nos revela este sentimiento trágico, además, es la «congoja» que, según Unamuno, consiste en que existimos y existen aquéllos a quienes amamos, que existe el mundo, que existe Dios, y nos hace a todos quererlo.²⁴² Pero «no hay verdadero amor sino en el dolor, y en este mundo hay que escoger o el amor, que es el dolor, o la dicha. Y el amor no nos lleva a otra dicha que a la del amor mismo, y su trágico consuelo de esperanza incierta».²⁴³ La congoja, la angustia, el dolor es la matriz de donde emana la vida cultural, es decir, la vida espiritual que el hombre opone a la finitud y a la intrascendencia.²⁴⁴

El racionalismo, y por este entiendo –escribe Unamuno– la doctrina que no se atiene sino a la razón, a la verdad objetiva, es forzosamente materialista (...) la verdad es que eso que llamamos materialismo no quiere decir para nosotros otra cosa que la doctrina que niega la inmortalidad del alma individual, la persistencia de la conciencia personal después de la muerte.²⁴⁵

Así pues, la filosofía moderna se sirve de una epistemología racionalista que prescinde del hombre real, del hombre de «carne y hueso»²⁴⁶. Unamuno, justamente, basa el fundamento de su oposición al cientificismo racionalista en su negativa de considerar al hombre abstracto de la filosofía profesional, enfrentándolo a su hombre de «carne y hueso». Se ve, entonces, cómo desde el inicio la modernidad parte de una insuficiencia de base, en la que reside su impotencia para decirnos qué es lo que constituye y conforma el ser del hombre real. Puesto que su obra no es sino la creación de un hombre escindido y, por tanto, incapaz de colmar la vida humana. De ahí que, al ser

²⁴¹ Nótese que en cierto sentido, Unamuno y su sentimiento trágico de la vida coincide con la modernidad, pero en un sentido invertido: precisamente, en la oposición que hay entre razón y vida: «hay entre ellas una tal oposición que (...) todo lo vital es antirracional, no ya solo irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida» (Ibid., p. 49). A mi juicio, esa inversión se explica en que lo que para la modernidad fue una aserción, en Unamuno significa una negación, una protesta.

²⁴² Ibid., p. 196.

²⁴³ Ibid., p. 195.

²⁴⁴ Ibid., pp. 195-197.

²⁴⁵ Ibid., p. 89.

²⁴⁶ Ibid., p. 49.

la filosofía un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón solo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.²⁴⁷

Tanto la razón como la fe se fusionan en Unamuno con la vida en busca de la verdad de la vida humana, y puesto que se filosofa para vivir, vivir auténticamente conlleva «saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto. Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente.»²⁴⁸ En consecuencia, según sus planteamientos, es el *hambre de inmortalidad* lo más profundamente constitutivo del hombre; la inmortalidad no solo del alma, sino como lo proclama la fe cristiana, del cuerpo y del alma en la esperanza de la resurrección de la carne.

Por consiguiente, a juicio de Unamuno, es el elemento *místico-religioso, espiritual* el que singulariza el alma hispánica y le confiere su personalidad frente a la modernidad. La filosofía española, desde esta perspectiva unamuniana, rechaza seguir los pasos de la filosofía moderna porque el hombre y su vida están en otro escenario. La razón ilustrada y la cosmovisión que surge de ella, tal y como aquí la hemos presentado, es un traje que a la tradición hispánica le queda pequeño al tratar de escindir al hombre – su insustancialidad y la ausencia de identidad y de personalidad como algo inherente del espíritu cartesiano– y operar un reduccionismo espiritual y trascendente de la vida. Por ello, pensamos que el escenario de lo más propio español se encuentra tal y como acierta a decir Luis Jiménez Moreno parafraseando a Unamuno:

(En) el hecho central de nuestro pensamiento castizo (que) es el de la edad de oro de la literatura castellana, y sobre todo, el teatro de Calderón, sin poder dejar aparte los esfuerzos por armonizar su idealismo quijotesco con su realismo san chopanciano y el fruto más granado del espíritu castellano, en su castiza y clásica mística.²⁴⁹

²⁴⁷ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, o.cit., p. 44.

²⁴⁸ Ibid., p. 48. Nótese que hemos eliminado de la cita la interrogación para ajustarla a nuestro discurso.

²⁴⁹ L. Jiménez Moreno, «El hispanismo unamuniano en la europeización», en J. L. Abellán, *El reto europeo*, o.c., p. 155. Cf. M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, en *Obras completas*, I, o.cit., pp.799-816. Unamuno expresaría su idea como sigue: «Abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, El Romancero, el Quijote, La vida es sueño, La subida al Monte Carmelo, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida, *Weltanschauung und Lebensansicht*. Filosofía ésta nuestra que era difícil de formularse en esta

Efectivamente, ahí se encuentra el estilo filosófico de nuestro pueblo como atinadamente advertía el filósofo vasco:

Es inútil darle vueltas. Nuestro don es, ante todo, un don literario, y todo aquí, incluso la filosofía, se convierte en literatura. Nuestros filósofos, a partir de Séneca, son lo que en Francia llaman moralistas. Y si alguna metafísica española tenemos es la mística, y la mística es metafísica imaginativa y sentimental.²⁵⁰

Esta filosofía líquida en la literatura, en la vida y en la mística, poco sistemática, configura el modo histórico del ser español y es la que debe impregnar a la cultura europea:

Tengo la profunda convicción –escribe Unamuno– de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que puede hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual de Europa, de hacerles tragarse lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de españolizar a Europa.²⁵¹

Queda así planteada «la construcción de un sujeto místico, de alma heroica y sustancial, que opuesto al racionalismo ilustrado formulaba una idealizada vuelta a la regeneración de la España eterna. Una vuelta a la tradición como principio de una identidad absoluta»²⁵².

Antes de finalizar este largo recorrido por uno de los padres de la filosofía española, que va a tener una influencia decisiva en la filosofía de Joaquín Xirau, conviene hacer dos matizaciones de importancia fundamental para no malinterpretar el pensamiento de Unamuno respecto a la religión, su casticismo y la ciencia.

La religión que reivindica Unamuno es aquella según la cual «el apóstol Juan el Evangelista, siendo ya viejo, no hacía sino repetir a sus discípulos, a

segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista. Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía.» *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, VII, Escelicer, Madrid, 1967, p. 290.

²⁵⁰ M. de Unamuno, «Sobre la tumba de Costa», en *Ensayos* T. I, Ediciones Aguilar, Madrid, 1966, p. 932.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 936.

²⁵² J. Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, o.cit., p. 38.

modo de estribillo»: «Amaos los unos a los otros»²⁵³. En esta línea y mucho más revelador es lo que escribe en «Sobre la filosofía española»²⁵⁴, donde nos ofrece el sentido preciso del misticismo:

Es la doctrina de los que creemos que hay más medio de relacionarnos con la realidad que los señalados en los corrientes manuales de lógica, y que el conocimiento sensitivo ni el racional pueden agotar el campo de lo trascendente. Ahora bien, si con misticismo –nos advierte Unamuno– queremos decir algo sobrehumano o extrahumano, entonces no.²⁵⁵

Es ese cristianismo el que empezaron a estrenar nuestros místicos del siglo XVI, «delanteros de una reforma» que, sin embargo, no llegó a cuajar, el que ahora reivindica Unamuno y con él, Joaquín Xirau. ¿Por qué no llegó a cuajar? La respuesta de Unamuno se cifra en el temor a perder la propia identidad y –equivocadamente– en el consiguiente aislamiento:

Fue grande el alma castellana cuando se abrió a los cuatro vientos y se derramó por el mundo; luego cerró sus valvas y aún no hemos despertado... su ruina empezó el día en que gritando: «Mi yo, que me arrancan mi yo», se quiso encerrar en sí.²⁵⁶

De ahí que más abajo realice el siguiente alegato que parece discordante con su argumento anterior: «España está por descubrir, y solo la descubrirán *españoles europeizados*»²⁵⁷ sin temor a perder la identidad. Pero no es que se contradiga ahora Unamuno, sino que para el filósofo vasco no hay pueblo que conserve su personalidad aislándose, sino que el modo de robustecerla y acrecentarla es derramándola a otros. «Todo menos cerrar las valvas y permanecer aislados»²⁵⁸.

En consecuencia, el casticismo que defiende Unamuno no está contrapuesto a Europa, al contrario, adquiere todo su sentido en la apertura de horizontes, en su integración y referencia a ella, no en el encerramiento y en el aislamiento empobrecido. Ahora bien, esa apertura no es incompatible con la reivindicación de lo más propio, de las raíces, de lo genuinamente español.

²⁵³ Cf. M. de Unamuno, «Religión y patria», en *Obras completas*, v. I, o.cit., pp.1297-98.

²⁵⁴ M. de Unamuno, «La humanidad y los vivos», en *Obras completas*, v. I, o.cit., pp. 1160-1170.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 1165.

²⁵⁶ M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, en *Obras completas*, v. I, o.cit., p. 866.

²⁵⁷ *Ibid.* El subrayado es mío.

²⁵⁸ M. de Unamuno, «La crisis actual del patriotismo español», en *Obras completas*, v. I, o.cit., p. 1292.

Para acabar, interpretaríamos mal a Unamuno si pensamos que su actitud crítica ante la ciencia es pre-moderna o fideísta. Nada más lejos de la realidad, pese a que su actitud –como subraya Alicia Villar– respecto a la ciencia no es fácil de interpretar. Unamuno, gran admirador de la ciencia, lo que critica es «el reduccionismo de los positivistas y de los científicistas, que creyeron poder reducir todos los problemas a cuestiones biológicas o sociológicas.»²⁵⁹

Y, efectivamente, pudiera muy bien ser –como puntualiza Unamuno– que nuestro pueblo, o nuestra casta –como gusta decir al filósofo vasco– fuese poco apta para las ciencias experimentales y las del raciocinio y, en cambio, estuviera mejor dotada que otras para esas intuiciones de lo que Unamuno llama «no el sobre-mundo, sino el intra-mundo, lo de dentro de él».²⁶⁰ De ahí que del subdesarrollo científico técnico del que se ha acusado a los españoles –dirá Unamuno– «por mirar al cielo» y haber «desatendido a la tierra». «Eso que muchos extranjeros llaman nuestro culto a la muerte, no es tal, sino culto a la inmortalidad.» Y acaba el rector de Salamanca: «Dudo que haya pueblo de tanta vitalidad, que tan agarrado esté a la vida –como el español. Y es por agarrarse tanto a ella por lo que se resigna a soltarla».²⁶¹

2.2. La identidad hispánica y el elemento vital de la filosofía española frente a la modernidad europea, según la razón vital de Ortega y Gasset

Es esa vitalidad, a la que se agarra el pueblo español como nos ha dicho Unamuno, la que va a situar Ortega en la base de su razón, «la razón vital» –o raciovitalismo. Con ella se abre un horizonte nuevo en la reflexión filosófica, significando una alternativa teórica respecto a la civilización moderna. Por un lado, en cuanto va a suponer una visión crítica a la cultura moderna escindida y, por otro, en tanto va a significar una nueva gnoseología capaz de reunir lo que la cultura moderna había separado: la razón y la vida. Pero también va a representar un avance respecto a la tradición española, tal y como lo expresa el mismo Ortega: «Tenemos que ir contra la

²⁵⁹ A. Villar, «Estudio introductorio. Valoración de la ciencia y crítica del científicismo en Miguel de Unamuno», en M. de Unamuno, *Escritos sobre la ciencia y el científicismo*, o.cit., pp. XXIII-XXV.

²⁶⁰ Cf. Ibid.

²⁶¹ Cf. M. de Unamuno, «Sobre la filosofía española-diálogo», en *Obras completas*, v. I, o.cit., p. 1166.

tradición más allá de la tradición»²⁶². Y es que «al revés que en la vida de los cuerpos, en la vida del espíritu las ideas nuevas, las ideas hijas llevan en el vientre a sus madres»²⁶³. Por tanto, aunque, supuestamente, Ortega aspire a romper con la tradición postulada por Unamuno, en el fondo, veremos que los dos persiguen –desde planteamientos diferentes– un mismo objetivo, encontrándose el uno del otro más cerca de lo que a primera vista pudiera parecer.

Ya en *Meditaciones del Quijote*, Ortega concibe a la cultura como exégesis o interpretación de la vida²⁶⁴ por la que podemos «salvar la circunstancia», es decir, liberar nuestra vida de la necesidad y mantenerla, a modo de náufrago, a flote al alcanzar claridad y seguridad. La vida gana en seguridad en la medida que la razón aporta «claridad sobre la vida» y «derrama luz sobre las cosas». Es este mundo construido de la cultura con el que nos encontramos al nacer en el que tenemos que hacer una continua exégesis de nuestra vida para realizar la figura de nuestro ser. Para ello, contamos con nuestras ideas y creencias, con nuestras convicciones que nos ayudan a responder eficazmente a las exigencias teórico-prácticas de la vida²⁶⁵. Pero sobre todo, contamos con la imaginación, porque ese programa de vida que cada cual es, es obra de su imaginación. «Si el hombre no tuviese el mecanismo psicológico de imaginar, el hombre no sería hombre. La piedra para ser –comenta Ortega– no necesita construir con su fantasía lo que va a ser, pero el hombre sí.»²⁶⁶

Como mera aproximación, sin pretensión de exhaustividad, en las páginas que siguen trataremos de analizar qué subyace al descubrimiento orteguiano de la vida humana como fundamento antropológico de toda su filosofía y desde el cual, «la vida humana como realidad radical», ha de entenderse. Es a partir de esta idea matriz, desde la que se van hilvanando, alrededor suya, el resto de temáticas, tales como «el héroe como personaje trágico», «la autenticidad», «la vocación» y «el destino en la vida humana», etc. De ahí que, a continuación, desarrollemos los atributos que descubre Ortega en la vida humana como realidad radical.

²⁶² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, (Edición de Julián Marías), Cátedra editorial, Madrid, 2012, p. 172.

²⁶³ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 127.

²⁶⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Cátedra editorial, Madrid, 2012, p. 159.

²⁶⁵ El concepto de cultura en Ortega abarca tanto la disposición técnica como la reflexión práctica. (Cf. P. Cerezo, *La voluntad de aventura*, Ed. Ariel Filosofía, Barcelona, 1984, p. 119).

²⁶⁶ J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, V, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1970, p.137.

No obstante, quiero comenzar preguntándome, con asombro, por el hecho sorprendente de que hasta 1914 en la Historia de la Filosofía nadie, nunca antes, haya reparado en la obviedad que significa –quizá por eso– que alguien –por suerte, para nuestra filosofía que en este caso, sea Ortega y Gasset– descubriera, aunque sin nombrarlo como tal en *Meditaciones del Quijote*, que no existe una realidad más radical que la vida humana, distinta de toda otra realidad y de la vida meramente biológica.

Por lo que realizaremos, de la mano de Julián Marías²⁶⁷, un breve recorrido por los antecedentes filosóficos que nos ayude a entender el porqué de esta paradoja y, lo que es más importante, contextualizar en la «circunstancia» de su vida intelectual –la de Ortega– tal afirmación. Intentaremos, en segundo lugar, penetrar en la importancia que tiene en el contexto general de su obra tal hallazgo y, sobre todo, acercarnos al cómo Ortega llegó a dicho descubrimiento y lo que significó de claridad y centralidad, como idea matriz, desde la que se deben afrontar y enfocar todas las demás cuestiones y temáticas de su obra. Acabaremos analizando, brevemente, los cuatro atributos que Ortega descubre en su descripción de los rasgos de la vida humana: evidencialidad o presencialidad, circunstancialidad, decisión y futurición. Es necesario advertir que en este caso no fue antes la gallina que el huevo, siendo la gallina la formulación, el nombre «la vida humana como realidad radical» y el huevo, como análisis de la vida bajo la especie de la heroicidad y la tragedia.

Es hasta muy entrado el siglo XIX cuando por primera vez en la Historia de la filosofía el pensador danés Soren Kierkegaard introduce el término «existencia» para denominar la realidad de la vida humana. Posteriormente lo hicieron: Bergson, con el matiz de vida «biológica»; Nietzsche, aludiendo a «vitalidad» o Dilthey con el sentido de vida «histórica». Sin embargo, es Ortega quien descubre la categoría de «vida humana» como «realidad radical», como realidad teóricamente no interpretada.²⁶⁸

Con Descartes, en el siglo XVII, arranca una actitud racionalista que primará a la razón sobre cualquier otra instancia, llámese fe, experiencia empírica, historia, vida, etc. Por lo que, cualquiera de ellas –cualquier realidad– que violente el esquema racional, esto es: que no se ajuste al modo de ser del intelecto, debe ser rechazada como irracional. Lo que no entendían los racionalistas del XVII y XVIII es

²⁶⁷ J. Marías, «Ortega. Circunstancia y vocación», I, en *Obras*, Revista de Occidente, Madrid, s/f.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 234-235.

que la razón, a diferencia del racionalismo, no pide a la realidad que sea racional, sino que, siéndolo ella misma se pone en juego para «dar razón» de la realidad, que se presenta de diversas maneras, bien racional, bien irracional.²⁶⁹

Por ello, en el siglo XIX, a partir de Kierkegaard, se va a dar un vuelco a la forma de pensar. Ahora no solo no se considerarán a las instancias que no coincidan con la razón un residuo de la realidad, sino que, precisamente, la raíz por la que no pueden acomodarse a ella es porque tienen un *plus* de realidad, imposible de encajar en las estrecheces de los esquemas de aquella razón. De ahí que, autores como los anteriormente señalados y otros, entre los que encontraríamos a Unamuno, abandonen la razón como método inepto para conocer realidades indómitas y poco manejables como: «vida», «historia», «sentido», etc., ante esquemas intelectualistas y racionalmente poco maleables.

Sin embargo, en virtud y como consecuencia del estrechamiento positivista operado en la razón se produciría esta reacción por la que se pasaría al otro extremo: el irracionalismo. «Que –como bien señala Julián Marías– no fue, como suele pensarse, una renuncia a entender, sino más bien al contrario, una negativa a aceptar que entender sea simplemente explicar».²⁷⁰

Se ve así que la raíz del afloramiento del irracionalismo tiene que ver con la respuesta a una razón que se vuelve reduccionista al identificar «razón» con «reducción explicativa» limitándose, al modo de las ciencias empíricas, a explicar los datos de la realidad para, o bien manejarlos desde criterios puramente cognoscitivos, o bien para manipularlos técnicamente. Teniendo como resultado que la «cosa» pasa a tener un papel secundario, porque lo importante son los resultados de las explicaciones que se han extraído de ella, «se deja fuera a la cosa misma»²⁷¹.

De esta manera, la realidad sufre un desajuste porque ella ya no es lo que es, sino lo que el fin propuesto quiera que sea, pudiendo llegar a darse una falta de honestidad –de piedad– con la misma realidad, al falsearla o reducirla. A su vez, la «cosa» se desliga de la realidad de su contexto haciéndola en mayor o menor grado abstracta, quedando privada, de esta manera, de su circunstancialidad.

Lógicamente, ni Unamuno, ni Ortega, ni Xirau, ni nadie en sus cabales, negaría la validez del conocimiento científico-técnico, los progresos de la

²⁶⁹ Ibid., p. 584.

²⁷⁰ Ibid., p. 238.

²⁷¹ Ibid.

ciencia están ahí; ahora bien, los tres filósofos señalados se rebelan contra la disociación radical entre lo intelectual y lo vital, contra una razón que se desarrolla al margen de lo vital, de lo existencial, del hombre «de carne y hueso». De ahí que se pase de un extremo al otro: huyendo de una razón que no respeta la vida, se cruza hacia el otro extremo; provocando la emergencia del «tragicismo», que el propio Unamuno se encarga de justificar: «Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya solo irracional, y todo lo racional, anti-vital, y esta es la base del sentimiento trágico de la vida».²⁷²

Es en contra de estas actitudes precedentes que no respetan la realidad, que no son fieles a ella²⁷³, donde cobra sentido la afirmación de Ortega en sus *Meditaciones del Quijote* (dos años después de la publicación de *El sentimiento trágico de la vida*) contra racionalistas e irracionales, en su propósito de llegar a una nueva idea de razón que superase al irracionalismo sin caer en el racionalismo:

Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial por tomar su oriundez de la falta de amor. Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es.²⁷⁴

Ortega confesaba en sus *Lecciones de metafísica* (1931) que intentó tomar los problemas filosóficos desde un estrato más hondo del que habían solido ser atacados; y creo que desde aquí se entiende, por una parte, el reproche a Miguel de Unamuno, cuya crítica está a la base de su propuesta de la *razón vital*. Como, por otra parte, a Descartes y al idealismo, cuya crítica, igualmente, está a la base del hecho paradójico y del que hasta ahora nadie había reparado, la realidad primigenia o el fundamento último de la realidad, para cada cual, es su propia vida: *la vida humana como realidad radical*.

En cuanto a la primera cuestión, ésta tiene que ver con la forma de conciliar la relación vida-razón y sobre la cual tanto Pedro Cerezo como Julián Marías

²⁷² M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza editorial, o.cit., p. 49.

²⁷³ Nos dice Julián Marías que el respeto a la realidad fue una actitud mantenida tenazmente por Ortega a lo largo de su obra. (Cf. J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación* en o.cit., p.552).

²⁷⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, o.cit., p.104.

dejan constancia de ello. Acertadamente, sintetiza Julián Marías que «*El sentimiento trágico de la vida* –publicado dos años antes de *Meditaciones del Quijote*, de Ortega–²⁷⁵, fue un estímulo polémico para Ortega, que lo obligó acaso a madurar su incipiente teoría de la razón vital para enfrentarla con aquella atractiva, fascinadora formulación del irracionalismo».²⁷⁶

En este sentido, incide Pedro Cerezo que «la tesis medular del *Sentimiento trágico (de la vida)*²⁷⁷ es (...) la existencia de una oposición insuperable entre la razón y la vida».²⁷⁸ De ahí que a Ortega con una manera nueva de ver la realidad y una firme vocación por la ciencia, el sentido del rigor, la veracidad, etc.²⁷⁹, le pareciera insuficiente la actitud respecto a la teoría de Unamuno y en general la de la Generación del 98.²⁸⁰ Incluso, Ortega previene al filósofo bilbaíno «contra la actitud “anticientífica” (...) y (le recomienda que) tenga disciplina intelectual para no caer en el misticismo energuménico».²⁸¹ Asimismo, en 1911, se dirigía a Baroja incidiendo en lo mismo: «...vengo repitiendo con meritoria insistencia que la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría».²⁸²

La oposición entre razón y vida no tiene sentido para Ortega, que trata de incluir a ambas, porque la razón es una función vital, algo que el hombre hace al vivir, lo mismo que el ver o el palpar, como bien claro lo deja en sus *Meditaciones del Quijote*: «La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!»²⁸³. Cerezo ve aquí el texto original del *raciovitalismo* orteguiano que, como hemos visto, surge en directa réplica al *tragicismo* de Unamuno.²⁸⁴

Por tanto, para Ortega se trataba de eliminar el racionalismo en sentido hegeliano «que hace del pensamiento sustancia última de toda realidad»²⁸⁵, pero no a la razón, sino todo lo contrario: ponerla en su lugar, hacerle dar la plenitud de su

²⁷⁵ El subrayado es mío.

²⁷⁶ J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación* en *Obras completas* o.cit., p. 596.

²⁷⁷ En el texto de Cerezo aparece *Sentimiento trágico*. De ahí que añadamos nosotros «*de la vida*».

²⁷⁸ P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, o.cit., p. 113.

²⁷⁹ Cf. J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, o.cit., pp. 271 y 296.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 283.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 296.

²⁸² *Ibid.*, p. 323.

²⁸³ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, o.cit., p. 149. Para Cerezo este texto es el texto original del *racio-vitalismo* orteguiano en clara respuesta al «tragicismo de Unamuno».

²⁸⁴ P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, o.cit., p. 113.

²⁸⁵ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, o.cit., p. 153.

rendimiento. Ni absolutismo racionalista, que salva la razón y nulifica la vida, ni el relativismo, que salva la vida pero evapora la razón.

En cuanto a la segunda cuestión, Ortega trata de hacer ver la infidelidad tanto del Realismo como del Idealismo a la realidad, para justificar, asimismo, su «indubitable» frente al cartesiano racionalista. Mientras el realismo hace del «yo» una cosa más, lo reifica o cosifica, y el idealismo lo incluye todo en el «yo», reduciendo la circunstancia o mundo al yo, el punto de vista de Ortega afirma la coexistencia de sujeto y objeto como *dei consentis*²⁸⁶. En realidad, lo que hay y de lo que no se puede dudar, es lo que en *Meditaciones del Quijote*, Ortega formula como: «yo soy yo y mi circunstancia».

Por tanto, frente a lo insatisfactorio del punto de partida idealista, Ortega propone la vida como condición de posibilidad de todo lo demás, como situación radical del hombre. Antes de nada, de cualquier teoría, ciencia o instancia, la primacía la tiene la vida, no la razón. Es esta –según Ortega– la corrección que necesitaba la filosofía y su nuevo punto de partida²⁸⁷:

la verdad –afirma Ortega– es que existo yo con mi mundo y en mi mundo –y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi alrededor, apretándome, manifestándose, entusiasmándome, acongojándome (...) es lo que siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario “mi vida”. ¿Qué es esto? Es sencillamente, que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... «Mi vida».²⁸⁸

Pues bien, liberados del solipsismo y acabadas las abstracciones – como le gustara escuchar a Unamuno– lo que se impone a continuación es analizar brevemente en qué consiste para Ortega ese modo de ser radical que es la vida de cada

²⁸⁶ Esta expresión la recoge Julián Marías de la tercera metáfora a la que alude Ortega para formular por primera vez su “indubitable” en «Adán en el Paraíso». Más tarde la recogerá Ortega en «Ensayo de estética» como “realidad ejecutiva”, a la cual corresponde en *Meditaciones del Quijote*, en la misma fecha 1914, la fórmula «yo soy yo y mi circunstancia». Con ella se quería aludir a que lo mismo que sucede con las parejas de dioses acordes de la mitología mediterránea, como Cástor y Pollux, que habían de nacer y morir juntos, así también, ocurre con el «yo» y las «cosas». Ver J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, en *Obras completas*, o.cit., pp.420-421. Ver también p. 535.

²⁸⁷ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 1985, p. 169.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 171.

cual²⁸⁹. En su obra *¿Qué es filosofía?* (1929) (concretamente en las lecciones X y XI) Ortega expone las ideas metafísicas sobre la vida humana que trascienden cualquier intento de respuesta biológica o psicológica sobre el asunto. Nosotros las hemos agrupado en cuatro atributos: evidencialidad o presencialidad, circunstancialidad, decisión y futurición.

El primero de ellos tiene que ver con el hecho de darse cuenta de que vivimos y «vivir es lo que hacemos y nos pasa». Solo el ser humano puede saberse y sentirse viviendo sin contentarse únicamente con ser, sino que necesita comprender-se y ver-se que es. Este verse o sentirse es lo que Ortega denomina «tener presencia de mi vida», tener posesión de (la «mía») mi propia vida, sentirla mía. Es clarificador la alusión al «loco», al demente que «al no saberse a sí mismo, no se pertenece, se ha expropiado, y expropiación, pasar a posesión ajena, es lo que significan los viejos nombres de la locura: enajenación, alienación; decimos: está fuera de sí, está “ido”, se entiende de sí mismo; es un poseído, se entiende poseído por otro. La vida es saberse – es evidencial».²⁹⁰

El segundo atributo se refiere a la circunstancialidad, esto es, a que «vivir es encontrarse en un mundo».²⁹¹ Literalmente: nadie nos ha preguntado si queríamos o no nacer, nadie nos dio la opción de pedir nacer en el hemisferio norte o en el hemisferio sur, en esta o aquella familia, hombre o mujer, más guapo o más feo, en el siglo IV o en XXI, etc. «En sus líneas radicales, la vida es siempre imprevista.»²⁹² No nos hemos dado a nosotros la vida sino que nos la hemos encontrado. «Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, naufragos, en un orbe impremeditado.»²⁹³ Y es en este mundo en el que nos encontramos con «cosas», unas más agradables, otras menos, otras atroces o benévolas, favores y peligros, etc.

Pero lo importante no es que haya cosas, sino que esas cosas «nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan.»²⁹⁴ Todos nos

²⁸⁹ Para este último tramo de nuestro apartado nos centramos en las obras de la «segunda navegación» – como recoge el profesor Lasaga y como bautizó a su segundo periodo filosófico el propio Ortega- entre las que se encuentran *¿Qué es filosofía?* (1929); *Unas lecciones de metafísica* (1932) y *En torno a Galileo* (1933). Pero ahora nos centramos en la primera obra señalada, dejando las otras dos, por su carácter más dramático, para otro momento. Ver: José Lasaga, *Figuras de la vida buena*, Enigma Editores, Madrid, 2006, p. 13.

²⁹⁰ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, o.cit., p. 185.

²⁹¹ Ibid., p. 187.

²⁹² Ibid., p. 188.

²⁹³ Ibid., p. 187.

²⁹⁴ Ibid., p. 186.

encontramos, queramos o no, inmersos en asuntos y temas que nos afectan. «Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo» y, por lo tanto, «nuestra vida no es sólo nuestra persona sino que de ella forma parte nuestro mundo.»²⁹⁵ Nuestra vida será dependiendo de lo que sea tanto nuestra persona como nuestro mundo, en el sentido al que antes aludíamos, *dii consentes*²⁹⁶; es decir, siendo inseparables el uno del otro.

El tercer carácter o atributo de la vida humana sería el de decisión. Tras encontrarnos de improviso y súbitamente en el mundo, lo cual es esencial a la vida, esperaríamos tener unos criterios para manejarnos en ella. Sin embargo, somos arrojados a ella desnudos en el sentido radical de desnudez, sin que nadie nos haya enseñado cómo vivir. La vida «es un problema²⁹⁷ que necesitamos resolver nosotros»²⁹⁸ y nadie puede ocupar nuestro lugar. La vida no es nunca un problema resuelto y durante toda su duración, a cada instante, nos vemos obligados a escoger, a decidir qué hacer con ella dentro de un margen razonable de posibilidades. «Vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad.»²⁹⁹ Somos *homo faber*, tenemos que fabricar nuestra vida, escogiendo lo que tenemos que ser, descubriendo en nuestra vida nuestro ser que no está predeterminado de serie. En definitiva, vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser.

Y con esto empalmaríamos, para terminar, con el cuarto atributo de la estructura de la vida humana como futurición que, como el mismo Ortega indica³⁰⁰, es el más insistente *leitmotiv* de sus escritos. Se pregunta Ortega con mucho sentido: «¿No perciben la fabulosa paradoja que esto encierra? ¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser, por tanto en lo que aún no es!»³⁰¹ Nuestra vida, pues, consiste en decidir lo que vamos a ser, por lo que no es el pasado o el presente lo primero que

²⁹⁵ Ibid., p. 187.

²⁹⁶ Puede verse también su significado en Ortega y Gasset, *Lecciones de Metafísica*, XII, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 15.

²⁹⁷ Ortega, en 1939 en *Ensimismamiento y alteración*, hace una honda crítica al imperativo nietzscheano: «¡Vivid en peligro!» Reprochándole como si pudiera hacerse otra cosa; como si vivir no fuera ya, desde, un comprometerse peligrosamente. Id., en *Obras completas*, V, Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 307.

²⁹⁸ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, o.cit., p. 188.

²⁹⁹ Ibid., p. 189.

³⁰⁰ Lo hace en una nota a pie de página en «Pidiendo a un Goethe desde dentro», reivindicando la originalidad de sus ideas y la injusticia de su falta de reconocimiento en este sentido, porque se han conocido más por Heidegger y su *Ser y tiempo* (1927) que por los propios escritos orteguianos, que son anteriores. Concretamente, en 1914 en *Meditaciones del Quijote*, libro programático de toda su posterior obra.

³⁰¹ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, o.cit., p. 190.

vivimos, sino que estamos continuamente instalados en el porvenir, en el futuro, porque «la vida es futurición, es lo que aún no es.»³⁰²

Respecto a esta novedad que introduce Ortega en la Filosofía, afirma Pedro Cerezo que la recepción de Heidegger, a partir de 1929, supuso para Ortega el inicio de su «segunda navegación» –en la que no podemos entrar–, es decir, la reelaboración existencial de la temática de la vida, descubierta ya, en su primer libro *Meditaciones del Quijote* en 1914. Este descubrimiento tiene que ver con la peculiaridad única e irreductible de la vida humana, distinta de toda otra realidad y también de la vida meramente biológica. El «yo soy yo y mi circunstancia» muestra los caracteres fundamentales de la vida humana en una relación de co-pertenencia, y no de mera co-existencia, entre el «yo» y la «circunstancia», y solo desde esa relación cobran sentido cada uno de los dos términos.

Por consiguiente, como hemos tratado de mostrar, la filosofía innovadora de Ortega ha descubierto la realidad radical de la vida, porque antes ha descubierto una nueva forma de pensar que aspira a superar las limitaciones de la razón cartesiana –como momento cumbre del racionalismo. El error del *idealismo* cartesiano³⁰³ consistió en «convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están, de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos.»³⁰⁴ De ahí que hayamos intentado describir cómo soluciona Ortega dicho error apelando al nuevo modo de concebir el ser como realidad radical: «el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo, sino que es mi coexistencia con el mundo»³⁰⁵: «el ser subjetivo sería un concepto válido si no existiese una realidad previa al sujeto mismo, que es la vida»³⁰⁶.

³⁰² Ibid., p. 191.

³⁰³ Para J. Ortega y Gasset, «la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, “el tema de nuestro tiempo”». Id., *¿Qué es filosofía?*, o.cit., p. 156. «Para el hombre primitivo y el antiguo» son las cosas, la naturaleza, el conjunto de lo corpóreo, el cosmos lo real, el ser. Para el idealismo, este ser es problemático, solo existe indubitablemente en nuestro pensar las cosas, lo exterior, el cosmos, así «el ser verdaderamente primordial y seguro es el ser del pensamiento». De lo que se trata para Ortega es que sin perder el «yo» la intimidad –logro de la modernidad, de San Agustín y Descartes- «encuentre un mundo radicalmente distinto de él y que salga, fuera de sí, a ese mundo». «Que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico». Ibid., p. 155 y ss.

³⁰⁴ Ibid., p. 169. «Las cosas son, por lo pronto, no más que “contenidos de la conciencia”. Este es el término –nos dice Ortega- que el siglo XIX ha usado más en filosofía, que no está en Descartes aunque podía y debía estarlo, pero que pulula ya en los libros de Kant. Merced a él tomamos la realidad exterior y la ponemos dentro de la mente.» Id., *¿Qué es filosofía?*, o.cit., p. 166.

³⁰⁵ Ibid., p. 170.

³⁰⁶ Ibid., p. 194. Repitémoslo de nuevo: «la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... “mi vida” –no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista. Me es dada “mi vida”, y mi vida es ante todo un

La razón vital, por consiguiente, es la respuesta al subjetivismo cartesiano –al idealismo en general– y, sobre todo, es la síntesis que resume bien cuál es la posición de la tradición española ante su encuentro decepcionante con la razón moderna que había eclipsado «las categorías del vivir, la esencia de nuestra vida» como realidad primera y radical y no dejaban pensar el ser como un «ser en el mundo». Y es que el ser del hombre, su vida, es algo integral y heterogéneo, aunque incompleto, llamado a la completud.

Finalmente, tanto en Ortega como en Unamuno se da una clara conciencia del desencanto de la modernidad como de la separación conceptual de la cultura española respecto de la cultura científica y técnica de la Europa moderna. Mientras España hacía esfuerzos por no romper con el sentido religioso, Europa había puesto el énfasis en secularizar todo su espectro cultural, cerrando el mundo a la pura immanencia. En los dos se ve un aspecto crítico y de confrontación pero también de conciliación entre la situación cultural de España y la modernidad. Unamuno apela al alma heroica mística, Ortega a su razón vital; por caminos diversos convergen en un mismo punto: en la pretensión por unificar el desgarramiento interno del sujeto moderno.

Con otras palabras, confluyen en la necesidad de conciliar la tradición y la modernidad. No por casualidad Joaquín Xirau –recibiendo esta herencia– aboga por conciliar «tradición y progreso», y como Unamuno y Ortega, tratar de encontrar un pensamiento que corresponda a las necesidades e inquietudes de la realidad española. Esa confluencia queda manifestada en el análisis que hace Ortega de lo que ha acontecido al pueblo español durante la modernidad –y que perfectamente Unamuno podría suscribir:

Cada época es como un clima donde predominan ciertos principios inspiradores y organizadores de la vida; cuando a un pueblo no le va ese clima se desinteresa de la vida (...). Esto ha acontecido durante la llamada Edad Moderna al pueblo español. Era el moderno un tipo de vida que no le interesaba, que no le iba (...). Pero imaginen que esa idea de la subjetividad, raíz de la modernidad, fuese superada (...), los pueblos maltrechos durante el tiempo moderno tendrían grandes probabilidades de resurgir en el tiempo nuevo. España acaso despertaría otra vez plenamente a la vida y a la historia.³⁰⁷

hallarme yo en el mundo (...); en el de ahora (...), en este instante (...). Se acabaron las abstracciones.» Ibid., pp. 171-172.

³⁰⁷ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, o.cit., p. 126.

Más aún, en la contraposición que Unamuno hace expresivamente de los términos «moderno» y «europeo» a «africano antiguo», en cuya síntesis de contrarios contrastan dos parejas de binomios: «sabiduría-ciencia» frente a «vida-muerte», el resultado es el que sigue:

La sabiduría es a la ciencia lo que la muerte a la vida, o, si se quiere, la sabiduría es a la muerte lo que la ciencia es a la vida. El objeto de la ciencia es la vida, y el objeto de la sabiduría es la muerte. La ciencia dice «hay que vivir», y busca los medios de prolongar, acrecentar, facilitar, ensanchar y hacer llevadera y grata la vida; la sabiduría dice «hay que morir» y busca los medios de prepararnos a bien hacerlo.³⁰⁸

¿Qué nos está desvelando Unamuno con el párrafo anterior? A nuestro juicio, el significado que subyace a su expresión, «españolizar a Europa»³⁰⁹, que no difiere, paradójicamente, de lo que al respecto también piensa Ortega:

El hombre de ciencia, el matemático, el científico es quien taja esa integridad de nuestro mundo vital y aislando un trozo hace de él su cuestión (...). La «verdad científica» se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones (...). Donde ella se para no se para el hombre.³¹⁰

³⁰⁸ M. de Unamuno, *Obras completas*, v. III, o.cit., p. 927. Nos ayuda, además, a entender su juego de palabras lo que en carta a Ortega y Gasset escribe Unamuno: «Cada día me importan menos las ideas y las cosas, cada día me importan más los sentimientos y los hombres. No me importa lo que usted me dice; me importa usted (...). Mi vieja desconfianza hacia la ciencia va pasando a odio. Odio a la ciencia, y echo de menos la sabiduría», en «Correspondencia de Unamuno a J. Ortega y Gasset, 17 de mayo de 1906», en M. de Unamuno, *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, (Ed. A. Villar), Editorial Tecnos, Madrid, 2017, p. 401.

³⁰⁹ Me gustaría incidir en el hecho de no ridiculizar la posición unamuniana -al interior del debate sobre «la europeización»- de «españolizar a Europa». A mi juicio, esta expresión engarza con esta otra de Joaquín Xirau de la *ekúmene* o la construcción de una nueva *ciudad de Dios*. Todas ellas apuntan hacia las voces que hoy empiezan a escucharse sobre la necesidad de unidad de Europa. Al respecto estamos de acuerdo con el sociólogo checo Tomas Halík, que escribe: «Observar la actualidad de Occidente, y particularmente de Europa –que, aunque se mueva en dirección a la unidad política, económica y administrativa, carece desesperadamente de una visión espiritual unificadora creíble y fundamental- me induce a considerar y desarrollar más profundamente mi firme idea de que el futuro de Europa depende de la posibilidad de encontrar una compatibilidad dinámica entre dos tradiciones europeas: la cristiana y la humanista secular». T. Halík, *Quiero que seas*, o.cit., p. 23.

³¹⁰ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 1985, p. 53.

«La “verdad científica” es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima»³¹¹. De ahí que si la ciencia experimental –de lo que adolece España– no puede resolver estas cuestiones fundamentales –el sentido de la vida, la felicidad del hombre, la perdurabilidad de la vida, la muerte, Dios–, no por eso han de abandonarse.³¹² La filosofía no tiene más remedio que preguntarse por ellas; y entre las preguntas radicales, la del sentido de la muerte tiene relevancia suma para Unamuno. Por lo que la filosofía tiene que dar razón de las cuestiones que se le plantean, vengan de donde vengan, con tal de que su tratamiento sea estrictamente filosófico. Así ocurre también con la cuestión de Dios que, porque pertenece a la realidad con que se encuentra el hombre, no puede omitirse o volvérsela la espalda.³¹³

Y no es pretexto bastante –exclama Ortega– para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer?³¹⁴

Por tanto, afrontar dichas preguntas no significa que vayamos a encontrar una respuesta; no obstante, se hace perentorio dar razón de ellas, de explorar la esperanza con la que cuenta el hombre.

«La filosofía moderna –escribe Julián Marías– con pocas excepciones, y muy especialmente la posterior al siglo XVII, ha propendido a volver la espalda a lo que no se ajustaba a sus esquemas previos o a lo que consideraba cognoscible, partiendo de una actitud de suspicacia.»³¹⁵ Es de esta actitud de la que se queja Unamuno y, como hemos visto, también Ortega, desechándola, por ser una actitud «escasamente filosófica».

De ahí que Unamuno se vaya sintiendo cada vez más «furiosamente antieuropeo». Y en una carta dirigida a su leal amigo Ortega, le escriba:

¿Qué ellos inventan cosas? ¡Invéntenlas! La luz eléctrica alumbró aquí tan bien como donde se inventó. (Me felicita de haberseme ocurrido este aforismo tan

³¹¹ Ibid., p. 55.

³¹² Se pregunta Ortega: «¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? De dónde viene el mundo? ¿A dónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida?» Ibid., p. 54.

³¹³ J. Marías, *Razón de la filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1993, p. 280.

³¹⁴ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, o.cit., p. 54.

³¹⁵ Ibid.

ingenioso.) La ciencia sirve de un lado para facilitar la vida con sus aplicaciones y de otro de puerta para la sabiduría, ¿Y no hay otras puertas? ¿No tenemos nosotros otra?»³¹⁶

Como diría María Zambrano en su *De la aurora*, «se imponía, pues, al pensamiento el ofrecer, como razón, razones de amor», que es la puerta que intentó abrir Joaquín Xirau con su «conciencia amorosa», como una actitud radical ante la vida fundada en el «amor como guía del pensamiento». Es aquí donde, a nuestro juicio, encuentran convergencia de fondo las obras de Xirau y María Zambrano; en el hecho de que las dos testimonian que «la mente va allí donde el amor la guía», puesto que «el conocimiento no es una ocupación de la mente, sino un ejercicio que transforma el alma entera, que afecta a la vida en su totalidad.»³¹⁷ De ahí que bajo la singularidad de definir al hombre bajo el amor, como ese más allá del hombre que pedía Nietzsche, podamos afirmar con palabras de Zambrano una síntesis de la filosofía a la que se adhiere nuestro pensador, la de un hombre que «muere y ama, que muere con la muerte y se salva con el amor»³¹⁸.

3. A modo de conclusión: Razón hispánica y modernidad³¹⁹

Acordes con la crítica histórica ilustrada, Unamuno y Ortega entienden que la causa de la decadencia de España ha estado en su aislamiento de las corrientes fundamentales del espíritu europeo moderno. De ahí que la «europeización» de España signifique para Ortega fundamentalmente incorporar a España a esa cultura superior europea³²⁰, en el sentido en el que los neokantianos sistematizan a Kant. Kant escribió las tres críticas y cada una de ellas está dedicada a sistematizar o a poner los fundamentos de los tres grandes sistemas de la cultura. Es en este marco de la europeización de España en el que hay que situar el intercambio de cartas entre

³¹⁶ «Correspondencia de Unamuno a J. Ortega y Gasset, 30 de mayo de 1906», en M. de Unamuno, *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, (Ed. A. Villar), o.cit., p. 404.

³¹⁷ M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 57.

³¹⁸ M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza editorial, Madrid, 1993, p. 21.

³¹⁹ Somos deudores del formidable trabajo de Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996. Especialmente de los capítulos tercero, cuarto y quinto que se recogen en las páginas 115-269.

³²⁰ Cf. J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998. Sobre todo el primer capítulo.

Unamuno y Ortega. Si la posición de Ortega, en un primer momento, se caracteriza por defender dicha europeización, la de Unamuno se singulariza por defender la «españolización» de Europa, pero ¿en qué sentido? En el sentido de que Europa va a funcionar para Unamuno más como estímulo que como modelo; como estímulo para volver a su mejor tradición cultural que, en ningún caso hay que confundir con la tradición monista e integrista de la unidad político-religiosa del trono y el altar que fue impuesta de modo dogmático y represivo derivando en absolutismo.³²¹ El propósito de Unamuno es invertir la identificación de esta tradición castiza y aplicarlo a la verdadera tradición viva, creadora, en la que lo histórico y lo más peculiar de nuestra cultura se trasciende en lo universal y eterno.

A partir de 1914, con la Primera Guerra Mundial, Ortega pasará por una segunda etapa respecto a este problema, en la que invierte el axioma: «España es el problema y Europa la solución». Y es que a partir de la Guerra, hecho en el que desemboca la modernidad, Europa se ha convertido en un problema y España puede aportar la solución. Si lo que se pretendía era incorporar la cultura europea a España, europeizarla, ahora empieza a surgir la idea de si España no tendrá alguna ventaja frente a Europa, precisamente por no haber sido moderna. La modernidad europea es la modernidad de Descartes, la que ha derivado en una cultura de la violencia y la barbarie; la española es la modernidad de Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz o de Cervantes, es decir, humanamente mucho más rica que la europea. Se entiende así el famoso «¡qué inventen ellos!» de Unamuno, porque es consciente que los problemas de España no se resuelven por importar la cultura de ciencia y técnica de Europa, porque de ella no se puede esperar ningún consuelo sobre el sentido de la vida ni el de la muerte.

En este marco los ideales regeneracionistas tanto del lado de Joaquín Costa como del krausismo institucionista se difundían por el país. Con ellos, Unamuno, comparte el profundo impulso reformador de sacar a España del atraso y de su postración nacional. La búsqueda de la identidad cultural española no implica sin más la adhesión a la tradición sino su transformación, una profunda renovación de la conciencia española. A la altura de 1895, en plena quiebra ideológica del sistema de creencias y valores de la España tradicional, se hacía necesario rectificar el rumbo. Y es a la luz de esta nueva actitud intelectual, crítica y militante, como «misión pedagógica», donde se pone en

³²¹ Cf. Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, o.cit., p. 179.

valor la modernidad española frente a la agotada modernidad europea. ¿En qué consiste?

En tener conciencia clara de que para culturizar a España no sobra la ciencia, pero tampoco basta, se requiere de algo más, que para Unamuno va a ser la reforma de la conciencia en sentido ético-religioso. En tratar de conjugar el liberalismo político de índole republicana, el socialismo democrático y la reforma religiosa.³²² Inspirado, heredero y continuador del espíritu de la Institución Libre de Enseñanza, en cuyos prohombres como Giner de los Ríos se había producido este sincretismo entre cristianismo y cultura moderna.³²³ Esto no significa no criticar la religión institucional, pero siempre buscando esa reforma de la actitud interior porque estaba convencido del contenido ético y de la fuerza humanizadora del Evangelio.³²⁴

Unamuno contrapone la sabiduría mística –la integración de la sabiduría clásica y el cristianismo- a la racionalidad moderna. Para él es perfectamente posible integrar la alta cultura moderna y el cristianismo, precisamente para construir otro tipo de racionalidad. «La fe –escribirá Unamuno– es un hecho que arranca del sentimiento para llena el vacío de la razón»³²⁵. A juicio de Pedro Cerezo, se puede presumir que este vacío concierne al orden práctico o a lo que se podría llamar la esfera del sentido y del valor. Para el Unamuno de la madurez, la fe, como toda creencia, es una necesidad vital: «Se cree por lo mismo que se ama, porque hay necesidad de creer y de amar dada la naturaleza humana».³²⁶ Esta experiencia de la fe ha determinado la cosmovisión filosófica de Unamuno, tal y como enfatiza Pedro Cerezo:

El sentido de lo trascendente, la convicción acerca del ser personal, el evangelismo cordial, el ansia de inmortalidad como apetito de divinización o la referencia al misterio como subsuelo de la libertad son suficientes señas de identidad del «escritor cristiano» que Unamuno fue, y quiso ser en medio de una creciente secularización.³²⁷

En esta reforma del hombre interior que pretende Unamuno, descubre el nuevo orden del corazón, la subjetividad ético-religiosa. A diferencia del sujeto

³²² Ibid., p. 172.

³²³ Ibid., p. 236.

³²⁴ Ibid., p. 238.

³²⁵ Ibid., p. 152.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Ibid., p. 235.

intelectual, su correlato no es el mundo objetivo sino el trasmundo moral. Unamuno abre el nuevo ámbito de la interioridad cordial: «en vez de decir, pues ¡adelante! O ¡arriba!, di: ¡adentro! Reconcéntrate para irradiar».³²⁸ Serán estos términos afines los empleados por Xirau.

Tampoco podía aceptarse acriticamente la modernidad europea por la idea de sujeto y de subjetividad racionalista y abstracta. El lugar antropológico desde donde empezar a construir al propio sujeto es su propia vida como realidad radical. Se opera así un giro inmanentista que llevado a cabo por el orden del corazón nos conduce a la razón práctica, poniéndose el énfasis en el yo nouménico o moral que debe construirse sobre lo que está llamado a ser como vocación. Contra el intelectualismo y contra la erección del positivismo como regla de vida, se alzarán Unamuno y Ortega viendo en él un estrechamiento positivista que destruye la conexión de la razón con la vida. Ante el reconocimiento de la impotencia de esta razón moderna para responder al problema del sentido de la vida, el positivismo acaba por disolverlo.

Por tanto, frente a la razón técnica y la desintegración del sujeto que opera, aparece la propuesta española de una razón práctica, cuyo órgano –como subrayará Unamuno– es el *corazón*.³²⁹ Frente a una verdad moderna que es referida a un orden ideal objetivo, nuestros padres filosóficos la sitúan en un orden ético-existencial, como testimonia Unamuno: «Lo que de veras importa no es la rectitud objetiva sino la moral; no el conocimiento, sino el sentido y la vida.»³³⁰ Unamuno inaugura, como antecesor de Joaquín Xirau, el giro decisivo del intelectualismo al *cordialismo*. En el *ordo amoris* no cuenta el valor objetivo de las ideas, sino su valor vital o existencial. La sede, entonces, de la verdad –en cuanto asiento de la vida– se encuentra en la disposición moral, no en el juicio.

Finalmente, desde los presupuestos de los padres de nuestra filosofía hispánica se considera insuficiente el humanismo secular de la modernidad para dar cuenta del sentido de la vida. De ahí la necesidad de atender a la dimensión religiosa y vitalista de la razón. Feuerbach –representante de la secularización moderna– había sostenido la incompatibilidad entre el cristianismo y la cultura moderna, la ciencia y la técnica. A los ojos de la filosofía hispánica, ocupada y preocupada más que por el progreso económico por la renovación mental del pueblo español, lo que hay que hacer

³²⁸ Ibid., p. 250.

³²⁹ Cf. Ibid., 255.

³³⁰ Ibid., p. 256.

no es desechar la religión en nombre del progreso, sino tratar de reformar la razón moderna. Ha sido precisamente la civilización material, a la que ha empujado el tipo de razón instrumental, la que ha ahogado el sentimiento religioso de la vida. En definitiva, para nuestros padres –igual que para Xirau, después– el progreso científico-técnico y el humanismo secular son igualmente impotentes para llenar el espantoso vacío de sentido que consume la vida. Por lo que no es extraño que un planteamiento como el de nuestra filosofía hispánica relativizara el valor de la *Kultur* de la modernidad y su racionalidad.

CAPÍTULO III. El krausismo como reforma del hombre y de la sociedad española

Descifrada la clave y el alcance de la crisis que vive España al ser confrontada con la concepción de la modernidad europea y el sentido en el que ésta le era ajena a la identidad hispánica, hemos de seguir profundizando en ello y atender ahora al espíritu que anima y dinamiza el quehacer filosófico del krausismo español. Es este trasfondo religioso-metafísico y vital –que se interpreta como el único capaz de reformar la conciencia interior del hombre– el que impregna la obra de Joaquín Xirau y se convierte en el marco dentro del cual hemos de comprender su filosofía. A su vez, es esta necesidad de reforma interior y social a la que viene a responder el krausismo español la razón por la que tuvo tan pronta difusión y recepción en nuestro país, tal y como parece confirmarlo también Pierre Jobit: «El problema religioso es, pues, en definitiva, el principal, quizá el único problema del krausismo, y consideramos que es ahí donde hay que buscar la explicación más profunda del éxito de esta filosofía en España».³³¹

Este movimiento krauso-institucionista tuvo un influjo decisivo en la conformación de las jóvenes generaciones de filósofos e intelectuales de final de siglo XIX y principios del XX, bien para adherirse a sus presupuestos filosóficos, bien para confrontarse a ellos, pero siempre en referencia a ellos.³³² De ahí que tengamos que ocuparnos no solo de esos elementos fundamentales que lo caracterizan, sino también de su significación y del legado que nos deja, ya que, tal y como afirma Xirau en referencia a los dos pilares que constituirán la Institución Libre de Enseñanza³³³:

No es posible comprender la personalidad de Cossío sin tener en cuenta las actividades de la Institución Libre de Enseñanza y las de su fundador Francisco Giner de los Ríos, ni sería fácil explicar la presencia de una y otro en la historia de la

³³¹ Pierre Jobit, «El problema religioso del krausismo»; cit. por J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, o.cit., p. 439. Sobre la teología racional que se encuentra a la base del pensamiento de Julián Sanz del Río puede verse el estudio de F. Martín Buezas, «Al encuentro de una teología racional en el pensamiento filosófico del krausismo español», en la *Ciudad de Dios*, vol. CLXXXIX, núm. 2, 1976, p. 267. Hace una síntesis de dicho estudio J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, o.cit., p. 440 y ss.

³³² «En este sentido –escribe Xirau– puede decirse que todos los hombres de la España moderna pertenecen en una u otra forma al “krausismo”». J. Xirau, *O. C.*, II, p. 17.

³³³ A partir de ahora la nombraremos con sus siglas, ILE.

educación española sin encuadrarlos en el movimiento krausista que inició Julián Sanz del Río.³³⁴

De ahí que tengamos que atender al Krausismo español como esa inmensa empresa intelectual y antropológica que, en aras de reconstruir España³³⁵, a través y por medio de poner al hombre en el centro, imprimirá carácter al contexto filosófico y cultural español del momento, posibilitando la emergencia de la ILE y todas sus fundaciones anexas; así como las denominadas «Escuela de Madrid» y «Escuela de Barcelona», los dos focos culturales y filosóficos más importantes de nuestro siglo de plata.

Como se puede intuir este capítulo y los que le siguen forman parte de una misma línea continua que hemos tenido que hacer discontinua para favorecer al lector la lectura de los mismos. En lo que se refiere al presente capítulo lo conforman cinco apartados, de los cuales el primero se dedica a presentar unas breves cuestiones preliminares a fin de ubicarnos cronológica y metodológicamente para afrontar la búsqueda de un denominador común al que se pueda apelar como aglutinante del movimiento krausista español. En el segundo abordamos el sentido y la significación del krausismo español a la luz del humanismo hispánico, con el fin de poner de relieve la vinculación que existe entre el espíritu liberal de los humanistas del siglo XVI y los krausistas españoles. Además, nos hacemos eco de la manera en que esta corriente de pensamiento trata de superar las cuatro parejas de binomios aparentemente incompatibles: la oposición clásica entre filosofía y teología, el individualismo y el estatalismo, el particularismo y el universalismo y la razón teórica y práctica, como señas de identidad de una tradición de pensamiento hispánico. En el tercer apartado, haciendo nuestro el concepto de «intrahistoria» de Unamuno, ponemos la atención en dicha tradición, con el fin de enfatizar sus dos momentos cumbres que, aunque por medio estén separadas por varios siglos, no pueden desligarse –como madre e hija–, porque viene a dar a luz ahora con los mismos acentos en circunstancias espacio temporales distintas. En la cuarta sección hemos querido atender a una de las parejas de binomios que pensamos da el tono no solo a la filosofía krausista, sino también a la

³³⁴ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 7.

³³⁵ Nos alegra coincidir, en la perspectiva que aquí adoptamos –que a nuestro juicio, no es otra que la de Joaquín Xirau, con Luis Araquistáin, que es uno de los estudiosos del krausismo «que más ha insistido – afirma E. Díaz- en ese misticismo y eticismo de la filosofía krausista (...). “Esta filosofía, en efecto, es – escribe Araquistáin- una mística y, en el fondo, un enlace con la mística española del siglo XVI”». (Cf. E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Fernando Torres-Editor, Valencia, 1983, p. 21).

filosofía de Joaquín Xirau, como es la conjunción entre filosofía y religión. Esta preocupación viene de lejos y tenemos un ejemplo paradigmático en nuestro suelo con la *Philosophia Christi*, de ahí que hayamos intitulado este apartado: «El krausismo como *Philosophia Christi* o la conjunción entre filosofía y religión». Para mostrar también el lugar central que el sentimiento religioso ocupa en tiempos más recientes en nuestra filosofía, no hemos podido resistir la tentación de acudir a algunos testimonios de krausistas que valía la pena desempolvar. Finalmente acabamos el capítulo con un apartado, a modo de conclusión, en el que tratamos de recoger de forma más sistemática lo que, a grandes líneas, vendría a ser el krausismo español.

1. Cuestiones preliminares

Antes de adentrarnos en materia conviene ya desde el inicio dejar constancia de una serie de cuestiones preliminares respecto a la naturaleza de dicho movimiento. En relación a ello cabe decir –como así lo han señalado los estudiosos del mismo– que en España ha habido tantos krausismos como krausistas, lo cual no invalida nuestra búsqueda de un fondo común que nos permita acceder al corazón mismo de su filosofía y, sobre todo, a vislumbrar una continuidad y unidad dentro de la heterogeneidad del movimiento.

Esta diversidad dentro de la filosofía krausista se explica por las circunstancias socio-políticas en las que germina, se desarrolla y la hace estar en constante cambio y evolución. En este sentido, hemos de atender a lo que nos dice Joaquín Xirau:

El krausismo español no es un sistema filosófico, completo y acabado (...). Es más bien una disciplina moral (...). Entre los krausistas es posible hallar hegelianos, kantianos, positivistas...católicos y librepensadores (...). Detesta tan solo la opaca y anquilosada osamenta de la escolástica decadente...³³⁶

Por lo que tendremos que hacer especial hincapié en buscar cuál es, entonces, ese común denominador que aglutina a todos, y para cuyo objetivo nos será necesario, como paso previo, caracterizar de manera general el movimiento krausista

³³⁶ J. Xirau, *O.C.*, II, pp. 557-558.

español y su núcleo ideológico. Para tal fin seguiremos el desarrollo en dos etapas, que son las que suelen diferenciarse dentro del movimiento krausista. Una primera etapa centrada en Julián Sanz del Río, en su recepción e interpretación de Krause, que comprendería desde la reincorporación de éste a la Universidad de Madrid en 1854, hasta su muerte en 1869 –o hasta el año 1875 cuando tiene lugar la Restauración de la Monarquía borbónica–; y una segunda, posterior, centrada en Francisco Giner y la ILE, creada en 1876 –y a la que atenderemos en el siguiente capítulo.

Es a partir de este momento, pese a la continuidad de fondo con la anterior, donde tiene lugar en algunos krausistas una transformación –o evolución– de base, influida por la recepción de tendencias que previamente se habían combatido, a saber, el hegelianismo y el positivismo, así como el neokantismo. Es a esta evolución hacia el positivismo, debida al influjo de la recepción del *Curso de filosofía positiva* de Augusto Comte, a la que Adolfo Posada se refirió con el nombre de krausopositivismo³³⁷.

El final de esta segunda etapa coincide con la muerte de Giner de los Ríos en 1915, o bien con la de Gumersindo Azcárate en 1917. A nosotros aquí nos parece razonable –por necesidad de ajustarnos al argumento de nuestra tesis– adoptar esta cronología en dos etapas; aun corriendo el riesgo de desviarnos de otra más fidedigna a la realidad como es una cronología en tres etapas³³⁸ tal y como hace, entre otros, la profesora T. Rodríguez de Lecea³³⁹, que sitúa la tercera etapa a partir de la creación de la «Junta para Ampliación de Estudios e investigaciones científicas» (1907). En cualquier caso, aludiremos a ella cuando tratemos las tres etapas bien diferenciadas del proyecto de la ILE, en el lapso de tiempo que va desde su fundación en 1876 hasta su supresión, por fuerzas mayores, en 1936.

³³⁷ Cf. A. Jiménez García y N. R. Orringer, «Del krausismo al krausopositivismo», en VV.AA, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Ed. Cátedra, Madrid, 2009, p. 68.

³³⁸ Primera etapa comenzaría a raíz del viaje de Sanz del Río a Heidelberg, donde se asientan los fundamentos teóricos del krausismo español (1843-1875); la segunda etapa correspondería con el inicio de la Institución Libre de enseñanza, caracterizada por la aplicación práctica en aras de conseguir la reforma social perseguida, mediada por la educación y la ciencia, destacaría como figura fundamental Francisco Giner de los Ríos; y, finalmente la tercera etapa krausista coincidiría con el surgimiento derivado de este espíritu, la Junta de Ampliación de Estudios y de investigaciones científicas (1907), aquí destacarían figuras que aunque no se consideren krausistas, son pensadores cuya filosofía –y literatura– no se puede entender sin el influjo de la filosofía krausista.

³³⁹ T. Rodríguez de Lecea, «El Krausismo y Latinoamérica», en AA. VV., *El Krausismo y su influencia en América Latina*, Fundación Friedrich Elbert y Instituto Fe y Secularidad, 1989. A raíz de la celebración del segundo centenario del nacimiento de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), en 1981, el Instituto Fe y Secularidad junto a la Fundación Friedrich Elbert, movidos por el afán de dar a conocer y reivindicar la figura y la filosofía de Krause, editan su volumen *Reivindicación de Krause* y seguidamente, como fruto de un Seminario, el libro al que aquí hacemos referencia.

2. El sentido y la significación del krausismo español a la luz del humanismo hispánico

Desde otro ángulo ya, hemos de situar las coordenadas del espíritu que anima la empresa krausista en su intento de reconstruir España y despertarla de su letargo, en su propósito de responder a la crisis en la que se encontraba sumido nuestro país. En referencia a esto, Xirau afirma que nos encontramos ante «la empresa más revolucionaria que imaginar cupiera»³⁴⁰, pues la España de la época era todo lo contrario de un país en estado normal:

En España la normalidad no existía. Todo se dividía entre la somnolencia de los centros oficiales y las voces airadas de los discrepantes (...). Lo más subversivo en España era –sigue siéndolo todavía³⁴¹, en parte, en ella y en los países hispanoamericanos– mucho más que las voces de las minorías clamorosas, la acción silenciosa de las minorías selectas que intentan establecer con esfuerzo la normalidad de una tradición trabajadora y responsable. Es una paradoja que es preciso tener en cuenta para establecer con justeza los valores del Renacimiento español a partir del último siglo, Sanz del Río, Giner, Cossío, eran exactamente todo lo contrario de personalidades subversivas. Querían precisamente inaugurar y establecer un orden y una jerarquía en los valores intelectuales y morales. Era, sin embargo, lo más subversivo en un país en el cual todo era subversión, subversión de la mediocridad indocta contra todo lo que aspiraba a la distinción y a la elegancia espiritual.³⁴²

Esta vuelta a la normalidad es lo que subyace, como propósito, en las doctrinas de Sanz del Río y de su círculo más cercano, las cuales «no tardaron en repercutir en la marcha de los acontecimientos políticos y sociales de España»³⁴³. Tal empresa de reconstrucción nacional «desde abajo» es descrita por Xirau como el comienzo de un Renacimiento, que obedece, por una parte, a todo lo contrario de una «moda» extranjerizante³⁴⁴; y por otra, al empeño que hunde sus raíces en «el intento de

³⁴⁰ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 18.

³⁴¹ Recordemos que estas palabras las escribe Joaquín Xirau ya desde su exilio en México, en 1943.

³⁴² J. Xirau, *O.C.*, II, pp. 18-19.

³⁴³ *Ibid.*, p. 21.

³⁴⁴ Nos referiremos a ello más adelante tratando de esclarecer qué se esconde debajo de esa expresión fundamental para nuestra historia y filosofía española, porque se convirtió en un tópico sobre el que se constituyó uno de los fraudes históricos más injustos, posibilitando no solo el problema ideológico de las dos Españas sino una grave desviación y distorsión de lo que venimos llamando la tradición española más

restablecer el tono moral en el espíritu y en el intelecto», «de acuerdo con la más auténtica tradición peninsular»³⁴⁵.

Desde un punto de vista socio-histórico esto significa que el krausismo consistió principalmente en el expreso y tácito compromiso de ensayar la regeneración de la vida nacional en sus diversas manifestaciones a partir de los valores que podían salvarse de la modernidad junto con otros que son propios de la tradición de pensamiento español caracterizado por su consistente apresto democrático y liberal religioso y humanista. Los krausistas tienen clara conciencia de formar parte de una tradición española que parte del siglo XV y llega sin solución de continuidad hasta el XIX, que se ha esforzado por una parte, por conjugar armónicamente la razón y la fe, la ciencia y la vida y, de otra, la política con la pedagogía, dentro de un mismo espíritu liberal.

Por eso el krausismo no es sin más una doctrina filosófica importada, más bien lo que hace es entroncar con las formas de vivir y pensar propias del movimiento filosófico hispánico del XV y XVI que podía haber impregnado los destinos de la filosofía europea y que, sin embargo, a causa del aislamiento en que quedó la monarquía hispánica en los siglos XVI y XVII, termina por sucumbir en detrimento del movimiento cartesiano que fue el que marcó después los derroteros dualistas y racionalistas de la metafísica europea.

De ahí que, en contra de los que consideran a Sanz del Río un mero importador de doctrinas foráneas y decadentes, amparándose en una hipotética ortodoxia nacional de signo integrista, Xirau reclama para él su singularidad, en el hecho de que supo conciliar la apertura de España a Europa³⁴⁶ con lo más auténtico y valioso de la tradición humanista española de inequívoca raigambre cristiana, raíz esta legítima que desde antiguo venía siendo negada hipotéticamente por dicha ortodoxia

auténtica. Será necesario, pues, deshacer ese tópico, fijándonos en sus causas y consecuencias para tratar de restablecer lo que es verdadera tradición española de episodios de ella, por muy importante que estos hayan sido.

³⁴⁵ Que Xirau use el término «peninsular» y no se refiera en este momento a la tradición como «española» no es asunto trivial. Como veremos, su intención es llamar la atención sobre la sustancialidad de la tradición histórica de la cultura española que durante siglos fue un cruce por el que se mezclaron y penetraron en el mundo cristiano las «fuentes vivas de las culturas judía y árabe y, con ellas, las grandes estructuras del pensamiento greco-romano.» Cf. *Ibid.*, p. 13.

³⁴⁶ No se puede obviar que se le criticó el no haber tenido visión filosófica a la hora de importar, no lo mejor que había en ese momento en Europa, sino lo que nos obstruía el paso a las nuevas posiciones y problemas filosóficos. Es el caso, entre otros, de Fernández de la Mora que piensa que la elección por parte de Sanz del Río, como de todos los krausistas, de Krause y no de Hegel, así como la ausencia de Comte, malogró una excelente oportunidad de incorporarnos a la vanguardia intelectual de Europa. (Cf. E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, o.c., p. 19.) Joaquín Xirau defenderá justamente la postura contraria a la que aquí representa Fernández de la Mora.

religiosa o política. De esta forma hay que reconocerle a Sanz del Río, según el propio Xirau, el mérito de haber despertado a España de su modorra intelectual, porque nuevamente «la vida intelectual de España abría los ojos al mundo, después de largos años de letargo».³⁴⁷

Tal es así que, Xirau, haciendo un símil, viene a decir que lo que Cervantes fue al castellano literario –en el sentido de darle forma al lenguaje–, Sanz del Río lo fue al lenguaje filosófico, al que le dio rigurosidad y precisión.³⁴⁸ En su método, esta fue la empresa que iniciaron junto a él y en torno a él, otras grandes figuras como Francisco Javier Llorens y Barba, Manuel Milá y Fontanals³⁴⁹ –en Barcelona– y, más tarde, Giner y Cossío –en Madrid. El propio Francisco Giner nos brinda un testimonio de esto que decimos tras pasar un año de estudios en Barcelona:

De Llorens he aprendido también el método y el sentido íntimo del valor social de las doctrinas. ¡Lástima grande que la obra de mi inolvidable maestro, desperdigada en apuntes y discursos, no haya llegado a trascender al público!³⁵⁰

Pero además, el programa krausista implicaba una implícita reforma del hombre como requisito imprescindible para una reforma de la sociedad, y esa reforma solo se podía lograr a través de la terna, metafísica, moral y educación; a lo que subyace la profunda convicción antropológica de la perfectibilidad del hombre, su progreso moral y, en definitiva, de la presunción de su bondad antropológica. En este

³⁴⁷ J. Xirau, *O.C.* II, p. 23. Una expresión parecida de Gumersindo Azcárate, concerniente a una serie de artículos que publicaría en 1876 en la *Revista de España* y que compendiarían su libro *El self government y la monarquía doctrinaria*, concretamente el cuarto artículo correspondiente al número 194 de la revista donde podemos leer: «Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos.» (C. Viu, *La Institución Libre de Enseñanza*, Edición crítica de Octavio Ruíz Manjón, Marcial Pons, Madrid, 2009, p. 336). Como digo, esta expresión va a dar lugar al comienzo de la llamada «polémica de la ciencia española». Sin poder entrar, remitimos al lector a: J. L. López Abellán, *H.C.P.E.*, V. V/1, o.c., pp. 335-355. Un relato descriptivo que analiza cronológicamente la cuestión, se encuentra en Cacho Vúu, *Institución Libre de Enseñanza*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2010, pp. 333-351. Desde una perspectiva exclusivamente historiográfica, J. A. Gallego, «El problema (y la posibilidad) de entender la historia de España», en VV. AA., *Historia de la historiografía española*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1999, pp. 304 y ss.

³⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 24 y ss.

³⁴⁹ Vemos como Joaquín Xirau al incluir a estos profesores suyos de Barcelona como verdaderos reformadores krausistas, indirectamente les está dando su reconocimiento y homenaje más sincero. Pues veremos a continuación como Fernando de Castro, Emilio Castelar, José María Maranges, Nicolás Salmerón y Francisco Giner de los Ríos son los hombres más próximos a Sanz del Río, a quienes cita, como no podría ser de otra forma, Joaquín Xirau. Cf. *Ibid.*, pp. 17-18.

³⁵⁰ F. Giner de los Ríos, cit. por B. Delgado, *La Institución Libre de Enseñanza en Catalunya*, Ed. Ariel, Barcelona, 2000, p. 57.

sentido, se puede afirmar, por tanto, que «el Krausismo no es una doctrina sino un instrumento, el instrumento esencial de la restauración de España.»³⁵¹

Refiriéndose a este Renacimiento, que como tal significó el krausismo en nuestro panorama cultural y social, Xirau recurre a otra analogía cuyo resultado es la vinculación entre el espíritu liberal de los humanistas españoles del siglo XVI y el krausismo español; restableciéndose así, el núcleo esencial del alma hispánica, a saber, «aquello que constituye el núcleo más permanente y esencial del alma hispánica es el *espíritu liberal*.»³⁵²

El humanismo hispánico, a juicio de nuestro autor, define y presta su fisonomía peculiar a todos los movimientos liberadores y reformadores de España e Hispanoamérica. Por consiguiente, el krausismo español, movimiento liberador y reformador, actuando sobre «un espíritu antiguo y largamente elaborado»³⁵³, es la manifestación de ese *espíritu liberal* que caracteriza al *humanismo hispánico*, posibilitando que España se reincorpore ahora a los hontanares de su historia, tome conciencia de sí misma e inicie la trayectoria de un nuevo «siglo de oro».³⁵⁴

Según esto, si con Luis Vives y Francisco de Vitoria, aparece por primera vez en la Historia «la idea de una sociedad universal constituida por el género humano», de una «sociedad internacional concebida como un organismo de pueblos libres e iguales», donde «ningún pueblo queda excluido de los derechos inherentes a la sociedad humana» y cuya «reunión no depende de un contrato ficticio más o menos duradero», sino que «es simplemente un hecho que se halla fundado en la naturaleza misma»; es decir, «es una realidad originaria e independiente (más allá) de que sea reconocida o no»³⁵⁵, entonces es esta idea de una «comunidad universal», constituida por el género humano, desde la que parte la aspiración krausista y cuyo afán de vivir se eleva hacia ese ideal que significa la «Humanidad universal» –idea reivindicada y propagada por el krausismo de Sanz del Río en su *Ideal de la Humanidad*–, desde donde pensamos que ha de interpretarse, según Joaquín Xirau, el krausismo español.³⁵⁶

³⁵¹ J. Xirau, O.C II, p. 23.

³⁵² Xirau, O.C II, p. 537.

³⁵³ Ibid., p. 537.

³⁵⁴ Ibid., p. 557.

³⁵⁵ Ibid., pp. 546-547.

³⁵⁶ Pensamos que nuestra interpretación es correcta al contrastar que Xirau añade una nota a pie de página en la que se puede leer: «Esta idea reaparece en las concepciones orgánicas de Sanz del Río y de Giner. Ello es de suma importancia para la recta interpretación de la historia de la cultura española.» Ibid., p. 546.

De modo que, a la terna anteriormente señalada: metafísica, moral y educación, hay que sumarle ahora, la de *religión*, puesto que es a partir del concepto de «Humanidad», como eje axial, desde donde habrá que conjugarlas a todas, porque, precisamente, para el krausismo español esa idea de «Humanidad universal» encuentra su realización en la «alianza» entre Dios y el hombre.³⁵⁷

Efectivamente, según la concepción filosófica krausista de la historia, la Humanidad debe realizar en el mundo la idea de Dios, pues es ésta el ideal de la Humanidad y plenitud intelectual y moral del hombre. De modo que si por vía analítica se puede llegar al conocimiento del hombre como un yo finito en el que confluyen naturaleza y espíritu, por vía sintética –de lo simple a lo complejo– puede postularse la idea de un Ser Absoluto. Por consiguiente, la Historia humana, según el movimiento krausista, sería la vuelta del hombre a la unidad de Dios que para el krausismo pasa por tres fases, a saber:

Las sociedades primitivas viven en la inconsciencia y la indiferenciación. En una segunda fase el hombre descubre y diferencia los poderes de la naturaleza y en ellos adora a la divinidad por la religión. La tercera etapa de la humanidad es el descubrimiento de Dios en la conciencia humana como Conciencia Superior, Única y Fundamental. La depuración de la idea de dios es una liberación de antropomorfismos, nacionalismos religiosos y ritos locales. La perfección consistirá en *la unidad de los hombres por el amor*, el conocimiento y la realización del bien en Dios, a lo que contribuirá decisivamente la ciencia y la razón, pues el hombre, síntesis de naturaleza y espíritu, no puede despreciar al mundo sensible.³⁵⁸

Esta tríada nos pone en la pista del sentido y significado de lo que el krausismo español como movimiento humanista de inequívoca raigambre cristiana pretende ser. En primer lugar, una superación de la oposición clásica entre filosofía y teología, en la que afirmándose el fenómeno religioso como pieza fundamental a su vez se afirma la razón en espíritu de armonía. Nos dice Abellán que Sanz del Río distingue entre fe racional y sentimiento religioso por los que, respectivamente, «la conciencia llega a una última y auténtica relación con Dios, y a medida que esa conciencia va aumentando se convierte en amor a Dios, es decir, en sentimiento religioso, con lo que

³⁵⁷ Cf. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, o.cit., p. 442.

³⁵⁸ R. Sánchez Ortíz de Urbina, «Krausismo», en *Enciclopedia de la cultura española*, III, Editora Nacional, Madrid, 1966, p. 825.

se realiza plenamente en el hombre su doble dimensión: Filosofía o Razón (fe racional) y Religión (sentimiento religioso)»³⁵⁹ y cuya máxima expresión hispánica precedente la encontramos en la *Philosophia Christi* y el erasmismo español.

En segundo lugar, una superación en una posición equidistante tanto del individualismo como del estatalismo³⁶⁰, apelando a su carácter liberal-organicista que entronca con el «espíritu liberal» como el núcleo esencial del alma hispánica y que no significa, ni renuncia de lo individual en pro de lo absoluto, ni al revés. Si frente a Hegel los krausistas ven la disolución de lo individual en lo absoluto, en ningún modo hemos de pensar que el krausismo es una corriente individualista. Más bien significa la necesidad de construirse desde la propia autonomía y libertad³⁶¹ de conciencia como fundamento de todas las demás libertades: libertad política, de enseñanza, religiosa, de asociación y de reunión, de pensamiento, etc. Esta libertad, además, se amplía hacia un sujeto colectivo:

Todas las naciones, grandes y pequeñas, ricas y pobres, concebidas como colectivas, son igualmente acreedoras de la integridad de su independencia, de su libertad y de su dignidad.³⁶²

Como bien señala Abellán hay que tener en cuenta lo que la palabra liberalismo representaba para estos hombres en aquella España. «Liberalismo no era solo la defensa de la libertad política, sino sobre todo, el mantenimiento del principio de la libertad de conciencia y de la autonomía de la razón, y que renegar a estos principios significaba para ellos tanto como renegar de ser hombres.»³⁶³ De ahí que los krausistas, haciendo suyas las tesis del «catolicismo liberal» en su voluntad de encarnar los valores modernos de libertad de conciencia y autonomía de la razón humana y compatibilizarlos con sus ideales religiosos, se encontraran, dentro de España con la oposición de los

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Remitimos al formidable ensayo de Maria Zambrano, «Nuevo liberalismo». Ibidem., *Horizonte del liberalismo*, (Edición y estudio introductorio a cargo de Jesús Moreno Sanz) Ediciones Morata, Madrid, 1996. Allí nos propone Zambrano un nuevo liberalismo que enlaza con nuestra tradición y supera las contradicciones del «viejo» liberalismo, a saber, las contradicciones entre sus propios postulados de libertad, igualdad y derechos del hombre que provocan no solo la depersonalización del hombre sino también injusticia económica y socio-cultural. «Todo ello –escribe Zambrano- con una renuncia explícita a la “economía liberal”, y un esperanzado pronunciamiento final sobre el amor que podría volver a “recrear el mundo”.» (Ibidem., *Horizonte del liberalismo*, o.cit., p. 164). A lo que se renuncia no es del liberalismo en sí, sino de sus propias aporías.

³⁶¹ El concepto de libertad tiene una importancia central en los krausistas españoles. Cf. J.L. Abellán *Historia Crítica del Pensamiento Español*, o.cit., p. 443.

³⁶² Ibid., p. 547.

³⁶³ Ibid., p. 450.

llamados neocatólicos defensores acérrimos de los derechos tradicionales de la Iglesia y antiliberales sistemáticos. Y fuera, con la condena, en primer lugar de Pío IX y la Encíclica *Quanta Cura* (1864), y la publicación del *Syllabus*, a raíz de lo cual un año después el *Ideal de la Humanidad para la vida*, de Sanz del Río, aparecería incluido en el Índice de libros prohibidos. A la que le seguiría, más tarde, la encíclica de Pío X, *Pascendi Dominici gregis* (1907) y la resultante condena al modernismo en los primeros años del siglo XX.

Retomando nuestra cuestión, encontramos en tercer lugar, el sentido y la dimensión universal que el krausismo comporta como consecuencia de su filosofía de la historia y que más tarde nuestros filósofos exiliados en América, tratarán de recuperar tal y como lo señala el profesor mexicano Silvio Zavala refiriéndose a una de las consecuencias a las que dio lugar la conquista de América: «la visión utópica de una humanidad nueva».³⁶⁴ Esta vertiente utópica es evidente en el *Ideal de la Humanidad* al hacer pasar al hombre por tres etapas según el esquema: la humanidad como arquetipo, la humanidad como realidad histórica y la humanidad como aspiración universal.³⁶⁵ Sin embargo, en relación a ello, nos advierte Abellán, que el haber puesto todo el acento en el carácter pragmático de la filosofía de Sanz del Río –aspecto éste que diferenciaría el krausismo español respecto a la filosofía de Krause– conllevó el olvido de dicho elemento utópico de su pensamiento. No obstante, esos dos aspectos –pragmático y utópico– se implican mutuamente, «ya que el cambio práctico en las estructuras sociales y políticas –escribe Abellán– sería inviable si no hubiese un motor utópico que impulsase en una determinada dirección». Efectivamente, se encuentra aquí la razón por la que la filosofía krausista se convierte en una filosofía de la historia con pretensión de universalidad.

Por último, el cuarto elemento tiene que ver con el carácter práctico o moral de la filosofía krausista española, concretamente nos referimos a su profunda impronta pedagógica y política, en la que también aquí se aprecia su vinculación a la tradición humanista hispánica. Así parece constatarlo Joaquín Xirau al apelar sin solución de continuidad al proyecto de educación integral del hombre, que determina a la figura y a la obra de Luis Vives –«Educador, en el sentido más pleno de la palabra, en

³⁶⁴ S. Zavala, *Formación de la Historia americana*, en *Ensayos sobre la historia del nuevo mundo*, Instituto panamericano de Geografía e Historia, México, 1951, p. 10.

³⁶⁵ J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, o.cit., pp. 430-431.

el mismo en que lo fueron Sócrates y Platón»³⁶⁶–, y de cuya impronta se encuentra impregnada también el krausismo español, sobre todo en la etapa de la Institución Libre de Enseñanza, cuyo carácter pedagógico y educativo está fuera de duda.

Como vemos, el ideal del humanismo hispánico encuentra su prolongación en el krausismo de Sanz del Río: «Difícilmente –escribe Xirau– se hallaría una concepción que con menos dificultad se conformara con los anhelos morales, políticos y religiosos de la Tradición española».³⁶⁷

En conclusión, la «Humanidad» defendida y propagada por el krausismo de Sanz del Río en el *Ideal de la Humanidad* y «la formulación del ideal a realizar –escribe Xirau– se halla casi en un todo de acuerdo con las doctrinas de la *Philosophia Christi*».³⁶⁸ Es, por tanto, a través de esta vinculación desde donde, a juicio de Xirau, se han de conectar los dos momentos cumbres de nuestra tradición: el erasmismo español y el krausismo español.

3. El krausismo español y el erasmismo español momentos cumbres de una misma tradición

Como hemos tratado de poner de manifiesto, para el filósofo catalán la virtud de Julián Sanz del Río y, en general, del krausismo español, se encuentra en haber *entroncado* el alma hispánica con la acción creadora que resurge ahora en la circunstancia española. Su legado consiste –para nuestro autor– en la recuperación del espíritu de una «vieja» tradición española irrevocable, que no se pierde nunca. «Desaparece, acaso, en las cumbres visibles» –escribe Xirau–, pero «persiste en el alma del pueblo y da lugar a intentos reiterados y nunca abandonados de reconstrucción nacional»³⁶⁹. Y este es, a nuestro juicio, el enfoque original –aunque influido por el

³⁶⁶ J. Xirau, «Prólogo», en *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1944., pp. 36-37. Asimismo, en *O. C.*, II, p. 524.

³⁶⁷ J. Xirau, *O.C.* II, p. 20. Si Luis Araquistain insiste en el fondo místico del krausismo, Rodolfo Llopis, cercano a la «Institución Libre de Enseñanza», va a hacer otro tanto subrayando también el fondo humanista: «El krausismo es, ante todo, una filosofía mística con una moral estoica. Y ambas cosas tienen una espléndida tradición española (...). El krausismo se enlaza con nuestro misticismo y despierta la tradición universalista y humanitaria de nuestro senequismo y el internacionalismo jurídico de nuestros teólogos del siglo XVI». (Cf. R. Llopis, en E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, o.cit., pp. 22-23.)

³⁶⁸ J. Xirau, «Prólogo», en o.cit., pp. 36-37. Asimismo, en *O. C.*, II, p. 524.

³⁶⁹ J. Xirau, *O.C.* II, p. 13. Escribe Joaquín Xirau: «Al margen o por debajo de la armazón esquelética (...), aparecen pequeños grupos de hombres excepcionales, índice evidente de la palpitación del alma popular. El caudal de la tradición se adelgaza o se soterra. No desaparece jamás (...), reaparece a flor de tierra con la figura excepcional de Sanz del Río. Ibid., p. 14.

concepto unamuniano de «intrahistoria»³⁷⁰ – que Joaquín Xirau imprime a su interpretación del krausismo de Sanz del Río.

De esta forma, tanto la modernidad, en el sentido que arriba hemos visto, como el tradicionalismo, que exalta una tradición que no podía más que hacerse odiosa –tal y como también nos ha mostrado Unamuno–, así como el liberalismo –que nada tiene que ver con el «espíritu liberal» conforme lo entienden nuestros filósofos³⁷¹– se apartan de «nuestros padres»; y en este sentido, escribe Xirau:

El humanismo hispano no es una resonancia de voces extranjerizantes como lo creen acaso espíritus exentos de profundidad³⁷². Tenemos padres, tenemos viejos e ilustres padres y es preciso que les hagamos honor. Solo así cumpliremos nuestro destino y coadyuvaremos a la salvación del mundo. Y podremos decir con verdad: “Yo sé quién soy”.»³⁷³

La clave, pues, para comprender la interpretación de Joaquín Xirau, a mi juicio, reside en la referencia explícita a la tradición cultural en la que una parte está por el todo, metonímicamente. Es decir, el siglo XVI español evoca toda una etapa de renacimiento cultural que bien le valió el apelativo de «Siglo de Oro», al que Xirau recurre como clave de interpretación del krausismo español, con una analogía que pretende emparentar aquellas circunstancias con estas; expresando la idea de que en unas circunstancias de crisis semejantes, ahora, como entonces, puede resurgir un verdadero comienzo de salvación, que como ya observamos se encuentra en la coordinación de tradición y progreso.

Joaquín Xirau debió ver en la figura de Sanz del Río al nuevo Erasmo y en el krausismo al nuevo erasmismo español.³⁷⁴ De esta opinión es también Abellán

³⁷⁰ A nuestro juicio, también María Zambrano recibe el término unamuniano y lo llama «corriente subterránea». Cf. Id., *Séneca*, Ed. Siruela, Madrid, 1994, pp. 21-22. Cf. P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, o.cit., pp. 185 y ss.

³⁷¹ Ver en este sentido la crítica de María Zambrano en su ensayo programático de 1930, «Nuevo liberalismo». Cf. María Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, o.cit.

³⁷² Recordemos que la única actividad filosófico-científica se limitaba en este momento en España a la mera asimilación de lo de afuera, y hasta este momento lo de afuera podía reducirse a Francia. De ahí que también sea razonablemente admisible el consenso entre los estudios del Krausismo, que éste se conoció en España a través del *Curso de Derecho Natural* de Ahrens y su traducción al español a cargo de Navarro Zamorano, dos años antes del viaje de Sanz del Río a Alemania, en 1843. (Cf. A. Jiménez García, *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Ed. Cincel, Madrid, 1986, pp. 58-62). Asimismo, cf. E. Terrón, *Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea*, p. 187.

³⁷³ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 551.

³⁷⁴ Recordemos que esta interpretación la realiza Joaquín Xirau desde su exilio en México. Desde allí se escriben, entre otros, los libros que nos sirven de base para nuestra exposición: *Manuel, B. Cossío y la*

que dedica un capítulo de su *Historia crítica del pensamiento español* a caracterizar la religiosidad krausista estableciendo una línea concomitante que va «del erasmismo al modernismo». El *Ideal de la Humanidad* de Sanz del Río tiene profundas concomitancias con el erasmismo. «De algún modo es una versión nueva del “mito de Cristo”»³⁷⁵. Dicha concomitancia la habían hecho antes, precisamente, Joaquín Xirau³⁷⁶, Fernando de los Ríos y Azorín.³⁷⁷ Incidiendo en ello, escribe Abellán: «En realidad, el krausismo ejerció en su momento –como lo hizo también en el suyo el erasmismo– una función depuradora de las costumbres y del ambiente moral de la época»³⁷⁸. Efectivamente, el krausismo, como una versión del viejo cristianismo ilustrado, lo que en este sentido se propuso, además de influir en los medios universitarios, fue corregir el fanatismo, la superstición y la intolerancia, entre otros muchos vicios que mantenían anquilosada a la sociedad española, encontrando una violenta oposición en los ambientes tradicionales.³⁷⁹

Sin embargo, quizá sea en este espíritu religioso y metafísico del krausismo español, que la profesora Rodríguez de Lecea describe como «la *ancilla eticae*, aunque, eso sí, concibiendo esa Ética de una manera muy amplia, como una inmensa Antropología que, a través del hombre, todo lo comprende»³⁸⁰, donde –como indicábamos al comienzo de este apartado– tengamos que buscar la explicación de la rápida y exitosa fermentación del krausismo en España –tal y como ocurrió con el erasmismo:

Solo esta perfecta congruencia entre el movimiento espontáneo del pueblo español y los altos designios de una minoría europea desarraigada, explica la rápida y amplia penetración del Erasmismo en España y la persistencia de su espíritu a través de los siglos.³⁸¹

educación en España (1943), y su ensayo «Humanismo español», aparecido un año antes en *Cuadernos americanos*, nº1.

³⁷⁵ J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, o. cit., p. 461.

³⁷⁶ Escribe Abellán al respecto: «Ya Fernando de los Ríos se refería a los krausistas como “erasmistas modernos”, pero es Joaquín Xirau quien mejor ha intuido la idea que queremos exponer aquí; hablando de esa afinidad entre el krausismo y la espiritualidad española del siglo XVI» (*Historia crítica del pensamiento español*, o.cit., p. 434).

³⁷⁷ Cf. *Ibid.*

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 462.

³⁷⁹ Encuentran aquí su pleno sentido las diversas polémicas llamadas «cuestiones universitarias» que llevó a muchos profesores krausistas a ser apartados de sus cátedras.

³⁸⁰ G. Funke, «La filosofía de la religión del krausismo español», en AA.VV., *Reivindicación de Krause*, Fundación Friedrich Ebert, Madrid, 1982, p. 60.

³⁸¹ J. Xirau, «“Prólogo” a El pensamiento vivo de Juan Luis Vives», en O.C., II, p. 516.

A este respecto, es también ineludible señalar la convergencia entre estas tesis con la de Marcel Bataillon, que en su encomiable obra *Erasmus y España*, pone en estrecha relación el renacimiento que supuso para España y para Europa el erasmismo español –la *Philosophia Christi*– en el siglo XVI y el que personificó la filosofía krausista en la cultura contemporánea a partir de la segunda mitad del XIX. Si aquella encarnaba el sentido de responsabilidad ante el hundimiento catastrófico que amenazaba a la nueva modernidad en las postrimerías del XVI –pasando a ser la Reforma, que se llamó Contrarreforma, frente a la Reforma protestante–, ésta lo hará en las del XIX haciendo las veces de Ilustración³⁸². Efectivamente, escribe Bataillon:

En 1931, un heredero espiritual de los krausistas, nombrado ministro de la joven República española, decía en la tribuna de las Cortes constituyentes: «Nosotros que somos los modernos erasmistas...» La comparación no es arbitraria –afirma Bataillon–. Ciertamente, la obra de Erasmo ofrecía una plataforma mucho más amplia, mucho más sólida, mucho más cómoda que la de un Krause para un trabajo de renovación espiritual. En ambos casos, sin embargo, se trata de movimientos cuyos buenos resultados se deben a que disponían de un rico sustrato local³⁸³ y de movimientos que hicieron a España participar en el pensamiento y en la esperanza comunes de la humanidad civilizada. Movimientos, asimismo, que tuvieron que empeñar lucha tenaz contra otra España ariscamente antieuropea, enemiga de las novedades, temerosa siempre de «perder su yo».³⁸⁴

Ahora bien, dicho lo cual, es preciso también subrayar la objeción que hace Xirau, a los que piensan como el hispanista francés, contra la erasmización exagerada de los representantes del humanismo cristiano español. Pese a que la tesis de Joaquín Xirau reconoce la presencia de la *Philosophia Christi* como la base del pensamiento de Erasmo, practicada en España y en América; empero está muy lejos de limitarse a la letra de las doctrinas de Erasmo³⁸⁵:

³⁸² Efectivamente, en cierto sentido, podemos decir que el krausismo español va a hacer las veces de Ilustración, pero ilustrada sobre los límites de la anterior. Es decir, habiendo pasado por la Modernidad, en cierto sentido pone las bases para corregirla, aunque su despliegue y desarrollo venga más tarde, y cuyo fruto será la Filosofía del exilio.

³⁸³ Véase M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, en *Obras completas I*, Escelicer, Madrid, 1966. p. 805. Sobre la profunda conformidad del krausismo con ciertas tendencias del misticismo español.

³⁸⁴ M. Bataillon, *Erasmus y España*, FCE, México, p. 803.

³⁸⁵ Asimismo, parece pensarlo otro de nuestros filósofos poco conocido que se vio obligado a experimentar el exilio mexicano, el gaditano José Manuel Gallegos Rocafull en relación a Zumárraga, primer obispo mexicano. Cf. Idem., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, Centro de estudios filosóficos, México, 1951, pp. 202-208.

Lo trasciende en todos los sentidos y forma un cuerpo de doctrina de la más amplia y fecunda resonancia. Hay en todos sus representantes algo que los une en la unidad de la misma aspiración. En ello coinciden Tomás Moro, Luis Vives, Erasmo, los Valdés, Luis de León, Cervantes... y en buena medida, Francisco de Vitoria y los grandes misioneros y evangelistas de América. [...] No se trata de un humanismo de torre de marfil, como lo era, en buena parte, el de Erasmo y de su círculo más inmediato. Era una *filantropía* de alto estilo que aspiraba a incorporarse a un movimiento nacional hondamente arraigado y a prestarle la precisión y la claridad de una doctrina.³⁸⁶

Ciertamente, aunque tiene puntos de coincidencia, este espíritu –insiste Xirau– es anterior a Erasmo, y es lo que explicaría la rápida y amplia penetración del Erasmismo en España y su persistencia a través de los siglos. Así: «La *philosophia Christi* no hacía sino elevar a estilo y dar forma racional a un sentimiento místico hondamente arraigado en la entraña nacional»³⁸⁷. Podríamos decir entonces, que si bien les sedujo la forma, la sustancia era propia, ya que la espiritualidad que se conoce como de influjo erasmiano en España era patrimonio común entre nosotros antes de que ni siquiera se conociera a Erasmo.³⁸⁸

Esta sustancia les venía, por ejemplo, de una particular vivencia franciscana del Evangelio –como es el caso de Raimundo de Sabunde y Ramón Llull– e, incluso, de la impronta que dejó en España la convivencia entre las tres culturas, cristiana, musulmana y judía que posibilitó el humus de una mística propia de raigambre peninsular.³⁸⁹ En cualquier caso procede de un fondo común cultural y

³⁸⁶ J. Xirau, *O.C. II*, pp.541-543.

³⁸⁷ J. Xirau, en el «prólogo» *Juan Luis Vives*, p. 16. Asimismo, puede verse en *O.C. II*, p. 516. Es este sentimiento místico al que hemos pretendido atender en el apartado precedente, como la fuente que fecunda a través de los siglos –llegando hasta el krau–sismo español– la auténtica tradición española, el auténtico humanismo español.

³⁸⁸ Así, por ejemplo, uno de los cultivadores del humanismo cristiano español considerado como el trasplantador e iniciador en América de la corriente fecunda peninsular previa al erasmismo es Juan de Zumárraga que, en su *Regla cristiana breve* –a la que pertenece como su última parte «Memoria y Aparejo de la buena muerte», perteneciente a la temática del *Ars moriendi*, un auténtico género ascético pastoral genuino que nació a principios del siglo XV, para ayudar al bien morir y cuyo precursor fue Juan Gerson con su opúsculo *De scientia mortis*, escrito hacia 1403– es una obra de recopilación en el que se muestra, por tanto, que cuando Erasmo publicó en Amberes su *Liber de praeparatione ad mortem* en 1534 este género ya estaba presente y con fisonomía propia en España y la Nueva España, como elemento propio de nuestra más genuina tradición. Cf. Ildefonso Adeva Martín, “El supuesto erasmismo de Juan Zumárraga”, en *VV.AA., Evangelización y teología en América (siglo XV)*, X Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra, v. II, Pamplona, 1990, pp. 811-845.

³⁸⁹ Puede verse el reciente estudio de J. Antonio Pacheco, *Filosofía y pensamiento espiritual en Al Andalus*, Amuzara, 2017.

espiritual en donde esta espiritualidad vivía anónimamente y desemboca por afluentes de origen muy diverso en el siglo XVI, encontrándose así con Erasmo.

4. El krausismo como *Philosophia Christi* o la conjunción entre filosofía y religión

El ideal de la vida erasmiana³⁹⁰, como el de la krausista, se funda en la unión de tres tendencias: la ética, la religiosa y la educativa y, por consiguiente, en la fundamental convicción de que lo que importa es la *práctica* de la vida. Es esta ineludible exigencia de praxis vital lo que va a enfatizar Joaquín Xirau tanto en la filosofía krausista como en la *philosophia Christi*. De ahí que dediquemos unas breves páginas a enfatizar las relaciones que se establecen entre ambas.

Le debemos a Erasmo el nombre que designa, desde los *Silenos de Alcibíades*, a la enseñanza de Cristo como *philosophia Christi*³⁹¹, por contraposición a la filosofía escolástica, encontrando en el arquetipo cristiano el modelo de perfección a realizar, como única forma de intentar enfrentar la crisis de degeneración de la situación contemporánea. En particular, en la ética evangélica de Cristo, que aparece, fundamentalmente, en el sermón de la montaña (Mt 5, 3-12), como excelencia sapiencial y moral.

La *Philosophia Christi* es un tipo de humanismo que nace de la experiencia en la que el hombre –por decirlo con Pascal– se encuentra en una relación como ante dos infinitos; de un lado, como un todo en relación a la nada y, de otro, como una nada en relación al Todo. Si tenemos presente, por una parte, la cita que introducimos más arriba sobre el modo en que entiende Unamuno la relación entre la

³⁹⁰ Podemos ver ese ideal de vida erasmiana en algunos de sus tres importantes textos redactados entre 1513 y 1515: el diálogo de *Julio II excluido del reino de los cielos* y los ensayos críticos *Silenos de Alcibíades* y *La guerra es dulce para quienes no la han vivido*. Así como en su *Elogio de la locura* de 1511 o el *Enchiridion* de 1503. Tres ideas se desprenden y van a tener un influjo posterior de todos ellos: La primera, la exigencia moral del cristianismo de pacifismo y la condena de toda violencia. La segunda tiene que ver con una vuelta a la interioridad, con un redescubrir los auténticos valores que están más allá de la experiencia externa, de donde resulta la reivindicación de una religión interior, viva y sincera en contacto directo con el Evangelio de Cristo y su puesta en práctica en el marco de las relaciones interhumanas. [Cf. Erasmo de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política*, (Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Granada), Ed. Tecnos, Madrid, 2008, pp. IX-XLV.]

³⁹¹ Cf. Miguel Ángel Granada, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Ed. Herder, Barcelona, 2005, pp. 165 y ss. Sobre la expresión “*Philosophia Christi*” hay que decir que no es una expresión original de Erasmo, sino que, como bien indica Granada, la toma de la Patrística: ya Justino, en el siglo II reivindicaba la dimensión filosófica del cristianismo. Pero son Clemente de Alejandría (siglos II-III), Basilio de Cesarea y Juan Crisóstomo (siglo IV) quienes usarán ya la fórmula *Philosophia Christi*. Clemente incluso se refiere a Cristo como «maestro de filosofía divina» y «filósofo primerísimo». (Ibid., pp. 166-167).

razón y la fe, constatamos que la separación no es fácil ni tampoco deseable³⁹²; por otra parte, si acudimos a las formas en cómo la filosofía y la religión tradicionalmente han entendido tal relación³⁹³, la *philosophia Christi* se caracteriza por la adopción del paradigma de colaboración, según el cual la razón viene a ayudar a la fe y la fe a iluminar la razón, según el adagio clásico anselmiano: *fides quarens intellectum*.³⁹⁴

En consecuencia, la *philosophia Christi* trata de compatibilizar la fe con la razón, el espíritu con la vida y la naturaleza, la filosofía y la ética con la religión. Teniendo esto presente, ya hemos apuntado lo que Sanz del Río y, en general, el krausismo pretenden: superar la oposición clásica entre Filosofía y Teología³⁹⁵. A lo que si sumamos, además, las dos notas características esenciales que distorsionaban al confrontar nuestra tradición hispánica con la modernidad europea –el elemento místico–religioso (Unamuno) y el elemento racio-vitalista (Ortega)–, entenderemos, aún más si cabe, el motivo por el que Sanz del Río terminó decidiéndose por la filosofía alemana de Krause:

La elección de Krause en una época en que dominaba el ambiente de la filosofía alemana el pensamiento de Hegel en las postreras discusiones de los discípulos de éste con los de Fichte o Schelling, causa la sorpresa y la admiración de muchos. No se comprende cómo ante la presencia genial de aquéllos pudiera inclinarse hacia la personalidad, ciertamente eminente, pero mucho menos relevante, de Krause.

Joaquín Xirau tiene clara conciencia del porqué de su elección:

³⁹² Cf. Manuel Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1992, pp. 17-18.

³⁹³ Podemos sintetizarlas en cuatro: la primera, el rechazo o la contraposición entre la fe y la razón, cuyas posiciones paradigmáticas serían la atea en un extremo y la fideísta en el otro; la segunda, la separación y cuya posición paradigmática vendría a ser la de la doble verdad –erróneamente atribuida a Averroes que, sin embargo, nunca defendió tal posición–; la tercera, la de asimilación, donde la fe se somete a los criterios de racionalidad contemporánea y cuya expresión paradigmática quizá sea el racionalismo y en el otro extremo el fundamentalismo religioso; y cuarta, el paradigma de colaboración, donde colocaríamos a San Agustín, Tomás de Aquino, Erasmo, etc.

Lo que nos interesa señalar es que la modernidad ilustrada concluyó el proceso de separación entre razón y fe, y provocó una crisis en la armonía preexistente que se intentó saldar bien con el deísmo –religión natural– y que inspiró algunos intentos de relación entre fe y razón moderna, como la teología liberal. Del otro extremo, las tendencias fideistas desde las que se intentaron formas de racionalidad alternativas respecto a la razón empírico-crítica: la razón del corazón, la razón histórica, la razón estética, la razón existencial, etc. Hay que tener en cuenta que las clásicas «pruebas de la existencia de Dios» ya no podían ser planteadas, en los términos que se hacían, a partir de Hume y de Kant.

³⁹⁴ Podríamos sintetizar la filosofía de Xirau en una reformulación de este axioma clásico: «*cáritas quarens intellectum*».

³⁹⁵ Cf. *Historia crítica del pensamiento español*, o.cit., p. 442.

La situación espiritual de España lo explica, a mi entender, con perfecta claridad. El espíritu español fue siempre hostil a la *elucubración puramente abstracta*³⁹⁶. Fue, además, siempre *cristiano y aun en lo íntimo católico*³⁹⁷. Raras son las personalidades eminentes que se separan abiertamente de esta actitud. Aun los enciclopedistas trataron de guardarla. Se trataba de renovar el viejo espíritu. No de destruirlo. Y el viejo espíritu se halla en la *philosophia Christi*, en las elucubraciones de Luis Vives, en la gran tradición mística. *El racionalismo puro repugna al alma española*. Mucho más si se halla doblado de un panteísmo radical. Era preciso conciliar la tradición con la renovación. Nada más propio para ello que el racionalismo «armónico» de Krause y el panteísmo de su doctrina metafísica y religiosa.³⁹⁸

Vemos pues, como Joaquín Xirau se mueve en la misma línea que Unamuno y Ortega³⁹⁹, éstos en la de Sanz del Río y, en general, del movimiento krausista. El rector de Salamanca, con su peculiar lenguaje, nos ofrece el motivo por el cual el pueblo español podía ser considerado la mejor tierra donde el krausismo podía crecer y echar raíces:

¿Por qué prendió aquí, en España, el krausismo y no el hegelianismo o el kantismo, siendo estos sistemas mucho más profundos, racional y filosóficamente, que aquél? Porque él no nos le trajeron con raíces. El pensamiento filosófico de un pueblo o de una época es como su flor, es aquello que está fuera y está encima; pero esa flor, o, si se quiere, fruto, toma sus jergos de las raíces de la planta, y las raíces, que están dentro y están debajo de tierra son el sentimiento religioso.⁴⁰⁰

Luego, Joaquín Xirau tiene clara conciencia del espíritu religioso que impregna la ambición sistemática de Krause y del proceso de interiorización que de ella hace Sanz del Río en un intento de conjuntar armónicamente realidades que, a priori,

³⁹⁶ Podemos atisbar aquí la reivindicación de Ortega de su racio-vitalismo, que en cierto sentido, no es sino un racionalismo armónico.

³⁹⁷ Y aquí la de Unamuno. Los subrayados son míos.

³⁹⁸ J. Xirau, O.C. II, pp. 19-20.

³⁹⁹ Este influjo del krausismo en Ortega puede apreciarse, sin ir más lejos, en la siguiente noticia en el Diario *El País* de 18 de abril de 1983, en cuyo titular se lee: «Especialistas analizan la historia y el pensamiento krausista en la obra de Ortega. José Luis Abellán y Elías Díaz intervienen en los ciclos del centenario», en https://elpais.com/diario/1983/04/18/cultura/419464807_850215.html.

⁴⁰⁰ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, en O.C., VII, p. 282. En clara alusión a J. Sanz del Río, (*El ideal de la humanidad*, o.cit

, p. 303): «... para extender en la Historia sus ramas y elevar hasta Dios sus flores y sus frutos.» En la misma línea de pensamiento, Azorín exclama: «¡Qué importa el viaje de don Julián Sanz del Río a Alemania! La inspiración de Krause fue un excitante. El fondo, la sustancia primaria del movimiento, estaba en España» (Cit. por E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, o.c., p. 36.)

parecían irreconciliables entre sí. Tales como lo eterno con la historia, lo infinito con lo finito, Dios con el mundo, el espíritu con la vida...filosofía y religión, en definitiva.

De esta forma, si mediante el «racionalismo armónico» el krausismo lograba aunar las exigencias de la razón con los dictados del corazón; mediante el panenteísmo se salvaba la trascendencia de Dios. De ahí que entre las alternativas que se le presentaban a Sanz del Río, optara por el racionalismo armónico de Krause:

El racionalismo armónico conoce a Dios como el absoluto, infinito y el ser supremo sobre el mundo; distinto como el Ser supremo del mundo que es el inferior bajo Dios, por Dios, mediante Dios. Por consiguiente, Dios conoce el mundo, gobierna el mundo, guía el mundo al bien con justicia, con sabiduría, con amor, con arte divino: *In Deo sumus, vivimos et movemur.*⁴⁰¹ *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* El racionalismo armónico profesa en religión y aspira a realizar la unión viva de la humanidad y del hombre en ella con Dios como ser supremo.⁴⁰²

Así, ha sido mérito del krausismo de Sanz del Río saber armonizar los elementos de la filosofía del alemán Krause –su filosofía racional armónica, su liberalismo organicista, sus teorías del Estado y del Derecho– y los extraídos de las raíces hispánicas; esto es, el sentido ético, místico-religioso y el humanismo desde una perspectiva claramente liberal.⁴⁰³ Por una parte, y de acuerdo con la más auténtica tradición peninsular, la filosofía tenía para los krausistas un carácter religioso y la religión un sentido ético y práctico. ¿Qué es si no el *Ideal de la humanidad* sino una exhortación a vivir de modo virtuoso la vida? Por otra parte, «la Filosofía de Cristo – escribe Xirau– ha de ser directamente vivida», porque «ninguna significación –sigue Xirau– tienen los preceptos divinos si no han de repercutir en la conducta y la acción moral.»⁴⁰⁴ Por ello, frente a una religión entendida de forma legalista y externa, que se queda en la superficie sin ninguna trascendencia, ni incidencia en la vida de las personas, es necesario:

A poco que atendamos se observa como Sanz del Río (Cf. Ibid.) tiene presente el famoso discurso de Pablo en el areópago ateniense, y en cuya primera parte de su discurso, el apóstol da fe a las palabras del filósofo griego Epiménides (s. VI a. C), a quienes se atribuyen las palabras: «*In Deo sumus, vivimos et movemur*» (Hch 17, 28). Cf. F. Cantera y M. Iglesias, *Sagrada Biblia. Visión crítica sobre los textos hebreos, arameo y griego*, BAC, Madrid, 1975, p 1261 (referencia a los versículos 26-29).

⁴⁰² Cf. J. Sanz del Río, *Textos escogidos*, Ediciones de cultura popular, Barcelona, 1968, p. 86.

⁴⁰³ Cf. E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, o.c., p. 37.

⁴⁰⁴ J. Xirau, *O.C. II*, p. 18.

Oponer la palabra directa de Cristo contenida en los textos del Nuevo Testamento. Ni Cristo ni los apóstoles nos legaron sabias elucubraciones esotéricas sobre los misterios y los dogmas. La Filosofía de Cristo ha de ser directamente vivida; no argumentada.⁴⁰⁵

Por lo que para comprenderla y hacer de ella una praxis evangélica, es preciso que «el Cristianismo –afirma Xirau– deje de ser un mero nombre cifrado a un conjunto de ceremonias y se convierta en una *reforma profunda del corazón*»⁴⁰⁶. Esta «reforma del corazón» requiere un cambio y estilo de vida que conduzca hacia la realización del «Hombre universal» o la Humanidad, como expresión del «mito de Cristo». Para ello es necesario, en opinión de Xirau, «atenerse literalmente a los preceptos del Evangelio que ordena a los cristianos vivir en paz y hacer de la eucaristía símbolo de la amistad.»⁴⁰⁷

Ahora bien, la filosofía no solo es considerada por los krausistas como una «fuerza moral y educadora», sino como un medio por el cual el hombre trasciende el mundo de los sentidos elevándose a la contemplación de los *finés* de la existencia, tan a menudo oscurecidos y olvidados bajo la presión de la inmediatez de la vida. Esta misma idea la expresa formidablemente Xabier Zubiri explicando la filosofía de Bergson: «Se trata no de desasirse del mundo en que prácticamente se vive, sino de quedar en él sin las antojeras con las que la necesidad vive en él. Con lo cual la *teoría* no es sino la radical y auténtica visión del mundo mismo en que se vive prácticamente. Se está en las mismas cosas, pero de otra manera»⁴⁰⁸.

No por casualidad, es lugar común –para los estudiosos del krausismo español– parafrasear a Joaquín Xirau respecto a su percepción del mismo, como sigue: «el krausismo fue en algún aspecto mucho menos que una escuela, fue, en otro sentido, mucho más».⁴⁰⁹ Efectivamente, para España: «El krausismo no fue solo un sistema filosófico, un conjunto de principios doctrinales, de métodos y soluciones para el tratamiento de los grandes problemas. Fue más bien una disciplina, una actitud integral de la vida.»⁴¹⁰ Esta actitud bien podría formularse, siguiendo la interpretación de

⁴⁰⁵ J. Xirau, «“Prólogo” al pensamiento vivo de Juan Luis Vives», en *O.C.*, II, p. 515.

⁴⁰⁶ *Ibid.* El subrayado es mío.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1982, p. 165.

⁴⁰⁹ J. Xirau, *O.C.* II, p. 17.

⁴¹⁰ *Ibid.*

Joaquín Xirau sobre los presupuestos de la filosofía krausista, con el siguiente epígrafe: *Charitas Generis Humani*.

4. 1. *El lugar central del sentimiento religioso. Testimonios krausistas*

A nuestro modo de ver, si hay algo que expresa la clave del significado del krausismo como «actitud integral de la vida» es el testimonio que nos ha quedado del desarrollo del ritual en torno al cual giró el sepelio laico –paradojas de la vida– del krausista Fernando Castro, quien al final de su *Memoria testamentaria* escribe: «de católico romano en hombre real y verdaderamente religioso, según el espíritu del cristianismo, en lo que no se opusiese a la razón universal humana»⁴¹¹; y de quien, debajo de su cuerpo ya sin vida, se encontró una cruz roja en la que grabado se podía leer: «*Charitas Generis Humani*»⁴¹². Dicho ritual –cargado de simbolismo– se desarrolló de la siguiente manera:

En primer lugar, Nicolás Salmerón realizó la lectura de algunos de los más significativos párrafos de la autobiografía de Castro, *Memoria testamentaria*, aludiendo a su trayectoria espiritual. A continuación, le siguió la lectura que Francisco Giner de los Ríos efectuó sobre las *Bienaventuranzas según San Mateo* y el pasaje del «Buen samaritano» del *Evangelio de Lucas*. En tercer lugar, tal y como había sido voluntad de Fernando Castro, Juan Uña leyó los «Mandamientos de la Humanidad» de Sanz del Río⁴¹³. Concluía el ritual Manuel Ruíz de Quevedo pronunciando un sentido discurso en el que se incitaba a los concurrentes a imitar el ejemplo de Castro, del que extraemos las siguientes palabras: «elevando y fijando la mente en Dios, extendiendo el corazón hasta abrazar en un amor igual a todos los hombres, y decidiendo la reacia y perezosa voluntad a hacer efectivo y vivo en la práctica el bien...»⁴¹⁴

⁴¹¹ F. de Castro, *Memoria testamentaria*, o.c., p. 100.

⁴¹² Cf. V. Cacho V, *La Institución Libre de Enseñanza*, o.cit., p. 17. Traemos hasta aquí este hecho porque de él brotan unas claves que nos ayudan a entender lo arraigado que en estos hombres se encontraba el sentimiento religioso que no hay que confundir con el hecho de profesar una determinada religión.

⁴¹³ Se puede encontrar una relación completa de ellos –que facilita la lectura– en, A. Jiménez García, *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, o.c., pp. 90-92. Si algo llama la atención de estos 23 preceptos, es que en la mayoría de ellos aparecen los vocablos «Dios» y «Amor»; éste último aparece en su correspondiente forma verbal, conjugado como sujeto u objeto de amor, bien como atributo o adjetivo calificativo, o como complemento circunstancial de modo. Esto nos da una buena idea del tipo de moral religiosa que tanto influjo tuvo en el pensamiento de Joaquín Xirau. Obviamente, éstos mandamientos se encuentran en el *Ideal de la humanidad* de Sanz del Río.

⁴¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 17-18.

Este ritual solo es inteligible si se acepta el lugar central que el sentimiento religioso tuvo en la filosofía krausista; lo cual puede apreciarse también a la luz de estas palabras que escribe Sanz del Río:

El Hombre que contempla en Dios el principio y fin de su vida, imprime a toda su conducta la dirección inmutable del *bien por el bien* [...]. Mira este Hombre la Religión como fin último, jamás como medio para fin ajeno; la profesa con obra y palabra, nunca solo con la palabra; la confiesa como una verdad profunda, que llena su corazón y penetra su espíritu, y se derrama afuera en doctrinas y obras y ejemplos de edificación; la practica como una señal de alianza, que lo une más estrechamente a la Humanidad y a todos los seres, y con ellos a Dios en vínculo de amor filial. Con esta bella armonía entre su conciencia moral y su conciencia religiosa, conoce en la ley moral la manifestación de Dios como voluntad personal infinita, a nuestra voluntad personal finita [...]. En virtud del precepto de Dios, la voz del deber es absoluta; allí donde habla, debe ser obedecida sin demora, sin hipocresía, sin intereses, con llena intención y obra cumplida [...]. ¡No hay mayorías contra la conciencia!⁴¹⁵

Igualmente, en la exposición que Gumersindo de Azcárate nos brinda de sus creencias religiosas en su *Minuta de un Testamento* –y que tenemos que comprender aquí en línea de continuidad con la referencia al sepelio laico de Fernando Castro– se nos ofrece una auto-definición acerca de en qué consiste el credo del cristianismo liberal, como conjunción de filosofía y religión:

Después de muchas vigiliias y angustias, que más de una vez me costaron lágrimas de sangre, llegó un día en que, examinando serenamente mi conciencia, encontré que podía formular mi profesión de fe diciendo: creo en un Dios personal y providente, al que me considero íntimamente unido para la obra de la vida (...); creo en la vida futura y, por tanto, en la inmortalidad de nuestro ser (...); creo que la providencia de Dios alcanza, como su amor, a todos los pueblos y a todas las épocas (...); creo que la manifestación más alta y más divina de la vida religiosa hasta hoy es la cristiana, en cuanto ofrece al hombre como ideal eterno el Ser absoluto e infinito, como ideal práctico de la vida santa de Jesús, como regla de conducta una moral pura y

⁴¹⁵ J. Sanz del Río, *Ideal de la humanidad*, Editorial Imprenta de F. Martínez García, Madrid, 1871, pp. 329-331

desinteresada, como ley social el amor y la caridad, como dogma el *Sermón de la montaña*, como culto la *Oración dominical*.»⁴¹⁶

Desde otro punto de vista, para López Morillas lo que caracterizaría a este cristianismo racional y liberal es «la creencia de que la razón es el índice de la verdadera grandeza humana, de que en la razón está el asiento de la valía, la dignidad y la posible perfección moral del hombre.»⁴¹⁷

No obstante, este carácter racional no se habría de entender, en modo alguno, como la pretensión de agotar totalmente a lo religioso, a modo del deísmo, sino más bien en una línea de no contradicción entre la fe y la razón, pese a que no todo lo religioso pueda ser explicado por la razón. En este sentido, habría que admitir con María Zambrano que por debajo del racionalismo está lo que cabe llamar una *intuición poética* del cristianismo, que no se ajusta con una mera interpretación racional de Dios, del hombre y del mundo.

Efectivamente, si hay algo que caracteriza a este cristianismo racional es la afirmación de la libertad religiosa y de conciencia, la tolerancia y el respeto mutuo entre las diferentes tradiciones religiosas; es decir, el pluralismo religioso y un sano laicismo, que afirma la autonomía de las realidades temporales y al mismo tiempo no renuncia al aserto de declarar su radical dependencia y religación de lo Absoluto. Es desde esta perspectiva desde la que se habría de comprender lo que más arriba afirmábamos acerca de la comunión de espíritu entre el krausismo y los movimientos reformadores de carácter religioso que desde el siglo XVI se han ido manifestando en nuestro país.

Por contraste, la paradoja histórica que, sin embargo, se esconde detrás de esta tradición católica liberal –frente al catolicismo oficial–, tal y como ha sabido ver el filósofo y sociólogo francés Frédéric Lenoir, se explicaría:

Porque los humanistas del Renacimiento y los filósofos ilustrados habían logrado instaurar la libertad de conciencia como un derecho fundamental de todo ser humano. Hoy estas ideas se imponen a todos en Occidente, creyentes y no creyentes. No se han implantado a través de la Iglesia, sino en contra de la Iglesia, que luchó con todas sus fuerzas (menguantes) por conservar sus prerrogativas y poderes. La gran paradoja, la ironía suprema de la historia, es que el surgimiento moderno de la laicidad, los

⁴¹⁶ Ibid., p. 125.

⁴¹⁷ J. López Morillas, cit. por E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, o.c., p. 192.

derechos humanos, la libertad de conciencia, todo lo que surgió en los siglos XVI, XVII y XVIII contra la voluntad de los clérigos, *se produjo a través del recurso implícito y explícito al mensaje original de los Evangelios*. Dicho de otro modo (...), «la filosofía de Cristo», sus enseñanzas éticas más fundamentales, no llegó a los hombres por la puerta de la Iglesia, sino por la ventana del humanismo del Renacimiento y la Ilustración (...). Jesús resucitaba en virtud de los humanismos.⁴¹⁸

No obstante, podemos concluir que, por una parte, Sanz del Río y su círculo más cercano, desconfiaron del recelo que mostró la Ilustración hacia la religión; y por otra, tuvieron que apartarse oficialmente de la Iglesia de aquel momento, al negar ésta el núcleo de la religión krausista –llamada «cristianismo racional» o «catolicismo liberal»– que tenía como base la moral cristiana, a la que hacían compatible con la *razón* y la *libertad*. En otras palabras, el krausismo trató de conjugar la ciencia con la conciencia, dando preeminencia al factor moral por encima de cualquier otra consideración, pero viéndose a la vez sujetos a su adhesión a la ciencia y a su fe religiosa. Estos principios reivindicados por el krausismo son expresados de forma paradigmática en las siguientes palabras que recoge Abellán de la conferencia⁴¹⁹ del sacerdote secularizado Tomás de Tapia: «Compatibilidad del espíritu religioso con las ideas liberales, la ciencia, el progreso y la civilización»⁴²⁰.

En consecuencia, lo que, a nuestro juicio, caracteriza religiosamente a estos krausistas es que la verdad religiosa no es para ellos una fórmula para recitar, sino un hecho para vivir, para realizar. Y es ahí donde se encuentra el nexo de unión entre la *philosophía Christi* y el krausismo, como nos recuerda Xirau: las dos han de ser directamente vividas, porque «las ideas no solo se tienen, sino que se viven». Frente a la escolástica que pretende tener a Dios ya realizado en los dogmas y una religión entendida de forma legalista y externa, que se queda en la superficie sin ninguna trascendencia en la vida de las personas.

De ahí que, si atendemos a la frecuentada cita evangélica a la que acostumbran apelar estos hombres, a saber: «*Hermanos*, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien

⁴¹⁸ F. Lenoir, *El Cristo filósofo*, Ed. Planeta, Barcelona, 2010, pp. 20-21. El subrayado es mío.

⁴¹⁹ «La religión en la conciencia y en la vida», pronunciada en el marco de las Conferencias dominicales sobre la educación de la mujer el 9 de mayo de 1869.

⁴²⁰ J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, o.cit., p. 462.

no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor.»⁴²¹ , entendemos el sentido religioso que envuelve a la filosofía krausista y su clara conciencia de que si Dios es Amor, el nombre de Dios, entonces, es *algo que hay que hacer*; sin hacer el amor, sin realizarlo, aquél no es más que ruido, metal que resuena o «címbaro que retiene».⁴²²

Alcanzan entonces toda su significación las palabras de Xirau: «La filosofía de Cristo se levanta contra los excesos de la escolástica que pretende tener en su mano el secreto de la ciencia de Dios y contra la religión judaizante de los ritos y las observancias exteriores».⁴²³

Por tanto, esta metafísica religiosa –o panenteísta– en el krausismo comporta una dimensión religiosa que no se debe entender como un elemento más de su filosofía, sino como aquella dimensión que proporciona unidad y hondura al resto de sus dimensiones. De modo que tal y como hizo la *philosophia Christi* en su momento, así hace el krausismo ahora: «elear a estilo y dar forma racional a un sentimiento místico hondamente arraigado en la entraña nacional»⁴²⁴.

5. Síntesis de los elementos fundamentales del krausismo español

Recogiendo todo lo anterior podemos convenir que el krausismo que Sanz del Río se propone introducir en España es una filosofía humanista en la que el hombre, considerado en su totalidad, ocupa un lugar central. La filosofía krausista, según la línea que venimos siguiendo, es una reacción contra los límites de la modernidad así como contra las fórmulas inertes repetidas a menudo por el escolasticismo y el tradicionalismo acrítico. Introduce una sincera preocupación por ponerse a la altura de los tiempos respecto a la cultura que venía haciéndose en Europa; de ahí que subraye la confianza en los resultados y métodos de investigación científica, tan necesarios como ausentes de nuestros organismos académicos y de la sociedad española de la época, anquilosada en un rígido escolasticismo dogmático. Con la pretensión de descifrar ese fondo común que caracteriza al espíritu krausista pasamos a

⁴²¹ 1Jn 4, 7-8, en *Biblia de Jerusalén*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009, p. 1803. Nótese que hemos sustituido (Queridos) por hermanos.

⁴²² 1Cor, 13, 1, en *Biblia de Jerusalén*, o.cit., p. 1686.

⁴²³ J. Xirau, en el «prólogo» del pensamiento vivo de *Juan Luis Vives*, en *O.C.*, II, p. 515.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 516.

describir a continuación, sin afán de exhaustividad, las líneas directrices de dicha filosofía.

El racionalismo armónico. Se trata de un racionalismo que integra y relaciona todas las facultades y fuentes de conocimiento del hombre, bajo la unidad de la razón. Con él se trató de superar, por una parte, al sensualismo y al materialismo, como negación de todo lo que excede o supera a los sentidos; o como negación del espíritu, respectivamente. Pero también, por otra, al idealismo y al fatalismo, como negación del mundo exterior y de la libertad; así como al ateísmo, como negación de Dios. Por contraste, este racionalismo armónico de Sanz del Río confía en la razón y en sus posibilidades transformadoras, aunque es muy crítico con una razón dogmática y autoritaria.⁴²⁵

Cristianismo racional. La filosofía krausista es una filosofía, no solo abierta a la religión, sino en cierto modo, fundamentada en ella. Dios aparece así «como el fundamento —escribe Sanz del Río— de toda realidad y el principio y ley de toda verdad conocida por el hombre». Consecuentemente: «El racionalismo armónico profesa en religión y aspira a realizar la unión viva de la Humanidad y del hombre en ella con Dios como ser supremo»⁴²⁶. De ahí que el racionalismo armónico venga a conciliarse en Sanz del Río con el panteísmo como alternativa a la disyuntiva entre el deísmo o el panteísmo, tal y como escribe:

El reconocimiento de Dios como el objeto de la suprema inducción racional del espíritu y el principio de todas las deducciones de una ciencia verdadera, no es el deísmo que concibe a Dios como un género y abstracción fuera del mundo, separado del mundo e incomprensible para el hombre; no es el panteísmo que confunde a Dios con el mundo, concibiendo un Dios-mundo o un mundo-Dios.⁴²⁷

Como vemos, el carácter religioso del racionalismo armónico está fuera de duda; sin embargo, implica dos consecuencias que hemos de enfatizar porque nos dan el verdadero tono de esta filosofía religiosa o religión racional: la primera, debido al puesto central atribuido a la razón y a la libertad crítica, anti-dogmática, se

⁴²⁵ Cf. E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, o.cit., pp. 49-61.

⁴²⁶ J. Sanz del Río, *Textos escogidos*, o.cit. p. 86.

⁴²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 86.

reivindica una sana secularización de la cultura; por otra, se resalta a la religión, tanto a nivel personal como social, como un posible aglutinante de transformación social.

Respecto a lo primero, no es de extrañar las discrepancias de los krausistas con el intransigente y carente de altura de miras catolicismo español de la época. Para Gumersindo de Azcárate, por ejemplo, el krausismo español no era incompatible con una religiosidad católica:

Otros creían sinceramente en la posible armonía del catolicismo con la libertad. Yo era de éstos: así que, católico y liberal, me parecía que era distinta la causa de la teocracia y la de la Iglesia, y hasta esperaba que la destrucción de aquella había de venir en provecho y gloria de ésta. Andando los tiempos y planteándose cada día más claramente la cuestión entre aquellos dos términos, yo estudié con ardor las obras del llamado catolicismo liberal en Francia y Bélgica; y si bien no me satisfacían ni sacaban de dudas, que trascendía a cosas más fundamentales, me era en alto grado simpática esta escuela, porque yo creía que si su sentido preponderaba, podía todavía el catolicismo servir en gran manera a la causa de la civilización. Esta esperanza fue después desvaneciéndose hasta que el *Syllabus* vino a convencerme de que, si erraban mis antiguos compañeros de las aulas al creer incompatible la Religión con la libertad, la misma Iglesia ha venido a declarar que lo es el catolicismo con la civilización moderna.⁴²⁸

Esta postura de Azcárate fue similar a la mantenida por Francisco Giner de los Ríos y, en general, la de Sanz del Río y Castro que guardaban la esperanza de que finalmente se reconociera la compatibilidad entre principio católico y el principio de la libertad. Sin embargo, como ya quedó señalado El *Syllabus*, la encíclica *Quanta cura* en 1864 y el Concilio Vaticano I, unos años después (1869-1870), dieron al traste con ellas. Azcárate nos confiesa que tal crisis le costó «vigilias y angustias» y más de una vez «lágrimas de sangre» y otro tanto podemos decir sobre Giner que, tal y como nos narra Luis de Zulueta, «cuánto debió sufrir al tener que abandonar la Iglesia, desgarrándose de la comunidad de su pueblo y de su tradición. Hizo todo lo que pudo para evitarlo. El joven pensador krausista oía misa los domingos, y conservaba, como su amigo, don Fernando de Castro, la esperanza en una renovación de la Iglesia española.

⁴²⁸ G. de Azcárate, *Minuta de un testamento*, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1967, pp. 156-157.

Esa esperanza, como tantas otras en el mundo religioso, se desvanecería después del Concilio Vaticano»⁴²⁹, aunque se reforzaría luego con el Vaticano II.

Respecto al segundo punto, Elías Díaz recoge una nota a pie de página de María Dolores Gómez Molleda en la que se resalta la posible conexión de los krausistas españoles con Hegel, en el sentido de que: «no se pueden cambiar las estructuras de un país sin cambiar antes las de su alma, en especial sus categorías religiosas».⁴³⁰ Esto vendría a poner de manifiesto la creencia en el progreso moral y religioso de la humanidad y un predominio axiológico de los valores religiosos de la vida humana que se aglutinan en torno al sentido ético de la conducta individual, aspectos estos que se implican mutuamente, en la filosofía krausista.⁴³¹

⁴²⁹ Luis de Zulueta, «Lo que se lleva», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 1915, p. 47. Tomamos la cita prestada de J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, o.cit., p. 452. Pensamos con Abellán, que pese a todo lo dicho, podemos seguir llamando, con fundamento, a estos hombres cristianos –con más razón después del Vaticano II–, así como al núcleo del pensamiento religioso krausista definirlo como cristiano, en el sentido de que «todos ellos consideran –son palabras de Abellán– que “la manifestación más alta y más divina de la vida religiosa es hoy la cristiana” (Azcárate), o que “la idea de humanidad es indudablemente una creación del cristianismo” (Giner), o que “Jesucristo es el hombre que mejor ha comprendido a Dios por los caminos de la fe y de la vida religiosa” (Castro)». No obstante, -puntualiza Abellán- este cristianismo no sería sino una escala religiosa de la humanidad hacia la etapa final en que el Reino de Dios se confunde con el Ideal de la Humanidad, lo que en términos bíblicos o de la teología paulina sería la Nueva Humanidad. Ahora bien, habría que hacer una matización, esta entera y plena humanización, podría definirse como cristiana en tanto y en cuanto se crea –al menos en el sentido de Nueva Humanidad en Pablo- que esa última y definitiva promoción –frente a toda utopía del progreso indefinido que la consumación supera las virtualidades inmanentes; es decir, no viene ni por evolución técnica ni por revolución social, sino que es don de Dios. Dicho de otra forma, el porvenir no es entendido únicamente como *futurum*, que puede ser construido mediante la extrapolación de la historia del pasado y del presente, sino decisivamente como *adventus*, que no puede ser extrapolado de la historia, sino que, como algo distinto y nuevo, anuncia su llegada en la anticipación del futuro. Se trataría por tanto de un *eskhaton* prometido de la consumación, pero también entendido desde la historia, puesto que la historia en cuanto recuerdo está abarcada por la historia en cuanto esperanza. (Cf. H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Ed. Herder, Barcelona, 1974, p. 528.) Pero aquí habríamos rebasado la frontera y, por tanto, el imperativo metodológico de la filosofía nos impide avanzar más allá, al menos, por el momento.

⁴³⁰ M. D. Gómez Molleda, cit. por E. Díaz, en o.cit., p. 54. A continuación se puede leer la opinión de la autora –recogida por E. Díaz– sobre el giro que en este sentido tendrá lugar con la Generación del 14, a cuya cabeza se encuentra Ortega y Gasset. La considero de fundamental importancia para captar una de las diferencias que se levantarán entre el krausismo y Ortega y Gasset. Señala E. Díaz: «Gómez Molleda opina que este planteamiento krausista-hegeliano cambia y se invierte en España con los hombres de la generación de 1915, cuyo centro intelectual es Ortega y Gasset, que “irán –escribe– decididamente al cambio de las estructuras como medio para llegar a la verdadera reforma». Esto se dice en referencia a las siguientes palabras de Hegel –recogidas en la misma nota–: «No es más que una locura moderna tratar de modificar una organización moral corrupta tratando de modificar su constitución política y su código de leyes *sin cambiar su religión*... hacer una revolución sin haber hecho una *reforma*; suponer que una constitución política opuesta a la vieja religión podría vivir en paz y en armonía con ella y con sus valores santos, y que podría darse estabilidad a las leyes mediante garantías externas.»

⁴³¹ Cf. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, o.cit., pp. 428-429.

Liberalismo político. La filosofía krausista está determinada por los problemas fundamentales de su época; y éstos –como afirma Eloy Terrón– fueron básicamente políticos, jurídicos y sociales.

Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que la actividad intelectual de los mejores hombres del país desde los últimos años del siglo XVI ha estado polarizada hacia las ciencias sociales. Actividad profundamente intensificada durante el período aquí considerado: 1808-1868. Hecho plenamente justificado por los grandes y continuos trastornos sobrevenidos al país. Es natural que la atención de los hombres estuviera dirigida, de una manera especial, hacia aquellas cuestiones que tocan más de cerca a sus propias vidas, y ¿qué conjunto de problemas o cuestiones afectaban más intensamente a los hombres de esta época que los políticos? Los problemas científicos relacionados con la técnica y el aumento de la población pueden esperar, pero los abusos y el desconcierto de la Administración, el estado de guerra civil permanente o la inminente pesadilla de los pronunciamientos, el caos en la vida social, esto no podía esperar. La vida civil plantea exigencias básicas ineludibles; la paz y la seguridad.⁴³²

De este párrafo anterior se puede deducir que el pensamiento krausista no renunció a la reflexión y transformación política y social, pero pensamos que reparó en ella al modo aranguniano, es decir, no desde los puestos de gobierno y de poder sino como conciencia crítica e intelectual de la sociedad. Esta actividad política krausista se sustenta en el carácter liberal de sus doctrinas que, como ya quedó indicado, es equidistante tanto al individualismo como al estatalismo, al mismo tiempo que acepta y promueve la intervención de los grupos sociales intermedios, libremente generados, como por ejemplo, las juntas y asociaciones de vecinos, los sindicatos, etc. Así rechaza, en esa misma proporción, lo que signifique un excesivo fortalecimiento de la intervención estatal⁴³³ en detrimento de las libertades personales e individuales. Por eso puede afirmar Sanz del Río que: «La organización social no es el comunismo que suprime la libertad individual», pero tampoco «es el individualismo que desconoce toda dirección superior»⁴³⁴.

⁴³² E. Terrón, *Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea*, Ediciones Península, Barcelona, 1969, p. 154.

⁴³³ Como acertadamente señala E. Díaz (*La filosofía social del krausismo español*, o.cit., p. 60) esta crítica al estatalismo constituye otra de las razones por las que Sanz del Río se decantó por Krausse y no por Hegel.

⁴³⁴ J. Sanz del Río, *Textos escogidos*, o.cit., p. 92.

Más bien trata de conjugar uno y otro elemento –el individualismo y el estatalismo– para que concurran hacia un mismo fin general, y evitar así uno de los peligros en que derivó, como vimos, la modernidad: la disolución y despersonalización de la persona en un todo. Pero también evitar, igualmente, el otro extremo, a saber, que la persona individual se termine afirmando como un todo, como un absoluto frente a todo. Y en este sentido conviene recordar las palabras de Maria Zambrano:

Nuestro extremado individualismo nos ha llevado a cada uno a reconocer no más que a un individuo: el nuestro, rechazando toda diversidad. Este problema de tolerancia en religión y política es, en realidad, solo de amor; es saber que existe lo “otro”, amar lo contrario, que es lo humano.⁴³⁵

Se entiende así, pues, que el fin de la política sea para Sanz del Río y los krausistas «facilitar, ayudar y promover el progreso de la sociedad hacia su total destino». Y para llegar a ese total destino –a saber, «la humanidad universal»–, es necesario, según el krausismo español de Sanz del Río, rechazar todo tipo de intervención totalitaria, venga esta del poder eclesiástico o del poder civil, por ser injusta e invasora.

Por consiguiente, para terminar de ver el encaje coherente que la filosofía krausista realiza respecto con la política y la religión se puede recurrir a uno de los principios desarrollados por Paul Landsberg, me estoy refiriendo al principio del «solidarismo cristiano», a partir del cual se pone de manifiesto que «anticristiano es el individualismo moderno, que separa al hermano del hermano»⁴³⁶. En el fondo se trata de la misma concepción que animó el modelo social de Sanz del Río quien estaba convencido de que «el personalismo está fundado en la personalidad de Dios». De ahí que pueda aplicársele a la concepción política krausista la interpretación que hace Landsberg: «lo que necesita nuestro individualismo es volver a los grandes principios del solidarismo cristiano»⁴³⁷.

El organicismo social y la persona humana. Este individualismo y colectivismo encuentran su justo equilibrio en una concepción organicista de carácter

⁴³⁵ M. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, o.cit., p. 209.

⁴³⁶ L. P. Landsberg, *La Edad Media y nosotros*, Revista de Occidente, Madrid, 1925, p. 50. Estamos convencidos de que este librito tuvo un influjo fundamental en el pensamiento de Joaquín Xirau.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 51.

ético-espiritual –no biológico-positivista– de la sociedad y de la persona humana, tal y como parece afirmar Sanz del Río:

Así como el hombre está organizado en el espíritu y en el cuerpo, y en la relación de ambos; y así como las funciones de la vida humana se reparten entre órganos distintos, sin que ninguno quede aislado ni separado de los otros, así también – piensa Sanz del Río- la sociedad es orgánica cuando el trabajo de todos está repartido entre asociaciones diversas, cada una propia en sí y todos en concertada relación.⁴³⁸

La sociedad, a juicio de la mentalidad krausista, debe ser una «conjunción armónica» entre las diferentes esferas e instituciones sociales, entre las que se encontrarían la esfera política y el Estado, la Iglesia, la Ciencia, el Arte, la Moral, la Educación, la Industria, el Comercio, la Agricultura, etc. Es ésta una combinación de factores éticos, religiosos y sociales, en la que no puede desecharse ni subestimarse a ninguno de ellos. Como puede intuirse esta concepción organicista reacciona contra toda disolución o absorción de unos en otros. Sobre todo, no tolera la disolución del individuo en el todo social. «La sociedad está hecha para el hombre» y «su fin es hacer posible y facilitar a todos sus miembros el cumplimiento de su destino individual y social como seres racionales; perfeccionándose en la originalidad y la armonía de todas sus aptitudes, fuerzas y tendencias.»⁴³⁹

En el trasfondo de la filosofía krausista subyace, por tanto, una crítica a la forma totalitaria, absolutista o dogmática en la que han derivado ciertos aspectos de la cultura Occidental; así como al racionalismo asociado a ella que escinde la vida, los impulsos primarios y espirituales de la persona. De ahí que, en este sentido, sea pertinente la advertencia de Sanz del Río:

La sociedad no debe pesar sobre el hombre, sino facilitar su cultura humana. Todo hombre tiene derechos absolutos, imprescriptibles, que derivan de su propia naturaleza y no de la voluntad, el interés o la convención de sus semejantes: los derechos a vivir, a educarse, a trabajar, a la libertad, a la igualdad, a la propiedad, a la sociabilidad. La sociedad puede y debe organizar estos derechos en el interés de todos, a

⁴³⁸ J. Sanz del Río, *Textos escogidos*, o.cit., pp. 92-93.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 93.

favor de su coexistencia y de su cumplimiento (...). La persona humana –concluye Sanz del Río– es sagrada y debe ser respetada como tal.⁴⁴⁰

Por último, no podemos obviar la importancia decisiva que en esta filosofía cobra el Derecho, pues la transformación de una sociedad injusta necesita –en expresión de María Zambrano– regresar de la «excursión de las ideas a la tarea de las realidades». De manera que el derecho va a ser un instrumento – aunque no el único– para cumplir los fines lícitos de la sociedad, así como el instrumento para la educación moral del hombre y del ciudadano.

En conclusión, el ideario krausista como reforma del hombre adquiere toda su significación en su orientación hacia la reforma de la sociedad española, que solo resultará factible a través de una previa transformación ética del hombre y de su corazón; siendo ésta el objetivo primario sobre el que ha de pivotar el resto de los elementos de esta filosofía. De ahí que, como veremos enseguida, la educación se constituya como el centro de la filosofía práctica de la «Institución Libre de Enseñanza». Pues bien, valiéndonos de las palabras de Aranguren, es esta «acción religiosa, social, política, universitaria, y quizá otras cosas también...»⁴⁴¹, en unidad armónica, la que confiere sentido a la existencia vital de estos hombres krausistas, cuyo pensamiento será completado, corregido, rechazado o aplicado, pero en cualquier caso asumido como una impronta decisiva en nuestra filosofía española, como vamos a ver, por el krauso-institucionismo⁴⁴².

⁴⁴⁰ Ibid., p. 94.

⁴⁴¹ J. L. López Aranguren, *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid, 1969, p. 14.

⁴⁴² Lo llamamos así siguiendo el criterio de Nelson R. Orringer. Véase: A. Jiménez García y N. R. Orringer, «Del krausismo al krausopositivismo», en AA.VV, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, p.74 y ss.

CAPÍTULO IV. El krauso-institucionismo: la Ilustración española

Estas grandes líneas krausistas que acabamos de estudiar encuentran su continuidad en los discípulos directos o indirectos de Sanz del Río; sobre todo, en Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Nicolás Salmerón⁴⁴³ y los discípulos de Giner –también llamados institucionistas– tales como, Manuel B. Cossío, José Castillejo, Adolfo Posada, Pedro Dorado Montero, Julián Besteiro, Fernando de los Ríos, Ribera Pastor, Manuel García Morente, etc. Estos últimos pertenecen a la promoción que, tras la represión universitaria de 1875⁴⁴⁴, se agrupará en torno a Giner en la «Institución Libre de Enseñanza». Dicha Institución servirá en gran medida a la difusión de esta actitud intelectual y a la formación de las nuevas generaciones a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX.

Siguiendo ahora a Ferrater Mora⁴⁴⁵, se pueden diferenciar, dentro de un gran periodo krauso-institucionista, dos periodos que no son estrictamente equivalentes. El krausismo es una corriente en continua transformación y, por tanto, es todo lo contrario a un bloque monolítico y homogéneo. Muestra de ello es la lista precedente, entre la que encontramos neokantianos, socialistas humanistas y positivistas. No obstante, como también quedó apuntado, el fondo común que les une es la vivencia del espíritu liberal del humanismo hispánico que cristaliza ahora

⁴⁴³ Otros discípulos de Sanz del Río que podrían engrosar esta lista son, por ejemplo, Federico de Castro, Alfredo Calderón, Fernando de Castro, Urbano González Serrano, Hermenegildo Giner de los Ríos, Francisco de Paula Canalejas, José de Castro, Alfonso Moreno Espinosa, Francisco Barnés, Manuel Sales y Ferré, etc.

⁴⁴⁴ No podemos obviar que la educación es la más poderosa herramienta política que tiene un Estado para legitimar su sistema. Todos los gobiernos de turno siempre han sabido esto, de ahí que siempre hayan querido controlar la educación. Tenemos un primer ejemplo allá por 1857 con la llamada «ley Moyano». No otro es el sentido, a nuestro juicio, de lo que se ha llamado la crisis de «la cuestión universitaria». Existen, al menos, tres crisis universitarias en la historia contemporánea de España que nos ocupa: la primera tiene lugar en el curso 1864-1865 con la expulsión de Emilio Castelar y Nicolás Salmerón; la segunda, allá por 1875 con la aplicación del llamado decreto del Marqués de Orovio en la que se expulsó de sus cátedras a los más significativos krausistas del momento, hasta un total de treinta y siete profesores, entre los que se encontraba Giner de los Ríos. La situación creada fue la base para que un año después, en 1876, viera la luz la Institución Libre de Enseñanza. Y una tercera crisis, más cercana a nuestro presente, es la que tuvo lugar en 1965 con la expulsión de los catedráticos José Luis López Aranguren, Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo, además de Santiago Montero, Mariano Aguilar y, solidarizados con ellos, el poeta José María Valverde y Antonio Tovar. (Cf. J. L. Abellán, *La cultura en España*, o.c., pp. 225-233.)

⁴⁴⁵ Cf. J. Ferrater Mora, «Krausismo», en *Diccionario de filosofía*, o.cit.

constituyéndose en el nexo de unión que une dos épocas distantes en el tiempo y en el espacio.

En la tesis de Joaquín Xirau que venimos siguiendo, España había encontrado, justamente, en su repliegue frente a la Modernidad, su virtud, a saber, la posibilidad de dar razón del hombre en su totalidad, de su sentido y su destino mediante la constitución de una razón armónica –frente a la razón preponderantemente científico racionalista de la naturaleza, de las personas y de las cosas– configurada en la apertura a otras magnitudes éticas, religiosas y metafísicas. Este ensanchamiento de la razón se auto-percibirá luego, al interior de la tradición hispánica, como una posible vía de salvación para Europa⁴⁴⁶, que se encontraba al borde de la muerte⁴⁴⁷, y, por tanto, percibida como la humilde contribución de la tradición hispánica como una modernidad alternativa.

Ahora bien, hemos de puntualizar que nuestra tradición nunca estuvo en contra de la razón, sino del racionalismo; es decir, de la creencia en que las cosas, la realidad, se comportan al igual que nuestras ideas⁴⁴⁸. O dicho en otros términos de ver en la razón discursiva o intelectual el «único medio de relacionarse con la realidad»⁴⁴⁹. No todo lo racional es real ni todo lo real es racional. Pero de aquí a afirmar que únicamente es racional lo que responde a una razón matemática o física experimental, como hace el positivismo es ilegítimo. Entre medio existe un amplio margen de espacio para dar cabida a otros tipos de racionalidades tan legítimas como la positivista.

De ahí que volvamos la mirada ahora al proceso de transición por el que tiene lugar la llegada de la Modernidad a nuestro país, precisamente, en aquello que más nos alejaba de ella: sus logros científico-técnicos. Esta mentalidad científica

⁴⁴⁶ Cf. esta tesis se inscribe dentro de la tradición unamuniana, así como también se muestra en las siguientes palabras de la filósofa malagueña María Zambrano: «Tal cultura –refiriéndose a Europa- no puede, no podrá salvarse a sí misma. Necesita para su continuidad esta cultura que vaya en su ayuda aquella otra que se ha mantenido tan valerosamente al margen como una hermana cenicienta: necesita alimentarse de lo que desdeñó.» (M. Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Editorial Endymion, Madrid, 1996, p. 55.)

⁴⁴⁷ Esta pretensión de la tradición humanista hispánica nos brinda el tono y la respuesta al ambiente que caracteriza este periodo del quehacer filosófico español. Y es aquí donde hemos de encuadrar su respuesta a la interrogación del Masson de Morvilliers, escrita en el umbral del siglo XIX desde el otro lado de los pirineos: «¿Qué se debe a España? Desde hace dos siglos, desde hace cuatro, seis. ¿Qué ha hecho por Europa?» (Cit. por J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, v. III, o.cit., p. 822).

⁴⁴⁸ J. Ortega y Gasset nos descubre el secreto que mantiene en pie al espíritu racionalista: «Este secreto consiste en que, a despecho de las apariencias, el racionalismo no es una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional. Kant llegará a declararlo: “No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento.» (Ibidem., *El tema de nuestro tiempo*, Alianza editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1987, p. 221).

⁴⁴⁹ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, FCE, 1993, pp. 1-2.

crystalizaba ahora en nuestro suelo a partir de la transición del krausismo al positivismo; abriendo de nuevo el antiguo debate sobre la posibilidad de reunir y unificar «ciencia y conciencia» o en otros términos, razón (ciencia) y fe cristiana, constituyéndose así esta tensión en el clima intelectual del momento.

Es esta la razón por la cual hemos de atender, sin pretensión de agotar todas las aristas de su compleja conformación, a su descripción. De esta transición nos hacemos cargo en este primer apartado con el que pasaremos a enfocar la atención sobre la Institución Libre de Enseñanza (ILE). Esta fue una de las obras intelectuales que más influjo tuvo en la acción filosófica y pedagógica de Joaquín Xirau. Luego, es a poner de manifiesto el legado cultural y educativo de la ILE a lo que dedicamos el segundo apartado del presente capítulo. Lo haremos, de forma indirecta, esto es, centrándonos en la personificación que asume Xirau de los principios y métodos de la Institución. De ahí que dediquemos una sección a examinar su principio educativo: «política es pedagogía y pedagogía metafísica y religión».

Una vez establecido el tono en el que hay que entender dicho influjo de la ILE, pasamos a examinar el origen e identidad de la misma, también bajo la perspectiva de nuestro autor. Desembocamos así en los principios educativos en los que desde su fundación se inspiró la ILE. El apartado quinto lo reservamos para ver el contexto más inmediato de Xirau, es decir, para examinar las relaciones que se establecen entre aquella y el movimiento reformista de índole pedagógico que tiene lugar en Cataluña y a cuya cabeza, liderándolo, se encuentra Joaquín Xirau, como fiel heredero y continuador de los mismos. De hecho, acabamos este recorrido haciéndonos eco del Seminario de Pedagogía del que Joaquín Xirau es co-fundador en la Universidad de Barcelona. Su entusiasmo y fe por la educación, concebida como medio imprescindible para transformar el mundo, tienen su raíz precisamente en una tradición hispánica que, como veremos, no solo se persigue buscando hacia atrás, también hacia adelante. De manera que si consideramos al krausismo como el hijo de nuestra mejor tradición, también podemos decir que a la luz de él se comienzan a alumbrar nuevos caminos que ahora se comienzan a andar.

1. La transición del krausismo al positivismo: la formación de una mentalidad científica

José Luis L. Aranguren se refiere a esta circunstancia de la cultura española como «la hora de la recepción social en España del positivismo»⁴⁵⁰. Esta recepción va a posibilitar que el krausismo español vaya evolucionando en contacto con el positivismo hacia posiciones cada vez menos idealistas de la mano de las ciencias sociales, las cuales van a experimentar el influjo de la Física social de la que su mayor representante en este momento es Augusto Comte con su *Curso de filosofía positiva*. Es a esta evolución a lo que Adolfo Posada denominó *krausopositivismo*⁴⁵¹ y que Antonio Jiménez define como:

La tendencia filosófica que trata de sintetizar armónicamente lo que de entrada parecen dos opciones totalmente opuestas: por un lado, la idealista con su método especulativo y abstracto, por otro, la positivista, con su método de observación experimental; y ello con la intención de superar el dualismo del mundo racionalista moderno.⁴⁵²

Por su parte, José Luis Abellán señala como nota fundamental del mismo, la síntesis entre «racionalismo idealista de corte idealista y observación empírica de raíz positivista». Operándose así una transformación en el concepto de ciencia que el krausismo había inaugurado en la realidad española, a saber, si:

El krausismo había impuesto un concepto de ciencia que –de acuerdo con los valores implícitos en la filosofía idealista– primaba los órdenes sistemático y especulativo, convirtiéndola en «conocimiento sistemático de la realidad» (*Wissenschaft*); ahora, sin embargo, el énfasis puesto en la observación y la experiencia va a convertir a la ciencia en «conocimiento empírico e inductivo» (*Science*).⁴⁵³

De tal forma que se produce «la alianza entre especulación y experiencia», convirtiéndose ésta –como señala Jiménez–, en el «verdadero *leitmotiv* del krausopositivismo», al tratar de superar, por un lado, el antiguo trascendentalismo

⁴⁵⁰ J. L. López Aranguren, *Moral y sociedad*, Ed. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1965, p. 164.

⁴⁵¹ A. Jiménez García y N. R. Orringer, «Del krausismo al krausopositivismo», en VV. AA., *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, p. 68.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 69.

⁴⁵³ J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento*, v. V/1, o.cit., p. 91.

metafísico y, por otro, la estrechez del positivismo contemporáneo.⁴⁵⁴ De ahí que, como afirma Diego Núñez, las miradas se vuelvan ahora, bien hacia el lema comtiano de *orden y progreso*, bien hacia el modelo anglosajón del *self-government*»⁴⁵⁵.

Se abrían así, fundamentalmente, dos líneas de pensamiento; una de las cuales podría encuadrarse a partir del libro de Gumersindo Azcárate, *Self-government y la Monarquía doctrinaria*⁴⁵⁶, en el que se aprecia el influjo inglés de la pedagogía y de la educación, denominador común de todos los krausistas, y en clara sintonía con la aspiración de la Institución Libre de Enseñanza, que «tanto influyó en la “*intelligentsia*” española del último cuarto del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX»⁴⁵⁷. Y otra que se manifiesta en la alianza entre el campo de las ciencias naturales y la psicología; y cuyos representantes podríamos fijar en Salmerón y González Serrano⁴⁵⁸; sobre todo, en este último que, según Jiménez, será quien dé el paso de manera clara del krausismo hacia el krausopositivismo. Por su parte, Salmerón verá en el ámbito de la psicología fisiológica el encaje perfecto de la alianza entre especulación y experiencia.

No olvidemos que es en el siglo XIX cuando asistimos a la constitución de la psicología como ciencia positiva, por vías y en direcciones muy diversas. Por ejemplo, asociada a los nombres de Ernst Heinrich Weber (1795-1878) y Gustav Theodor Fechner (1801-1887) nace la Psico-física, que será ampliada en su contenido positivo por Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920), dando lugar a la Psicología fisiológica. Junto a la Psicología, nace la Sociología que había sido constituida como una física social por Comte, y adquiere en dos discípulos suyos, Émile Durkheim (1858-1917) y Lévy-Brühl (1857-1939), su último toque de positivización.⁴⁵⁹

Como vemos, estos aires modernos comenzaban a introducirse en nuestro país con el objetivo de enmendar nuestro atraso científico respecto a Europa. Radica ahí la importancia del krausopositivismo, concretamente en haber llevado a cabo «su adaptación a la evolución científica, apoyándose en el positivismo para superar la

⁴⁵⁴ Ibid.

⁴⁵⁵ D. Núñez Ruíz, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Tucur Ediciones, Madrid, 1975, p. 12.

⁴⁵⁶ G. de Azcarate, *El self government y la Monarquía doctrinaria*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009.

⁴⁵⁷ J. L. López Aranguren, *Moral y sociedad*, o.cit., p. 165.

⁴⁵⁸ Se le considera el creador de esta corriente krauso-positivista, como claramente manifiestan sus dos siguientes ensayos: «Estudio sobre el Positivismo» (1873) y «Orígenes del positivismo. Valor de sus teorías morales» (1875).

⁴⁵⁹ X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1982, pp. 160-161.

metafísica espiritualista heredera de Krause»⁴⁶⁰. De manera sintética podemos decir que es ahora cuando la filosofía española comienza a desarrollarse en este espíritu de la época que es el positivismo, asistiendo al auge del cientificismo para el que la matemática es la estructura fundamental del universo y el paradigma de todo conocimiento.

Junto a Comte hay que nombrar también a Herbert Spencer (1820-1903) y Ernst Haeckel⁴⁶¹, tan de moda en este momento en nuestro país, con quienes nace una forma de positivismo sensiblemente distinto al preconizado por Comte. Es Herbert Spencer quien inaugura, a juicio de Zubiri, el monismo materialista. Al respecto, escribe el filósofo vasco:

Tiene una visión monista y materialista del universo, cosa completamente extraña a Comte, quien insistía en que era quimérico pretender encerrar el universo entero en una sola ley o principio. Spencer, por el contrario encuentra esta ley en el monismo, completado con la idea de evolución: el universo es el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo por evolución.⁴⁶²

De ahí que, tanto el uno como el otro sean determinantes en el proceso de recepción social y filosófica del positivismo, facilitando la transformación de una filosofía con amplia base religiosa, como es el krausismo, a unos planteamientos eminentemente materialistas como es esta forma de positivismo.

Esta recepción de la filosofía positiva o proceso de transición del krausismo al positivismo en España va a producir una reconversión de ciertas categorías ontológicas básicas que, al pasar por el tamiz de las ciencias naturales, adoptan una significación distinta:

Así ocurre que la idea de *devenir* se transforma en la de *evolución*, dando entrada a nuevos planteamientos de las ciencias físico-naturales; la doctrina del *organicismo* krausista que tenía en este movimiento un sentido ético-espiritual, se convierte ahora en un organicismo biológico-natural; por último, el monismo de índole

⁴⁶⁰ A. Jiménez, o.c., p. 72.

⁴⁶¹ Fue considerado una de las máximas autoridades del positivismo evolucionista finisecular. Ernst Haeckel (1834-1919) desarrolló una concepción filosófico-biológica materialista y determinista. Rechazó toda consideración metafísica y cualquier especulación sobre los problemas de Dios, la libertad y la inmortalidad.

⁴⁶² X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, o.c., p. 160.

idealista pasa a convertirse en otro de carácter científico-positivo, con planteamientos claramente materialistas en algunos casos.⁴⁶³

Asimismo, hay que destacar la evolución en el significado del concepto de «Humanidad», como vimos una idea nuclear en el krausismo y que, ahora, va a sufrir una irrigación de secularización respecto al formulado por Sanz del Río y Fernando de Castro, entre otros.

Si tuviéramos que fijar una fecha a partir de la cual comienza a atisbarse este nuevo clima cultural e intelectual en nuestro país, esta podría fijarse en torno al año 1873 cuando Nicolás Salmerón se felicita –en un prólogo puesto a una de las traducciones que empiezan a proliferar sobre los *Estudios sobre religión* del filósofo belga Guillaume Tiberghien– de la traducción de dicha obra en la que se reivindica la «divina alianza de la fe religiosa con la ciencia», puesto que afirmar dos conciencias, una para la religión y otra para el saber, no era sinónimo sino de apartarse de nuestra tradición hispánica.⁴⁶⁴ No obstante, la filosofía hispánica es reacia a dejarse colonizar por el espíritu positivista, como testimonian las siguientes palabras de Salmerón: «no hay dos conciencias, una para la religión y otra para el saber, siendo uno y mismo el espíritu científico que el religioso, y uno mismo el objeto absoluto de la ciencia con el fundamento supremo de la unión de los seres en la vida. Sublime alianza ésta.»⁴⁶⁵ «En realidad –nos dice Abellán– el problema religioso anidaba como cuestión de fondo en todos los pensadores españoles deseosos de abrirse a una concepción filosófica de base científica, y éste es el sentido de la proliferación de traducciones de Tiberghien que se produce en España a partir de los años 70».⁴⁶⁶

Por tanto, en el esfuerzo por encontrar el modo de compatibilizar la tradición y el progreso, la razón (la ciencia) y la fe; lo que en lenguaje krausista se refiere como la unificación entre ciencia y conciencia, se deja traslucir además, y en paralelo, el conflicto entre el espíritu krausista y el catolicismo oficial español, al que ya nos referimos como formas antagonistas de entender la fe religiosa: unas como formas integristas y dogmáticas y otras reivindicando la defensa de la libertad de conciencia, el pluralismo religioso y una fe racional libremente asumida. Es esta defensa de la libertad de conciencia la que llevará al ostracismo a algunos profesores krausistas que, al

⁴⁶³ J. L. Abellán, *HCPE*, v. V/1, o.c, p. 83.

⁴⁶⁴ Remitimos al formidable y clarificador libro editado por A. Villar: M. de Unamuno, *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, o. cit.

⁴⁶⁵ N. Salmeron, cit. por J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, o.cit., v. V/1, p. 81.

⁴⁶⁶ J.L. Abellán, *idem*.

negarse a prestar juramento de fidelidad a la política gubernamental, largamente desarrollada en nuestro suelo, bajo la «alianza del trono y el altar», serían acusados de heterodoxos religiosos y políticos, y terminarían siendo apartados de sus cátedras en 1867 hasta 1881. Fue esta circunstancia la que posibilitó la fundación, en torno a Giner de los Ríos, de la «Institución Libre de Enseñanza».

2. La influencia determinante de la Institución Libre de Enseñanza en la acción filosófica y pedagógica de Joaquín Xirau

No cabe duda que desde la estancia de Joaquín Xirau en Madrid con motivo de sus estudios de doctorado, donde conoció a Manuel Bartolomé Cossío, Xirau es seducido por el espíritu institucionista y sueña con implantar en Cataluña un Seminario de Pedagogía en consonancia con las directrices de la Institución Libre de Enseñanza. De hecho aprovechará el advenimiento de la Segunda República (14 de abril de 1931) para consolidar su proyecto.

Es innegable también que Joaquín Xirau como el mismo Bosch i Gimpera, rector de la Universidad Autónoma de Barcelona entre 1933-1939, son influidos por el ideal y el ambiente de la Institución. Mediante esta vía se vincularán con el racionalismo armónico del krausismo, el espíritu institucionista y un espiritualismo cristiano de reminiscencias socrático-platónicas, alejado de cualquier connotación escolástica –tan presente en los ambientes universitarios, por cierto, de aquella época. Para Xirau, el krausismo de Sanz del Río había renovado la entraña de una España anclada en un catolicismo cerrado y receloso del espíritu innovador que representaban las corrientes humanistas de signo erasmista.

No obstante, para realizar este ideal krauso-institucionista urgía poner en funcionamiento todo un proceso de modernización en las estructuras del sistema educativo, a todos sus niveles, que tuviese como prioridad la educación y formación de las conciencias. Para ello se hacía necesario el acercamiento entre profesores y alumnos y un cambio radical de paradigma respecto a la educación y el aprendizaje, esto es, una nueva forma de educar que se alejase de los métodos mecanicistas basados única y exclusivamente en la memorización y la repetición de conocimientos. Buscando este acercamiento tiene su razón de ser el «Club Xirau» –reuniones informales con grupos de alumnos amantes de la filosofía en el domicilio particular de Xirau o en la casa de

alguno de sus alumnos predilectos entre los que se encontraban Calsamiglia, Maragall o Udina⁴⁶⁷. Esta actitud mayéutica será mantenida por el filósofo catalán, más tarde, en su exilio mexicano, con sus alumnos Emilio Uranga y Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros.

Pues bien, es después de la dramática experiencia de la Guerra Civil, y encontrándose ya en el exilio mexicano, cuando, en la distancia, Xirau reflexiona sobre el papel del krausismo y de la Institución Libre de Enseñanza en la historia de España – ¿cómo y por qué nace?, ¿Cuáles son sus principios?, ¿Cuál es su legado?, etc. –. Luego, a poner de manifiesto el legado cultural y educativo de la Institución Libre de Enseñanza dedicaremos las siguientes páginas.

2.1. *Política es pedagogía, y pedagogía, metafísica y religión*⁴⁶⁸

La expresión de Joaquín Xirau con la que abrimos este epígrafe sintetiza a la perfección lo que es su filosofía, puesto que «la educación de la Humanidad –escribe Xirau– es el último fin de la elucubración filosófica.» De esta forma, –en fidelidad al krausismo– el derecho se vincula a la ética, y ésta depende de los últimos principios de la metafísica y de la conciencia religiosa.»⁴⁶⁹ A nuestro modo de ver, este es el eje axial en torno al que gira toda la empresa de la Institución Libre de Enseñanza. Y como podrá apreciarse, en este sentido, no podemos obviar la influencia que en este momento tiene Wilhelm Dilthey, para quien la última palabra de la filosofía reside en la pedagogía, tal y como escribe: «La última palabra del filósofo...es la pedagogía; pues todo especular se realiza por el obrar».⁴⁷⁰ «La floración y fin de toda verdadera filosofía es la pedagogía en su más amplio sentido, como teoría de la formación del hombre».⁴⁷¹ Asimismo, también hay que aludir al hecho de que en este punto Joaquín Xirau se sintiera atraído por la obra de Augusto Messer –ejemplo de ello

⁴⁶⁷ La tesis de David García Bacca fue dirigida por Joaquín Xirau y cuyo tribunal (el 26 de abril de 1936) estaba formado por Jaume Serra Hunter (presidente), Tomás Carreras Artau que tenía una concepción y planteamientos bien distintos a los de Xirau, Xabier Zubiri, Pere Font i Puig y el propio Joaquín Xirau.

⁴⁶⁸ El título de este apartado corresponde a una expresión de Joaquín Xirau en el prólogo que escribe para el libro de Rafael Campalans, intitulado *Política vol dir pedagogía*, Fundación Rafael Campalans, Barcelona, 1996).

⁴⁶⁹ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 561.

⁴⁷⁰ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, IX, 202-4, cit. por Franco Díaz de Cerio, «Teoría pedagógica de W. Dilthey», en *Revista española de Pedagogía*, 75 (1961): 255-272. Aquí, p. 256.

⁴⁷¹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, IX, 7, cit. por F. Díaz de Cerio, o.cit., p. 256.

es *Los fundamentos filosóficos de la pedagogía*– a quien traducirá en repetidas ocasiones.

La necesidad de encontrar unos fundamentos filosóficos a la pedagogía nos proporciona una idea de la importancia que para aquel momento tenía la Educación como medio imprescindible para transformar el mundo. Según Buenaventura Delgado, a quien enseguida seguiremos por su magnífico estudio sobre la Institución Libre de Enseñanza en Cataluña⁴⁷², se creyó que la educación era capaz de cambiar la fisonomía de las naciones y de los pueblos, eliminando sus viejos defectos y haciendo arraigar en su lugar nuevas virtudes. No obstante, este axioma –lugar común y principio universal admitido por todos– que se mantuvo firme a finales del XIX y en el primer tercio del XX, supuso un jarro de agua fría tras la primera Guerra Mundial, demostrando que la educación sola no era capaz de acabar con el egoísmo, las injusticias y los intereses nacionales, si no se cambiaban al mismo tiempo otros muchos factores.

En este sentido, es, sin duda y fundamentalmente, a un problema de educación a lo que se achaca que en el siglo de mayor progreso técnico, la sociedad humana parezca estar en trance de desintegración, sumida en una atmósfera de inseguridad vital. Toda la crisis en el orden religioso, político y social, será, en última instancia para estos hombres –krauso-institucionistas– un problema de educación. Por eso puede comprenderse el empeño y las energías invertidas en el proyecto pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza.

Desde esta perspectiva, la pedagogía es clave en el sistema filosófico de Joaquín Xirau, quien más tarde, aprovechando las instancias democráticas del nuevo régimen republicano, tratará de incidir en el ámbito de la *res pública*. La palabra «pedagogía» cobra así para Joaquín Xirau un sentido teleológico de reminiscencia platónica que refleja la orientación de la *paideia* republicana que soñó y de la cual podemos extraer un doble sentido de significación.

Si atendemos brevemente al comentario que hace Werner Jaeger sobre el humanismo de Platón, no hay duda de la raíz platónica que subyace a la intención de Joaquín Xirau al utilizar la expresión, «*paideia* republicana» para definir a su pedagogía: «el eros, concebido como el amor al bien, es al mismo tiempo el impulso hacia la verdadera realización esencial de la naturaleza humana y, por tanto, un impulso

⁴⁷² B. Delgado, *La Institución Libre de Enseñanza en Catalunya*, o.cit., p. 91.

de cultura en el más profundo sentido de la palabra»⁴⁷³. Sigue Jaeger: «el eros socrático es el anhelo de quien se sabe imperfecto por formarse espiritualmente a sí mismo con la vista puesta constantemente en la idea. Es, en rigor, aquello que Platón entiende por filosofía: la aspiración a modelar el hombre en el hombre»⁴⁷⁴. Y acaba escribiendo el autor de *los ideales de la cultura griega*:

La significación humanista de la teoría del eros en el *Simposio* como impulso innato del hombre que le mueve a desplegar su más alto yo, no necesita de ninguna explicación. En la *República*, esta idea reaparece bajo otra forma: la de que el sentido y razón de ser de toda *paideia* es el hacer que triunfe el hombre dentro del hombre. La distinción entre el hombre, concebido como la individualidad fortuita, y el hombre superior sirve de base a todo humanismo. Es Platón quien hace posible la existencia del humanismo con esta concepción filosófica consciente, y el *Simposio* es la obra en que esta doctrina se desarrolla por primera vez.⁴⁷⁵

Efectivamente, «la razón de ser de toda *paideia* es el hacer que triunfe el hombre *dentro* del hombre»; es decir, dentro de la *res publica* que concierta la dimensión política como un movimiento o acción vinculada a la implantación de un nuevo régimen que para Joaquín Xirau, como veremos, no es otro que el *Ordo amoris*⁴⁷⁶. De ahí que sea en este marco en el que hayamos de situar, junto a la *paideia* republicana, la aspiración tan particular de construir una versión actualizada de la *Ciudad de Dios* de san Agustín. Joaquín Xirau encuentra en la filosofía cristiana de san Agustín una propuesta de modelo teórico de sociedad basado en el *ordo amoris*⁴⁷⁷ y una posibilidad de desplegar hasta lo posible todo el potencial humano de su ser –fijándose en el «hombre superior» Cristo– y conferir a los valores humanos su máxima realidad.⁴⁷⁸

⁴⁷³ W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 581. (en el cap. VIII del libro III)

⁴⁷⁴ Ibid.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 586.

⁴⁷⁶ Apoyado en la tradición agustiniana pasando por la *Philosophia Christi*, Pascal y Scheler, tratará de conciliar el *logos* griego (la razón) con el amor (*ágape*) que ya no será el amor platónico sino el amor de raíz cristiana, «'peso del alma "atraída por un Dios que es amor"», en la transcripción que de Agustín, realiza Ramón Xirau. (R. Xirau, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza editorial, Madrid, 1975. p. 88). Cf. asimismo, S. Agustín, *La Ciudad de Dios*, BAC, 1988, Madrid, libro XIX, capítulos 13, 14 y 17.

⁴⁷⁷ Cf. San Agustín, *La ciudad de Dios*, o.cit., libro XIX, capítulos 13, 14 y 17.

⁴⁷⁸ No es disparatado ver algún influjo en Xirau y en el krausismo español de teólogos protestantes como Albrecht Ritschl, quien en su «teología de los valores morales» induce a ver en la religión tan solo una manifestación de la actividad moral. Es decir, El Reino de Dios es despojado de su trascendencia

La «ciudad de Dios» en la versión de Joaquín Xirau –al igual que en María Zambrano⁴⁷⁹– hay que entenderla en este marco como una alternativa utópica a todas las utopías revolucionarias de Europa, al lado –aunque superándolo– del Estado supranacional propuesto por Ortega y Gasset en 1933 y de nuevo en 1949 como superación a la crisis de la Europa de las naciones. Es el sueño que se encuentra más allá de cualquier realidad histórica, puesto que hace directa referencia –como lo señala Ana Bungard refiriéndose a María Zambrano– a «una utopía no racional, una utopía no real, cuyo fundamento es la fe, la esperanza y un amor solidario e integrador que re-humanizará a Europa, devolviéndole su rostro y sus múltiples formas: la Ciudad de Dios agustiniana.»⁴⁸⁰

En estrecha relación con ello, se descubre, además, que la aspiración krausista de vivir elevándose hacia ese ideal de «la humanidad universal», encuentra en aquella expresión la prolongación del *Ideal para la vida* de Sanz del Río. Vistas desde este ángulo las cosas, la historia sería para el krausismo español este proceso de progresiva humanización de la especie humana que habría de volver a aparecer a través de una especie de tercer humanismo (el primero sería el del Renacimiento y el segundo el del neoclasicismo del XVIII) que habría de consolidar definitivamente la dignidad del ser humano gracias al triunfo de la naturaleza específicamente humana, es decir, del ideal de la Humanidad.

En otro orden de cosas, ya lo hemos apuntado, España en ese momento estaba sumida en continuas tensiones políticas y problemas sociales, los cuales eran leídos como una cuestión moral y, por tanto, educativa. Por eso no se trataba de generar disturbios, ni de revoluciones, dado que, de acuerdo con el talante de la Institución Libre de Enseñanza, la solución a los problemas que arrastraba el país desde

escatológica para convertirse en una realidad presente, meramente mundana, en el seno de la sociedad civil. El énfasis en los valores éticos en el marco del Reino de Dios limitaría a la religión única y exclusivamente a una cuestión ética y moral. Cf. José M. Martínez, *Hermenéutica Bíblica*, Editorial Clie, Barcelona, 1984, pp. 84-85.

⁴⁷⁹ Al respecto escribe María Zambrano: «La ciudad de Dios cristiana, donde se alojará la vida eterna, no es una utopía. Aquí la esperanza no ha sido racionalizada, si se presenta en el reino del ser temporal (...). Es la esperanza que brota pura, porque ha encontrado su cauce apropiado, que no es el de la razón, sino el de la fe.» Y más adelante, continúa: «El “Reino de Dios” no es solo el de la justicia y templanza. Es, tiene que ser, el reino de las otras virtudes, las teologales: fe, esperanza y caridad. Y así el soñado reino será aquél en que compartamos la fe y la esperanza en la más perfecta comunicación de bienes, que es la caridad.» (Ibidem., *Hacia un saber sobre el alma*, o.c., pp. 128-29; 131.)

⁴⁸⁰ A. Bungard, «El binomio España-Europa», en Carmen Revilla (Ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 54.

hacia décadas, se habían de solucionar por vía pedagógica, entendida de esa forma característica: «Política es pedagogía, y pedagogía, metafísica y religión»⁴⁸¹.

Al fin y al cabo, estos serán los ideales que alimenten después el régimen de la Segunda República y, a su vez, solo bajo un régimen democrático comprometido con el pensamiento crítico y los valores de libertad podía resultar el cauce para que el desarrollo de tales ideales pudieran verse colmados por la reflexión filosófica, como una actividad que implica el sentido vital, ético y práctico que exige, a su vez, una voluntad pedagógica: la educación de la humanidad como último fin de toda filosofía. De ahí la predilección por un estilo de pensar y educar, por una manera de moralizar a la Humanidad y de formar conciencias en un ambiente de libertad posibilitado por el advenimiento futuro del nuevo régimen político.

Esta pedagogía buscaba más allá de las rencillas de partido y de los movimientos de masa, la transformación de las conciencias. En relación a ello escribe Xirau en el prólogo al libro de Rafael Campalans:

En política, hasta hace poco, todo ha estado a merced de los instintos primarios (...). La política no ha sido pedagogía. Movimientos de exaltación y de depresión, oscilaciones de una masa amorfa y fluida sin una línea de conducta ni una orientación determinada, opresiones, explosiones de furia, crímenes, apostrofes, llantos y sangre. Un paso inflamado adelante y un retroceso tan fácil como el avance. Masas, hombres y partidos van y vienen, se exaltan y se deprimen, oscilan y se mueven de una manera absurda, sin demasiado sentido ni coherencia.⁴⁸²

Se trataría para Joaquín Xirau, por tanto, de continuar esa reforma empezada por los krausistas, pero ahora desde arriba –con un marcado cuño platónico e idealista–, desde los ambientes académicos de la Universidad, pero también a través de las escuelas primarias y secundarias, de sus maestros y de los líderes políticos y sindicales; desde ahí había que llegar a la conciencia de todo hombre:

⁴⁸¹ Esta expresión de Joaquín Xirau completa a aquella otra del libro de Rafael Campalans intitolado, *Política vol dir pedagogía* (Fundación Rafael Campalans, Barcelona, 1996), cuyo prólogo corre a cargo del propio Xirau. La cita corresponde a J. Xirau, *O.C.* II, p. 561.

⁴⁸² J. Xirau, «Prólogo», en R. Campalans, *Política vol dir pedagogía*, o.c., p. 18.

Solo desde la conciencia de la propia unidad, del sentido de la propia vida y de su destino insustituible se es capaz de dar a la vida, a toda vida, un valor propio y supremo y de imponerle deberes ineludibles –con toda sencillez hasta la muerte.⁴⁸³

Está fuera de duda la herencia que Joaquín Xirau recibió de la Institución Libre de Enseñanza durante sus cursos de doctorado en Madrid. Gracias a lo cual se impregnó del espíritu institucionista y de una actitud intelectual que –tal y como señala Conrad Vilanou⁴⁸⁴– puede definirse con dos expresiones: «ciencia y conciencia» y «voluntad vivificadora». De esta manera, aglutina tras de sí el rigor por la investigación junto a aquella inclinación humanista del moralismo pedagógico de la Institución que habiendo sido fundada por Francisco Giner de los Ríos en Madrid, allá por el 1876, fue el resultado de la convergencia de diferentes influencias, como reconoce el propio Xirau:

Se asimilaron e incorporaron a su espíritu la filosofía alemana, el espíritu de la educación inglesa, los ideales políticos de la Francia republicana. Pero, al hacerlo, les prestaron el sello de su alma profundamente española.⁴⁸⁵

Así se explica el interés de Xirau por la filosofía griega (*Paideia*) y por la tradición germánica (*Bildung*), desarrollada a partir del siglo XVIII por el ideario neohumanista de la ilustración alemana (Lessing, Herder, Goethe, Humboldt, Krause) que desde la perspectiva de la moral quería buscar la forma de hacer al hombre más humano y cuyo medio es la educación con un sentido salvífico. Xirau, pues, encontró en el krauso-institucionismo, no un sistema filosófico completo y acabado, sino una metodología que, como afirma el propio Xirau desde el exilio en 1944 «es más bien una disciplina moral, una tesitura espiritual, una conducta, una norma de vida.»⁴⁸⁶

⁴⁸³ Ibid., p. 17.

⁴⁸⁴ C. Vilanou i Torrano, «Joaquim Xirau: Política vol dir pedagogía», en J. M^a Terricabras (coord.), *El pensament de Joaquim Xirau*, Documenta universitària, Girona, 2007, pp. 101-146. Aquí p. 105.

⁴⁸⁵ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 48. Notemos como Joaquín Xirau enfatiza el que toda influencia que viene de fuera –ocurría otro tanto con Erasmo–, en el fondo, no es sino el resorte que hace resucitar elementos ya presentes en nuestra tradición hispánica, solo que en estado de hibernación, pero que al contacto con ellas, los hacen despertar.

⁴⁸⁶ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 557.

3. Origen e identidad de la Institución Libre de Enseñanza

Nos relata Joaquín Xirau que recién llegado a Madrid le preguntó un día a Manuel Bartolomé Cossío en qué consistía «aquella entidad misteriosa y enigmática», refiriéndose a la Institución Libre de Enseñanza. Para comprender la respuesta sobre el sentido de su fundación y de su obra –nos aclara el autor– era preciso, primero, darse cuenta del estado en que había quedado España al reinstaurarse tras el golpe de estado que ponía fin al reinado de Isabel II (1863-1868). Luego, dejemos al propio Xirau que nos ponga en contexto:

La revolución del 68 y la primera República abrieron las puertas a todas las esperanzas. Después de siete años de reforma liberal, de íntima renovación espiritual, polarizada sobre todo en las grandes universidades –tras la guerra civil carlista y el fracaso de la República–, viene la desilusión y el cansancio. (...) Las cátedras oficiales son ocupadas en su mayor parte, por elementos formados en los colegios de las órdenes religiosas, mediante el control de los tribunales de oposición y la coacción abierta o disimulada. Se llega al extremo de perseguir a los aspirantes para saber si asisten puntualmente a la misa dominical, antes de decidir su suerte.⁴⁸⁷

La enseñanza elemental fue abandonada en manos de maestros mediocres, logrando, «con el beneplácito del gobierno y a satisfacción de todos, que una buena parte de los ciudadanos de España no (supieran) leer ni escribir.»⁴⁸⁸ Más aún, continúa Xirau:

Uno de los primeros cuidados del ministro de Fomento, el mismo marqués de Orovio que suspendió en 1867 a don Julián Sanz del Río en el ejercicio de su cátedra, fue publicar un decreto según el cual los profesores de las universidades y escuelas superiores tenían la obligación de usar libros de textos aprobados por la superioridad, y someter una sinopsis de sus lecciones a la censura del rector de la universidad para ver si contenían algo que discrepara del dogma católico, de los sacrosantos sentimientos morales y de adhesión a la monarquía, o que pudiera tender a desenvolver «fatales errores sociales».⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Ibid., pp. 25-26.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 26.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 28.

Según lo anterior, no es extraño que algunos renunciaran a su cátedra ante la imposibilidad de ejercerla con dignidad. «Entre los profesores separados o suspensos en el ejercicio de su cargo se hallaron (Emilio Castelar), Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárate, Augusto González Linares, Segismundo Moret, Salvador Calderón, Hermenegildo Giner de los Ríos, Tomás Andrés, Andrés Montalvo, Val Mesia, Muro, Varela de la Iglesia, Soler,... y Francisco Giner de los Ríos.»⁴⁹⁰

De este último deja testimoniado Xirau la siguiente anécdota que no renunciamos a transcribirla, porque en ella se transparenta –como si del Sócrates español se tratara– la integridad moral de estos hombres. Refiere Xirau que:

Contaba Cossío que cuando Cánovas se enteró de que Francisco Giner había dirigido su carta de protesta al rectorado, mandó a su subsecretario con el encargo de decirle de su parte que, «por Dios no hiciera caso de nada», que los decretos de Orovio no tendrían efectividad alguna y que, en definitiva, no se haría nada. Don Francisco se limitó a contestarle: «Dígale que me lo diga en la Gaceta». Herido el orgullo personal de Cánovas, su contestación fue el envío de la policía. No fue llevado a las Islas Canarias, sino a la prisión del Castillo de Santa Catalina de Cádiz. El representante oficial de Inglaterra en España le hizo una visita en la cárcel, le ofreció el apoyo del gobierno y de la opinión pública inglesa y le brindó el proyecto de fundar una universidad española en Gibraltar. Giner agradeció el ofrecimiento, rehusó toda ayuda y se limitó a contestar: «El gobierno español me ha puesto en la cárcel; el gobierno español debe sacarme de ella».⁴⁹¹

En aquella cárcel –nos dice Xirau– nació en Giner la idea de la Institución Libre de Enseñanza. Por ende, la Institución de Enseñanza fue creada en Madrid en 1876, por un grupo de catedráticos y profesores de la universidad, la mayoría de ellos liberales y krausistas, dirigidos por Francisco Giner de los Ríos que, al negarse a renunciar a su libertad de cátedra y a someterse a la ortodoxia de sus enseñanzas al control gubernamental, fueron expulsados de sus cátedras. Así, suspendidos de empleo y sueldo, siguieron su labor docente en el Colegio Internacional de Madrid. Este será el núcleo de la futura Institución Libre de Enseñanza.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 28.

⁴⁹¹ Ibid., p. 28.

En relación a su actividad podemos decir, sintetizando mucho, que se basó en la difusión de la cultura y la promoción de la educación y la enseñanza por toda España. Pero la ILE no se limitó a la construcción de centros educativos, también estuvo entre sus fines la creación de organismos tan importantes para la difusión de la cultura como la «Junta de Ampliación de Estudios», el Centro de Estudios Históricos, dirigido por Menéndez Pidal; el Museo Pedagógico Nacional, dirigido por Manuel Bartolomé Cossío y la Residencia de Estudiantes, presidida hasta su clausura en 1936 por Alberto Jiménez Fraud.

En cuanto a la «Junta de Ampliación de Estudios», cuyo fin se traducía en buscar fondos con los que enviar estudiantes españoles al extranjero, escribe Xirau: «Dos categorías básicas de personas se debe, sobre todo, enviar: a) los que se dedican al profesorado de cualquier orden, b) los que cultivan la investigación científica.»⁴⁹² Se advierte, así, la clara necesidad de abrirse a Europa y salir del aislamiento:

Lo que más le falta a nuestro pueblo, en contraste con los que van a la cabeza del mundo, es (...) segunda enseñanza, característico de la civilización moderna. (...). Nuestra gran falta consiste en habernos quedado fuera del movimiento general del mundo y nuestra única salvación es entrar en esta corriente y hacer lo mismo que hacen las demás naciones. No se trata de imitar o copiar servilmente las organizaciones extrañas. Es preciso discernimiento y criterio para elegir las, elaborarlas, corregirlas y adaptarlas. No todo lo extraño es bueno ni mucho menos adecuado a las circunstancias de nuestro país. Se trata simplemente de injertar en el viejo tronco nacional brotes tiernos de fecunda germinación.⁴⁹³

Como se ve, se tiene conciencia clara de que no todos los elementos de la modernidad europea pueden ajustarse a la idiosincrasia hispánica, esto es, a la transformación del hombre y la sociedad española de la época. Esta transformación revolucionaria sin violencia respondía a una profunda y moderna renovación educativa y pedagógica, en la que no se pueden pasar por alto las Misiones Pedagógicas, cuyo fin no fue otro que hacer llegar la educación y la escolarización a todos los rincones del país, especialmente a los más deprimidos.

⁴⁹² J. Xirau, *O.C.*, II, p. 165.

⁴⁹³ *Ibid.*, pp. 163 y 165.

4. Principios educativos de la ILE

Respecto a la reforma del programa de estudios y su organización Joaquín Xirau nos ofrece algunos de los principios básicos que imprimen unas notas características al modo de entender la Enseñanza educativa. Estos principios, que no pretenden agotar el significado de la concepción educativa de la Institución, podrían enumerarse, según Joaquín Xirau, como sigue: enseñanza laica, libertad de cátedra, compenetración entre la teoría y la práctica con preeminencia siempre de la acción personal, una unidad de la educación en todos los grados educativos y, finalmente, una forma de entender la escuela como escuela de la vida, por y para la vida. Veámoslo desde una perspectiva parcial.

Pese a que en vida de Francisco Giner la Institución era un potente foco de espiritualidad, no hay que confundir la necesidad de desarrollar, fomentar y educar el espíritu religioso con la instrucción confesional, que «es cosa del hogar o de la Iglesia. No de la escuela.» En la escuela será preciso «tan solo despertar una sensibilidad refinada apta para llevar a un plano ideal todas las creencias y todos los símbolos.»⁴⁹⁴ Por tanto, no habrá enseñanza confesional de ninguna doctrina religiosa, por ser este asunto exclusivo de las familias y de las respectivas iglesias. Y más adelante se nos da la razón: «Declararla obligatoria sería atentar contra la libertad de conciencia. Hacerla voluntaria –como ha ocurrido en los últimos tiempos– contribuiría impiamente a anticipar divisiones malsanas en el pacífico reino de la infancia.» Por lo que serán la Filosofía y la Historia las que se encarguen, respectivamente, de hablarnos de la «naturaleza» y «sentido» de la religión y de «cada una de las religiones y muy especialmente la cristiana»⁴⁹⁵.

En relación al principio de libertad de cátedra no insistiremos más, remitiéndonos a lo dicho anteriormente; únicamente señalaremos que tras la circular promulgada el 3 de marzo de 1881, se derogaba la Real Orden circular de 26 de febrero de 1875, por el Ministro de Instrucción Pública, José Luis Albareda, que declaraba la neutralidad política y religiosa de la universidad y la independencia de Cátedra. Restablecía así en sus puestos a los profesores destituidos.⁴⁹⁶ De esta forma, el espíritu

⁴⁹⁴ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 172.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 185. Como vemos es este un tema que sigue estando vigente hoy en nuestra actualidad sin haberse llegado a solucionar en nuestro sistema educativo, pese a haber transcurrido más de un siglo ya.

⁴⁹⁶ Cf. J. Xirau, *O.C.*, II, p. 193.

institucionista encontró un filón para expandirse a lo largo y ancho de la geografía española.

Se volvía de nuevo al año 1868 que fue, sin duda, un año clave en la historia contemporánea de España, por su repercusión política y social en el terreno de la educación. Comenzaba la expansión e influencia de la Institución en la geografía hispánica. Por ejemplo, ese mismo año, en Barcelona se fundó la *Liga de Librepensadores* que fue el substrato ideológico de muchos intelectuales catalanes. Tres años después de la creación de la Institución Libre de Enseñanza en Madrid, esto es, en 1879, Guillem Cifre –alumno de Giner en Madrid– fundó en Pollensa (Mallorca) una Institución Libre de Enseñanza. Otros centros semejantes se abrieron en Bilbao, Navalcarnero, Valencia y Oviedo, siguiendo al pie de la letra el pensamiento, el talante y los métodos institucionistas.

Asimismo, se creaba una Institución Libre de Enseñanza en Sabadell, a la que asistían alumnos cuyos padres no deseaban que sus hijos recibieran una educación de corte tradicional en las escuelas públicas o confesionales. Concepción Arenal nos transmite bien el espíritu de estas escuelas, al decir que quien crea que el deber y la virtud se aprenden como la física y las matemáticas, leyendo un libro y oyendo las explicaciones de un profesor, desconoce completamente lo que el hombre necesita para cumplir con su deber y ser virtuoso.⁴⁹⁷

El siguiente principio se refiere a la compenetración entre la teoría y la práctica o dicho a la manera de Xirau, «el arte de aprender a ver» y «el arte de saber ver». En relación con ello, escribe Joaquín Xirau: «El centro de la acción educativa, el quicio sobre el cual gira todo lo demás y del cual depende que lo demás pueda o no realizarse, es la íntima compenetración entre el ver y el hacer.»⁴⁹⁸ Es este el tipo de educación que nuestro autor considera la obra más original de Cossío, donde más que la teoría importa la acción personal. Es el propio Xirau el que nos refiere las siguientes palabras de su maestro Cossío:

Para él no importaba que los muchachos supieran poco o mucho o nada. Lo importante era suscitar y avivar en ellos el instinto espontáneo de observación llevándolo, sin violencia, paso a paso, a conciencia reflexiva y analítica hasta alcanzar a formar una conciencia crítica segura y razonada. Los libros venían después como

⁴⁹⁷ Cf. Concepción Arenal, cit. en, B. Delgado, o.c., p. 26.

⁴⁹⁸ J. Xirau, *O.C.* II, p. 125.

instrumento de sistematización e ilustración de una riqueza intuitiva previamente acumulada.⁴⁹⁹

Para Joaquín Xirau que hace suyo estos principios institucionistas, las cosas están ahí presentes. El niño y el hombre no educado pasa a su vera sin darse cuenta de los tesoros que encierran. «Están para él muertas –escribe Xirau– y hay que darles vida, le son indiferentes y es necesario que le soliciten (...), esperan siempre patentes a que la venda le caiga de los ojos para revelarle hasta su fondo último. Las mira y no le dicen nada, porque no sabe verlas.»⁵⁰⁰ Para el alma vulgar todo es insignificante, mira las cosas pero no las ve, pero para quien las mira con amor, esto es, para aquél que aleccionado por un largo ejercicio de todas las facultades de la sensibilidad y el intelecto, se interesa por cuanto se pone a su alcance, busca, inquiere, y el universo puede revelarle maravillas, porque «nada hay en el mundo que no se halle henchido de maravillas». De esta forma, «se maravilla y penetra con mirada afanosa en la entraña misma de la realidad. Ve lo que mira, es decir, lo entiende»⁵⁰¹.

No se trata de contraponer la intuición sensible a la formación intelectual, sino que se trataba de algo más profundo: de reconocer que la realidad solo se revela ante la mirada asombrada e indagadora.⁵⁰² ¿No es esta la mirada filosófica? La educación para Xirau tiene mucho que ver con la *paideia* platónica, donde el educando «espera la mano amorosa y experta que con arte venga a sacarlo del sueño en que dormita»⁵⁰³. No otro es el fundamento profundo de la primacía de la educación sobre la instrucción.

Este fundamento nos da pie para introducir el siguiente principio metódico que engarza con el anterior: «la educación es en la vida, por la vida y para la vida»⁵⁰⁴:

Frente a la educación intelectualista, seca, abstracta, verbalista, en la cual predomina o aún se hace exclusiva la denominada «instrucción», una educación total, integral y armónica, en la cual el pensamiento, el sentimiento y la voluntad sean cultivados (...). Escuela de la vida, por la vida y para la vida, en la cual el educando no

⁴⁹⁹ Ibid., pp. 156-157.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 125-126.

⁵⁰¹ Ibid., p.127.

⁵⁰² Cf. Ibid., pp. 127-128.

⁵⁰³ Ibid.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 137.

sea ya un simple recipiente donde verter un contenido de fórmulas esquemáticas y muertas.⁵⁰⁵

La educación es un aspecto esencial de la vida. Por ello no tiene sentido alguno para Xirau convertir la escuela en un antro cerrado. Separar al niño o al adolescente de la realidad viva y ponerlo en contacto unilateral con los libros es, en realidad, separarlo de la vida, del mundo y de sí mismo, puesto que aun los libros mismos solo alcanzan sentido al servicio de la vida y de la realidad. Solo es posible la educación mediante el contenido directo con la realidad plenaria y viva del mundo que nos rodea. Fuera del contacto con la realidad del mundo, todo cuanto se haga en la escuela, en cualquiera de sus grados, es tiempo perdido o deformación perjudicial.⁵⁰⁶

Por tanto, como hemos tratado de mostrar, es en estos principios en los que se inspiró, desde su fundación, la Institución Libre de Enseñanza. De la que tomaron más tarde su modelo los denominados «Institutos-escuela» y las Facultades universitarias mejor organizadas. Veamos esto en el movimiento de renovación pedagógico catalán.

5. Las relaciones fecundas entre la Institución y el movimiento de renovación pedagógico catalán

La Institución Libre de Enseñanza y el movimiento de renovación pedagógica catalán, a cuya cabeza se encuentra Joaquín Xirau, son dos de los más importantes hitos de la modernización educativa española contemporánea⁵⁰⁷, pese a la demonización a la que más tarde fue objeto por la dictadura franquista. Puede afirmarse de entrada que, a través de su vinculación con Cossío, Joaquín Xirau alcanzó a ser la representación de la Institución Libre de Enseñanza en Cataluña, personificando en su quehacer filosófico y pedagógico los objetivos y principios institucionistas, asumiendo un papel de liderazgo dentro del movimiento pedagógico catalán durante la Segunda República.

No obstante, el origen de dichas relaciones preceden a la asunción del papel de liderazgo de Xirau, puesto que krausistas no había solo en Madrid, en la

⁵⁰⁵ Ibid., pp. 135-136.

⁵⁰⁶ Ibid., p. 126.

⁵⁰⁷ Es esta la tesis de Buenaventura Delgado a quien seguimos en nuestro desarrollo. Ibidem., *La Institución Libre de Enseñanza en Cataluña*, o.cit.

Barcelona de fines del siglo XIX también los había. Por ejemplo, el profesor de Joaquín Xirau, Josep Soler i Miquel, quien tuvo un influjo directo en él y como él, más tarde, estudiaría en la Universidad de Barcelona doctorándose, después, en Madrid. Allí conoció a Giner, a quien veneró como su verdadero maestro. De vuelta a Barcelona, organizó a un grupo de alumnos a los que formó espiritualmente, siendo uno de ellos el poeta Joan Maragall, quien se refería a Soler como el «*seu pare espiritual*».

Por otra parte, Hermenegildo Giner de los Ríos, krausista convencido y colaborador de su hermano Francisco, fue condiscípulo de los hermanos Salmerón (Salvador, Laureano y Alfredo), de Manuel de la Revilla, de Uña, de Ruiz de Quevedo, de Segismundo Moret, etc., en el Colegio Internacional fundado por Nicolás Salmerón en Madrid –recordemos, que fue este el núcleo de la futura ILE–.

Ciertamente, es a Hermenegildo a quien se le debe el mérito de haber propagado en Barcelona las enseñanzas de Julián Sanz del Río⁵⁰⁸ desde 1898, fecha a partir de la cual trabajaría en la cátedra del Instituto provincial de segunda enseñanza de Barcelona, «Jaume Balmes», en honor al filósofo y a quien debe reconocérsele también, aunque en fechas más tempranas su aliento reformador. Como señala Buenaventura Delgado⁵⁰⁹, Hermenegildo Giner asumió el rol de figura puente entre Barcelona y Madrid, ofreciéndose a escribir una carta de presentación de los doctorandos –como fue el caso de Joaquín Xirau, quien pasaría una estancia de varios años en Madrid para culminar su formación como doctorando; formación que por las leyes de entonces solo podía cursarse en la Universidad Central de Madrid–, bien dirigida a su hermano Francisco, bien a Manuel Bartolomé Cossío, responsable de la Institución tras la muerte de Giner en 1915. Esa figura puente, como veremos más tarde, la terminará encarnando, después, Joaquín Xirau.

Estas estancias en Madrid son ininteligibles sin la Junta para Ampliación de Estudios, uno de cuyos objetivos, tal y como escribe Gamero Merino, fue «provocar una corriente de comunicación científica y pedagógica con el extranjero, a la vez que ser el organismo iniciador de una renovación intensiva y rápida en nuestra educación superior y nuestras investigaciones científicas».⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Hermenegildo Giner tradujo al castellano las obras del krausista Tiberghien, *Elementos de Ética o Filosofía Moral* (1872), *Estudios sobre la Religión* (1873), *La enseñanza obligatoria* (1874), *Krause y Spencer* (1883) y *Tesis* (1912).

⁵⁰⁹ Cf. B. Delgado, o.cit., p. 61.

⁵¹⁰ C. Gamero Merino, cit. por B. Delgado, o.cit., p. 94.

La Junta creó la Residencia de Estudiantes, dirigida por Alberto Jiménez Fraud, institución por la que pasaron figuras tan significativas del mundo de la cultura española como Dalí, García Lorca, Buñuel y Rafael Alberti. Era aquí donde se ofrecía a los estudiantes de fuera de Madrid una calurosa acogida y un ambiente proclive a la acción intelectual, semejante a las residencias de los colegios universitarios británicos.

Estos ejemplos vendrían a confirmar que el ambiente krausista también estaba presente en Barcelona, lo que favoreció, sin duda, la recepción por parte de Xirau del espíritu krausista. En realidad, como ya quedó anotado, la expansión e influencia del pensamiento, el talante y los métodos institucionistas eran notorios por toda la geografía hispánica, aunque su foco de irradiación estuviera en Madrid.

Para hacernos una idea, cuando tras la crisis del 98 cundió la tesis de que la decadencia de España se debía a la escasa calidad de la enseñanza y de que su futuro dependía de la educación, se comenzaron a organizar Asambleas Universitarias por las ciudades de España para debatir los problemas más acuciantes y las necesarias reformas que pedían a gritos los universitarios y la sociedad de entonces. Es este marco de decadencia, en el cual tienen lugar las duras páginas que dirigen Giner de los Ríos, Joaquín Costa, Unamuno y otros muchos intelectuales españoles en estos momentos, señalando la desidia del profesorado, el escaso interés del gobierno, la falta de recursos, la masificación de alumnos, las huelgas constantes, el raquítrico presupuesto, etc. Unamuno fue, sin duda, el más duro al afirmar, entre otras cosas, que la mayoría de los catedráticos eran auténticos «burros de noria», que daban vueltas y vueltas, con los ojos vendados, cumpliendo con su obligación pero sin importarles lo más mínimo el fin para el que el dueño de la noria destinaba el agua.⁵¹¹

De esta situación se hacían eco las revistas de la época, no solo como instrumento de difusión, información y reflexión pedagógica del espíritu institucionista, tales como *Cuadernos de Estudio* o el *Boletín de los Maestros*, la *Revista de Pedagogía* que dirigía en Madrid Lorenzo Luzuriaga y que sería precedente para la que, más tarde, en tiempos de la República, Xirau dinamizará junto al primer catedrático de Psiquiatría del Estado español, Emilio Mira y López, la *Revista de Psicología y Pedagogía* (1933-1937). Además, estas revistas servían como instrumento para denunciar una mejora de la situación sanitaria, económica, social y personal de lo que entonces se llamaban las clases populares, como hizo, por ejemplo, la revista, *La Cultura Popular*.

⁵¹¹ Cf. B. Delgado, o.cit., pp. 45-49.

No podemos dejar de mencionar las relaciones de amistad que mantuvo Francisco Giner de los Ríos con algunos de los maestros de Joaquín Xirau, el krausista Soler i Miquel, Joan Maragall y Llorens i Barba. En una de las visitas de Giner de los Ríos a Barcelona, se entrevistó con Maragall –quienes se habían conocido en Barcelona previamente, en la Navidad de 1897 a 1898, siendo Josep Soler i Miquel el nexo de unión entre ambos– con el objetivo de conocer personalmente el movimiento catalán. Joan Maragall, por su parte, estuvo en Madrid en 1900 y se entrevistó con Giner, lo que hizo que pocos años después, Maragall dedicara dos artículos periodísticos a analizar la obra que venía desarrollando Giner de los Ríos en España⁵¹².

En el primer artículo reproduce una conversación sobre la situación de España y las posibles soluciones propuestas, entre las que estaban las acciones del propio Giner y de la Institución Libre de Enseñanza. Y en las que, por supuesto, la educación aparece como la más eficaz solución para superar la decadencia de España. En el segundo queda manifiesto el talante y la mentalidad propia con la que esta generación de jóvenes, auto-percibiéndose a sí mismos como *la levadura* –título del segundo artículo–, afrontaba esta situación decadente de España: con una mentalidad propia de mártires y apóstoles.

En síntesis, podemos decir con Cacho Viu que la Institución fue una especie de laboratorio pedagógico donde se venían ensayando muchas de las reformas que se introducirían después en Barcelona: «La Institución fue el apeadero madrileño de muchos catalanes que allí encontraban un ambiente.»⁵¹³ Ejemplo paradigmático de la recepción de ese ambiente institucionista fue el Seminario de Pedagogía en la Universidad de Barcelona.

5.1. *El Seminario de Pedagogía en la Universidad de Barcelona*

Tras su estancia formativa en Madrid, al lado de Cossío, y un periplo por varias universidades españolas, Joaquín Xirau regresa finalmente a Barcelona, quien junto al profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, Serra Hunter, fundan en 1929 el

⁵¹² Pueden verse estos dos artículos de Joan Maragall dedicados a Giner, titulados, «El maestro y el padre» y «La levadura», (con fecha los dos del 16 de enero de 1906) en *Ibidem.*, *Obres completes*, II, Ed. Selecta, Barcelona, 1981, p. 713 y 715-716, respectivamente.

⁵¹³ V. Cacho Viu, «Don Francisco Giner y el nacionalismo catalán», en el *Centenario de la Institución Libre de Enseñanza*, Ed. Tecnos, Madrid, 1977, p. 184.

Seminario de Pedagogía, el cual derivaría más tarde en un proyecto de creación de la Facultad de Pedagogía de esta Universidad.⁵¹⁴

Como el propio Xirau nos dice, los destinatarios del mismo eran en su gran mayoría el cuerpo de maestros barceloneses integrados en el Patronato Escolar, que era el órgano encargado de seleccionar y reciclar al profesorado de los diferentes municipios con el objetivo de elevar su nivel cultural y pedagógico:

«Si es difícil hallar maestros con preparación suficiente, mucho más lo será hallar maestros de maestros» (...).A este propósito respondió –escribe Xirau– la creación, en 1931, de las Secciones de Pedagogía en las Facultades de Filosofía y Letras de Madrid y Barcelona y el íntimo contacto del Seminario de Pedagogía de Barcelona, fundado en 1929, con los Institutos-Escuelas de esta ciudad.⁵¹⁵

Ya señalamos cómo Joaquín Xirau denunciaba que lo que más apremiaba en esos momentos al pueblo español era enseñanza secundaria, característica de la civilización moderna. Consagrado en alma y cuerpo, Xirau destinaba la emergencia de este Seminario a paliar esta carencia, bajo las ideas y métodos institucionistas. Buenaventura Delgado nos da noticia de las actividades plurales que constituyen este Seminario en su primer curso (1930-31): Se ofertaban cursos sistemáticos de pedagogía impartidos por el propio Xirau; Filosofía y psicología por Serra Hunter; Psicología Infantil por Emilio Mira; Fisiología por A. Pi i Sunyer y J. Bellido; Metodología y Organización Escolar por Artur Martorell, A. Galí Fábregas y Xirau; cursillos monográficos a cargo de Galí, C. Costal, Mira, Soler Dopff y, finalmente, conferencias públicas, de, entre otros, García Morente, Lorenzo Luzuriaga, Martí Alpera, Costal, Palmés, Leonor Serrano, etc.⁵¹⁶

La Biblioteca de la Universidad de Barcelona conserva unas cartas de Joaquín Xirau dirigidas a Manuel B. Cossío, cuando ya era responsable de la dirección de la Institución. En total, son trece cartas de gran valor documental e histórico, fechadas entre noviembre de 1920 y septiembre de 1931. En ellas, Xirau se convierte en surtidor inapreciable de noticias personales, sociales y políticas. Le confiesa sus dudas y vacilaciones juveniles, sus proyectos. Le describe el ambiente universitario y la crispada

⁵¹⁴ El Estatut de la Universitat Autònoma de Barcelona, aprobado por decreto el 7 de septiembre de 1933, establecía en su título 7º, artículo 29, la creación de la Facultad de Filosofía y Letras y Pedagogía.

⁵¹⁵ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 183.

⁵¹⁶ Cf. B. Delgado, *o.cit.*, p. 100.

sociedad barcelonesa, salpicada de huelgas, atentados violentos y enfrentamientos entre trabajadores y empresarios. En ellas, en definitiva, se comprueba el enorme interés de Xirau por conocer todo lo relativo a la Institución. Como ejemplo de lo que decimos introducimos un párrafo de la carta con fecha 4-11-1920 que dirige Xirau a Cossío, anterior a su estancia como doctorando en Madrid:

Muy querido amigo y maestro: Recibí su cariñosísima y extensa carta que agradecí en el alma. ¡No puede Vd. figurarse como reconfortan y elevan mi espíritu esas palabras de espiritualidad tan puras!...⁵¹⁷ (...).Lo de la Institución me interesaba mucho porque sé su maravillosa historia y me encanta el halo espiritual, como inefable e inaprensible, que se nota en todas las cosas que con ella tienen que ver. La descripción que me hace Vd. de ella me parece deliciosa y mi deseo es estar cada día más sumergido en ese espíritu difuso de que me habla Vd. Además de un modo concreto deseo contribuir, en la medida de mis fuerzas a cuantas cosas publiquen por suscripción – quiero decir de D. Francisco, para conservar su obra, publicación de sus obras completas, etc.– una vez sepa cuánto hay que dar y cómo. Las obras yo creía que las publicaba «La Lectura», sin relación alguna con la Institución y como negocio particular. Yo tengo de las obras completas el tomo de Derecho Natural y de las anteriores ediciones un tomo grande con los «Ensayos pedagógicos» publicados por La Lectura y «Pedagogía universitaria» de los manuales Soler. Naturalmente que si pudiera encontrar el primero de la suscripción tanto mejor ¿A quién debo dirigirme para todo esto?⁵¹⁸

Como fruto de esta amistad se fueron ampliando las relaciones también a Ortega, García Morente, Castillejo, Fernando de los Ríos, Américo Castro, Unamuno, etc. Obtuvo, además, diversas pensiones de la JAE para viajar a Francia, Bélgica, Suiza, Rusia; así como la participación frecuente en los debates pedagógicos del momento en las Escuelas de verano.

En su libro, *Manuel Bartolomé Cossío y la educación en España*, dedicado a enaltecer la memoria de su maestro, Xirau concluye lo siguiente:

⁵¹⁷ Destacar el gran afecto que se profesaron Cossío y Xirau y que testimonian estas cartas que siempre comienzan con un «querido D. Manuel, muy querido amigo y maestro», o bien «muy querido Dr. Cossío...». Al igual que las despedidas cariñosas: «Le quiere mucho su Joaquín Xirau». Pese a la escasez de las cartas que se poseen, las pocas que hay ratifican la tesis de que el espíritu institucionista caló hondamente y sirvió de guía y modelo a Joaquín Xirau, en su modo de ser, de pensar y educar.

⁵¹⁸ Pilar Llopart, «De Joaquim Xirau a M. B. Cossío: dotze cartes i una targeta de visita». *Temps d'Educació*, 2003, Núm. 27, p. 419-441, <https://raco.cat/index.php/TempsEducacio/article/view/126396>., pp. 423-424.

Todas las reformas educadoras de Catalunya durante la Segunda República se realizaron bajo la advocación y la presencia espiritual de aquellos hombres extraordinarios (los institucionistas). Me atrevería a decir, incluso, que, acaso, en parte alguna de España fue mantenida con tanto vigor y tanta reverencia la pureza de sus ideales.⁵¹⁹

Es el propio Xirau, también, el que nos deja el testimonio de lo que en estas páginas hemos querido hacer patente, que el centro de toda la renovación pedagógica y de la modernización de las estructuras del sistema educativo que nosotros hemos heredado, incluso en nuestro presente, se lo debemos a la Institución Libre de Enseñanza y, dentro de ella, en especial, a Giner y Cossío. Además, la influencia y la aplicación de los principios y método de la Institución, alcanza a todos los grados y niveles de de la educación y a toda la geografía española. Pero «no se olvide –nos dice Xirau– que entre todos los centros renovadores –y especialmente entre los de Madrid y Barcelona– existen constantemente repetidas y fecundas relaciones.»⁵²⁰

De ahí que, con razón, pueda decir Conrad Vilanou sobre el legado cultural y educativo que deja tras de sí Joaquín Xirau:

Eso, precisamente, es lo que dejó la Institución en Cataluña a través de Joaquín Xirau: una cultura del espíritu, un impulso dinámico hacia las zonas superiores, una manera de pensar y de abordar las cuestiones educativas, en fin, un entusiasmo por los valores que también en nuestra casa se compartían de manera ilusionada en aquellos años de *paideia* republicana que queríamos hacer vivir, vivificar, esto es, proporcionar a los educandos las condiciones y los medios indispensables para que les fuera posible realizar su propia vida.⁵²¹

Si este liderazgo, como hemos tratado de mostrar, lo desempeñó Joaquín Xirau en Cataluña, «muerto Cossío –se lamenta Juan Ramón Jiménez–, ya no hay nadie que siga las huellas de don Francisco, y aun el propio Cossío ya no era lo mismo»⁵²². Por eso, como indica Cacho Viu –pensamos que con mucho criterio–, ese

⁵¹⁹ J. Xirau, O.C., II, p. 67.

⁵²⁰ J. Xirau, O.C. II, p. 194.

⁵²¹ C. Vilanou, «Joaquín Xirau (1895-1946). Quan la filosofia esdevé pedagogia, *Quaderns del Mercadal* 1, Fundació Universitat de Girona, Girona, 2001, p. 24

⁵²² J. Ramón Jiménez, *Juan Ramón de viva voz*, cit. por V. Cacho Viu, (1 de junio de 1997), «La Institución Libre de Enseñanza, desde dentro», en *revistadelibros.com*. Consultado el 17 de diciembre de 2018.

liderazgo intelectual, lo recogerá hasta el comienzo de la Guerra civil Ortega y Gasset, que se convirtió en el punto de referencia de la vida cultural madrileña.⁵²³ A partir de la guerra civil el intento de construir tan grande proyecto educativo encontraría un dique insalvable en el interior; no así en el exterior, en el exilio, donde aquél, como el resto de proyectos enraizados en la tradición liberal española, encontrarán una posible vía de continuación.

6. Conclusión

Si es verdad que el positivismo que impregnaba Europa acabó aterrizando en España como respuesta a la metafísica espiritualista del krausismo, y tuvo su caja de resonancia dentro del movimiento krausista, no es menos cierto que en España, debido a su idiosincrasia filosófica, su influencia fuera en estos momentos mucho menor que en Europa. El ensanchamiento de la razón hispánica en virtud de la apertura a magnitudes éticas, religiosas y metafísicas, operó de muro de contención a la tentativa del positivismo por colonizar nuestro suelo. Esta amplitud de la razón, que se explica por situarse en un espacio intermedio entre el racionalismo idealista y el positivismo, va a ser la que, a través de la educación, encarna la vía de salvación de España, de la reforma del corazón del hombre y la sociedad española.

En esta pretensión de situar a España en la Modernidad, la misma búsqueda de identidad se convierte en un experimento en el que se ensaya una nueva forma de ser modernos. La tradición filosófica hispánica tiene los recursos suficientes como para contribuir a la construcción de una modernidad alternativa. La ILE como corriente que continúa la mejor tradición hispánica es la inmediata heredera del espíritu liberal que trata de difundir a lo largo y ancho del territorio español. Es este espíritu de la ILE el que se encuentra en el centro de la inspiración de la *paideia republicana* de Joaquín Xirau, que conjuga con el mismo nivel de importancia la política, la ética, la religión y la pedagogía. La relación armónica entre todas ellas puede ser el mejor antídoto para volver a situar España en la cima de la alta cultura, entendida esta en sentido amplio. Gracias al esfuerzo krausoinstitucionista este nuevo renacimiento en España se deja sentir por todos sus rincones, con todo, son dos los focos de donde irradia este espíritu reformador: Madrid y Barcelona.

⁵²³ V. Cacho Viu, (1 de junio de 1997), «La Institución Libre de Enseñanza, desde dentro», en revistadelibros.com. Consultado el 17 de diciembre de 2018.

Pues bien, es este clima de conciencia de reforma el que hará posible la construcción de esas dos escuelas filosóficas que se han conocido en el mundo de la filosofía como la Escuela de Madrid y la Escuela de Barcelona. Estas escuelas llevarán la filosofía hispánica a las cotas más altas del pensamiento europeo. Joaquín Xirau, como líder de la de Barcelona, desarrollará su pensamiento filosófico bajo la sombra del espíritu de la ILE y en permanente diálogo y confrontación con las corrientes filosóficas que impregnan la cultura europea finisecular. Hasta que las circunstancias políticas en España se lo permitieran.

CAPÍTULO V. *El Renacimiento filosófico español a través de la Escuela de Madrid y la Escuela de Barcelona*

Los presupuestos del krausismo introducidos por Sanz del Río en el siglo XIX y el regeneracionismo en su doble vertiente, la de Joaquín Costa y la de la «Institución Libre de Enseñanza», forjaron una sensibilidad intelectual y filosófica que fue aprovechada por la Generación del 98, punta de lanza de la renovación cultural española. Esta reforma no resulta comprensible si no tenemos en cuenta, entre otras, la posición intelectual de Maeztu, la novelística de Azorín y Baroja y, sobre todo, el instigador pensamiento trágico de Miguel de Unamuno. El cual, asumiendo el papel de despertador y agitador de conciencias, en diálogo vivo con Ortega, favoreció que dicha renovación cultural terminara por culminarse en las figuras filosóficas de Ortega y Gasset, en Madrid, y de Joaquín Xirau, en Barcelona, como líderes respectivos de ambas escuelas.

El peso de ambos pensadores es sobresaliente, tanto dentro como fuera de nuestras fronteras, y se manifiesta en su capacidad por haber sabido conjugar una filosofía en la que lo autóctono y lo europeo, lo circunstancial y lo universal, se entrecruzan y se potencian recíprocamente. Una filosofía con vocación integradora que hunde sus raíces en la situación española de indigencia intelectual que, por otra parte se quiere remediar, respondiendo así a un modo muy español de ver las cosas o, dicho con otras palabras, a una «forma peculiar de la sensibilidad española»⁵²⁴. Al tiempo que está íntimamente entretejida en la gran constelación del pensamiento europeo de su época. En ella brillan con luz propia Renan, Cohen y Natorp en primera hora; algo más tarde Husserl, Scheler y Bergson; después, Dilthey y Heidegger y, más allá de ellos, Descartes como adversario representante de la gran tradición moderna. Todavía pueden destacarse a Fichte, Nietzsche y Goethe como inspiradores y Hegel, siempre en el horizonte, como interlocutor.

Desde un criterio meramente introductorio huelga decir que la filosofía hispánica en este momento radica en el ahondamiento de la dirección marcada por la crítica de Nietzsche a «los hombres del puro conocimiento»⁵²⁵ y en el denuedo por la recuperación de las lógicas que, como la pascaliana –de «las razones del corazón»–, resultaban tan distantes de las diversas epistemologías finiseculares –

⁵²⁴ R. Cardiel Reyes, «La filosofía», cit. por J. L. Abellán, en *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, Madrid, 1998, p. 14.

⁵²⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1985¹², p. 181.

llámense idealismo, positivismo, materialismo o vitalismo— que acababan por reducir al hombre, bien a pura razón, bien a pura vitalidad.

Ya, desde otro enfoque, el cultivo de la filosofía hispánica, además, se vio favorecido por el clima de gran libertad de pensamiento, de tolerancia y apertura que se había conseguido durante la II República, y que propició la modernización de la enseñanza universitaria y la investigación filosófica, así como el desarrollo acelerado de la vida intelectual y cultural española. Sin embargo, este potencial cultural y filosófico que se había logrado en el primer tercio del siglo XX, especialmente en las facultades de Filosofía de Madrid y Barcelona, y que había colocado a la filosofía española a la altura de los más importantes centros universitarios internacionales⁵²⁶, se verá reducido a poco menos que cenizas con el exilio.⁵²⁷

No obstante, como veremos en el capítulo siguiente, la filosofía española no quedará reducida a la nada, será «transterrada» con toda su riqueza al continente americano. La filosofía hispanoamericana no hubiera sido lo que es sin la influencia y la presencia de pensadores tan sobresalientes como Joaquín Xirau y José Gaos⁵²⁸, figuras estas veneradas en el exilio como verdaderos maestros. El primero por representar para México —en palabras de la investigadora mexicana Gabriela Hernández García— «una raíz que, a través de varias generaciones, alimenta el oficio filosófico mexicano»⁵²⁹. El segundo por haber contribuido, como ningún otro discípulo, a transmitir y poner en práctica su peculiar manera de entender la filosofía de la «razón vital» e «histórica» de su maestro Ortega⁵³⁰.

⁵²⁶ Valgan como ejemplo las numerosas invitaciones a nuestros profesores de filosofía para impartir cursos de filosofía en el extranjero, como es el caso de Joaquín Xirau en 1929, durante un curso académico, en la Universidad de Cambridge.

⁵²⁷ Cf. Margarita M. Valdés, «La filosofía española en el exilio (1939-2000)», en AA.VV. *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, o.cit., pp. 529-533.

⁵²⁸ Sin olvidar, por supuesto, a María Zambrano, García Bacca, Eduardo Nicol, José María Gallegos Rocafull, Domingo Casanovas o Eugenio Ímaz. Todos ellos pensadores pertenecientes a la llamada «Escuela de Madrid» o «Escuela de Barcelona», excepto el último citado, más difícil de encasillar.

⁵²⁹ En homenaje del centenario del nacimiento (1895-1995) de Joaquín Xirau (1895-1946), realizado el martes 22 de agosto de 1995, en el Ateneo Español de México y organizado por el Ateneo y familia Xirau. «Joaquín Xirau: la filosofía de la plenitud.», en *Estudios. Filosofía-historia-letras*. (otoño 1995). <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras>

⁵³⁰ Así lo piensa Javier Muguerza, que dice que si no hubiera sido por el quehacer filosófico de los discípulos de Ortega, principalmente por Gaos, tras la Guerra Civil española, la figura de Ortega en Latinoamérica con el paso del tiempo se hubiese, si no borrado del todo, sí desdibujado profundamente. Cf. J. Muguerza, «Ortega en Latinoamérica. El legado filosófico de José Gaos», en A. Sánchez Cuervo, F. Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Biblioteca Nueva, CSIC, Madrid, 2010, pp. 56-81.

Maestro este que, como vio certeramente Machado, representa en el panorama filosófico español «un gesto nuevo», un «gesto meditativo»⁵³¹ que viene a inaugurar un nuevo modo de filosofar. Tal gesto reside –en palabras de Pedro Cerezo– en la creación de un modo nuevo de «contemplar comprendiendo, esto es, captando un sentido y apropiándose vitalmente de él», donde «sentido» significa aquí «la dirección pragmática desplegada por y para la vida»⁵³².

De ahí que, a continuación, tengamos que detenernos para realizar un ejercicio de comprensión intelectual que va a consistir en tratar de aprehender el significado legado por la filosofía de Ortega, que se trueca para toda una generación de intelectuales en ineludible punto de referencia. Sobre todo, para aquellos miembros que suelen agruparse en la llamada Escuela de Madrid, pero también para aquellos otros que, a través de su filosofía, integraron en la suya propia la esencia de aquel gesto meditativo, transfiriéndolo a otros lugares, como en nuestro caso hizo Joaquín Xirau en Barcelona.

De ahí que hayamos estructurado este capítulo en dos secciones bien diferenciadas; por una parte, la dedicada a estudiar la «Escuela de Madrid» bajo el foco de la inconmensurable figura de José Ortega y Gasset, como una vocación de amor intelectual que dará a luz una nueva forma de hacer metafísica a partir de una razón *vital* e *histórica* que viene a reformar la razón moderna. Y, por otra parte, consagramos la segunda sección a examinar la presunta existencia de una «Escuela de Barcelona», esta vez bajo el liderazgo de la no menos inconmensurable figura filosófica de Joaquín Xirau. Aquí tendremos que definir el alcance de las influencias teóricas de la filosofía catalana antes y después del exilio republicano. Esto es, indagar si puede o no hablarse de la escuela de Barcelona en el mismo sentido que de la de Madrid y cómo el magisterio filosófico y pedagógico de Joaquín Xirau continúa tras ser truncado por la Guerra Civil en su exilio mexicano.

⁵³¹ A. Machado, *Obras. Poesía y Prosa*, cit. en P. Cerezo, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, p. 78.

⁵³² P. Cerezo, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, o.cit., p. 78. Cf. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, v. I, o.c., p. 311 y ss. El meditador se comporta, al modo socrático, como un partero de la «cosa» y también del «yo». Entendiéndose así la meditación como una tarea conjunta de salvación de la «cosa» y del «yo». Al salvar su circunstancia, se salva también el yo.

1. La Escuela de Madrid en torno a la figura inconmensurable de José Ortega y Gasset

Fue Julián Marías quien usó por primera vez la expresión «Escuela de Madrid»⁵³³ para designar la influencia de José Ortega y Gasset y su pensamiento en un amplio grupo de pensadores. Intelectuales cuyas doctrinas filosóficas en muchos casos fueron distintas a las propuestas por Ortega, si bien adoptaron como punto de partida su pensamiento o, de un modo u otro, tomaron contacto con dicho pensamiento. En todo caso, se incluye bajo esta expresión a todos aquellos que han participado en el movimiento de renovación filosófica impulsado por Ortega. Pero antes de entrar a desarrollar en qué consiste dicha renovación, presentemos algunas de las convicciones compartidas por la mayor parte de los integrantes de dicha Escuela; cuyo sentido, evidentemente, se encuentra muy lejos de la acepción escolástica del término.

En primer lugar, frente al supuesto «ser parmenídico» se implanta el primado de la existencia, donde la «atención reflexiva» del gesto meditativo inaugurado por Ortega se centra en el hombre y en lo que se juega su destino. Pierden así progresivamente su carácter de ciencias filosóficas fundamentales la ontología, la teología y la gnoseología, a favor de una antropología filosófica que considera como objeto de estudio al hombre concreto, situado en un tiempo y espacio concretos, con actitud solidaria en la convivencia con todos los demás. En segundo lugar, se trata de una filosofía escrita y sentida en castellano, «troquelando la lengua española hasta hacerla apta y plena para el ejercicio de la filosofía»⁵³⁴. En tercer lugar, se pretende llevar a cabo una auténtica empresa cultural para incorporar la cultura de España al nivel de Europa o, dicho de otra forma, se aspira a re-incorporar el pensamiento español a la universalidad de la cultura, cuya vía no va a ser otra que la filosofía –y en no pocas ocasiones bajo la forma de la literatura. Lo que a su vez, vendría a ser una legitimación de la misma Historia de la Filosofía española. Por último, se trata de una filosofía hecha desde la vida y para la vida para tratar de alumbrar una forma de vida humana más alta y plenaria, y por lo mismo, le reclama des-vivirse, en el doble sentido de la expresión: para dejar de vivir de modo superficial y trivial y aprestarse a vivir más de veras y sustantivamente.

⁵³³ J. Marías, *La escuela de Madrid*, Revista de Occidente, Madrid, 1959.

⁵³⁴ P. Cerezo, *Ortega y Gasset. Antología*, Ediciones Península, Barcelona, 1991, p. 7

Pues bien, en arreglo a estas cuatro notas características, es indudable que Ortega creó escuela⁵³⁵ y aunque la expresión «Escuela de Madrid» no se corresponda en rigor con la filosofía de Ortega o el «orteguismo», no obsta a que nosotros aquí hayamos optado por tratar de comprender el pensamiento de dicha escuela a partir de la novedad y originalidad que supone el magisterio del filósofo madrileño, filósofo máximo de la España moderna. Lo que tampoco impide reconocer a otras grandes personalidades filosóficas que hay que situar al lado de la Cátedra de Metafísica de Ortega en la Universidad de Madrid.

Entre ellas hay que hacer mención especial a Manuel García Morente, que ganaría en 1912, el mismo año que Ortega, la Cátedra de Ética. Más tarde hay que destacar a dos de sus alumnos más significativos, Xabier Zubiri y José Gaos, que lograron, respectivamente, la Cátedra de Historia de la filosofía en 1926 y la de Introducción a la filosofía en 1933. Por aquellas fechas, en las que se iniciaba la Segunda República, a María Zambrano, que se incorpora como ayudante de la Cátedra de Zubiri y a Luis Recasens Siches, que un año después, en 1932, obtendría la Cátedra de Filosofía del Derecho. Pocos días antes de la sublevación militar se licenciarían en Filosofía y Letras los que han pasado a denominarse «los siete magníficos»⁵³⁶: Julián Marías, Manuel Mindán, Leopoldo Eugenio Palacios, Emilio Benavent, Francisco Álvarez, Antonio Rodríguez Huescar y Manuel Granell. También podemos citar como miembros de la Escuela de Madrid a Francisco Ayala, Fernando Vela –secretario de la *Revista de Occidente*– y Paulino Garagorri.⁵³⁷ Por lo demás, José Luis Abellán y Tomás Mallo⁵³⁸ incluyen todavía, entre otros pensadores, a José Luis López Aranguren y Pedro Laín Entralgo, pese a que ninguno de ellos tomó parte en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid antes de 1936.

⁵³⁵ Cf. J. Marías, *La Escuela de Madrid. Estudios de Filosofía Española*, Revista de Occidente, Emecé Editores, Buenos Aires, 1959.

⁵³⁶ Luis de Llera, *Filosofía en el exilio: España redescubre América*, Editorial Encuentro, Madrid, 2004, p. 52.

⁵³⁷ A modo de ejemplo, citamos algunas de las obras más representativas de estos autores que muestran la admiración por su maestro Ortega: J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, 1960; P. Garagorri, *Ortega. Una reforma de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1958; M. Granell, *Ortega y su filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1960; A. Rodríguez Huescar, *Semblanza de Ortega*, Anthropos, Barcelona, 1994; F. Vela, *Ortega y los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid, 1961; Francisco Álvarez, *El pensamiento de Ortega y Gasset*, Costa Rica, San José-Costa Rica, 1981.

⁵³⁸ *La escuela de Madrid*, Asamblea de Madrid, Madrid, 1991.

1.1. La filosofía de Ortega, una vocación de amor intelectual

Si hay algo que de entrada sorprende al acercarse a la filosofía de Ortega es el sentido neto de su vocación intelectual. Como ha señalado Marichal con acierto, su afán de comprensión no tiene límite⁵³⁹; podía hablar de las realidades más dispares con igual seguridad de juicio e igual brillantez de expresión. A partir de ahí todo su problema vital e intelectual no puede entenderse sino alrededor del problema de España y su afán de volver a conectar la cultura española con las corrientes fundamentales del espíritu de la modernidad, corrigiendo algunos de los itinerarios torcidamente recorridos por la Modernidad. La propia confesión de su vocación viene a confirmarlo:

Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio a España. Y esto es una verdad incommovible, aunque objetivamente resultase que yo no había servido para nada.⁵⁴⁰

Ortega, pues, no tuvo otra forma de realizar su vocación intelectual que resolviéndose a ser filósofo *in partibus infidelium*, con una clara pretensión de remediar la situación española de indigencia intelectual. Bajo esta premisa, en el curso de 1913-1914⁵⁴¹ se suceden dos hechos cardinales que marcan el rumbo de nuestra filosofía. Por una parte, en 1913, tiene lugar la publicación *Del sentimiento trágico de la vida*, de Miguel de Unamuno; por otra, un año más tarde, como respuesta al pensamiento trágico del bilbaíno, las *Meditaciones del Quijote*, de Ortega, y su conferencia «Vieja y nueva política». Ambos textos orteguianos tienen un carácter programático⁵⁴²: si en el primero nos indica Ortega el estilo de su filosofía «como ciencia general del amor», como ensayos de «amor intelectual» –*salvaciones* las llamará

⁵³⁹ J. Marichal, *La voluntad de estilo*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 216.

⁵⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *Obras completas.*, v. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1964, pp. 350-351.

⁵⁴¹ No por casualidad escribe Pedro Cerezo: «en 1914 tuvo lugar en la vida cultural hispánica un acontecimiento de excepcional magnitud: la aparición de un pensador con leyenda propia, y, con ello, el nacimiento de una nueva generación». P. Cerezo, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, o.cit., p. 71.

⁵⁴² Cf. P. Cerezo, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, o.c., p. 72. Cerezo nos dice, más adelante, que *Meditaciones del Quijote* «significa, antes que un programa, la invención de un estilo, y en consecuencia, el inicio de un nuevo camino de pensamiento.» (Ibid., p. 73).

él– dirigidos a recuperar el sentido de lo que acontece y poner las cosas, los asuntos de la vida, a su verdadera luz; en el segundo, nos indica su forma de entender la política como «reforma de las cabezas y los corazones, esto es, como «pedagogía social».⁵⁴³

En base a estos dos presupuestos puede resumirse el propósito de toda su empresa intelectual que, lejos de toda improvisación, explicaría la creación de la «Revista de Occidente», con su inmensa labor de traducción y extensión de la cultura a través de la editorial del mismo nombre. Asimismo, de las revistas el «Sol», «España» y la fundación de la «Liga de Educación política» o de la «Asociación al servicio de la República». Órganos todos ellos de expresión para enriquecer la vida cultural de España, a los que hay que sumar su presencia continua en la cátedra, el libro, o la prensa diaria. Luego, si Unamuno –como certeramente escribe Cerezo– representa «el *excitator Hispaniae*, que como un tábano impertinente logra sacudir su modorra de siglos, Ortega es, en cambio, el formador de la nueva España, que quiere cambiar radicalmente las actitudes y hábitos mentales de sus compatriotas»⁵⁴⁴.

Ahora bien, si queremos encontrar el motivo por el que Ortega merece un rango tan excepcional en la renovación intelectual de la cultura española y, también, fuera de ella, en el continente europeo y americano de la época, éste se debe a su filosofía de la *razón vital*.⁵⁴⁵ Pero antes de pasar a desarrollar las ideas matrices de la misma, dedicaremos un breve estudio a seguir analizando la filosofía de Ortega como «ciencia general del amor», expresión con la que aludíamos al subtítulo del presente apartado.

Ciertamente, la filosofía de Ortega es una filosofía para náufragos; España –los españoles– que ha perdido el rumbo en la historia, al apartarse de las corrientes fundamentales del espíritu moderno, vaga como un náufrago sin orientación. En este marco, Ortega y Gasset determina que toda vida humana tiene dos componentes esenciales: el «yo» y la «circunstancia». Es mediante la interacción entre uno y otro como cada cual ha de ir haciendo su propia vida. Y en este ir construyendo cada cual su propia vida no se puede obviar las cuestiones últimas y definitivas de la existencia humana. El vivir humano requiere de un sentido y orientación de la vida, de una idea completa o aproximada del Universo que habita, porque como escribe el propio Ortega:

⁵⁴³ J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 41.

⁵⁴⁴ P. Cerezo, *Ortega y Gasset. Antología*, o.cit., p. 9.

⁵⁴⁵ Véase el capítulo segundo del presente trabajo.

Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer? (...). El Norte y el Sur nos orientan, sin necesidad de ser ciudades asequibles, para las cuales quepa tomar un billete de ferrocarril.⁵⁴⁶

Pero ¿es la filosofía la disciplina que ha de ofrecer al hombre tales pretensiones? Ya en 1924, Ortega, en su estudio «El origen deportivo del Estado», entiende que la ciencia experimental es insuficiente para realizar la vida, y tras enunciar los caracteres de la ciencia, escribe: «la ciencia experimental es solo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre»⁵⁴⁷. Vivir es actuar en y sobre el mundo, bracear con la circunstancia a la manera de un naufrago que bracea con las olas:

Precisamente porque nuestra vida es eso, de modo irrecusable –necesidad de sostenernos en un medio que nos es ajeno, desconocido–, no tenemos más remedio que interpretar nuestra situación, tratar de averiguar qué es ese mundo en que braceamos naufragos y cuál es su relación con nosotros. (...), esto es filosofía.⁵⁴⁸

De ahí que, el gesto meditativo –al que se refería el poeta– que inaugura Ortega sea tanto atención reflexiva a lo inmediato como a lo esencial, respecto a todo lo que concierne a lo humano y su destino. Puesto que el hombre no puede vivir sin interpretar su situación, sin filosofar, sin afán de poner claridad sobre la realidad en la que acontece su humano vivir. El hombre, pues, necesita saber a qué atenerse, saber qué hacer, porque la vida humana es una constante interdependencia entre el «yo» y la «circunstancia», no elegida, sino dada con la vida misma.

Luego, de estas premisas antecedentes se desprenden varias consecuencias, a saber: de un lado, se debe postular en el hombre un afán de claridad, de estar en claro sobre el Universo⁵⁴⁹; de otro lado, se ha de afirmar su carácter menesteroso, problemático y dramático de la vida, que consiste en no encontrar por

⁵⁴⁶ J. Ortega y Gasset, “El origen deportivo del Estado”, en *Obras Completas*, v. II, Revista de Occidente, Madrid 1966⁶, p. 608.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 607.

⁵⁴⁸ J. Ortega y Gasset, “En el centenario de una Universidad” (1932), en *Obras Completas*, v. V, o.cit., p. 470.

⁵⁴⁹ J. Ortega y Gasset, *La idea del principio de Leibniz* (1947), en *Obras Completas*, v. VIII, o.cit., p. 268.

ninguna parte la claridad que el hombre anhela. Por consiguiente, si el hombre «es el ser abierto por excelencia» que carece de cualquier tipo de programa instintivo para su vida, entonces ¿será la filosofía a la que le corresponda ayudar a este ser afectado por tal déficit ontológico, esto es, por la indigencia de necesitar de lo otro de sí para poder vivir? Dicho de otro modo, ¿será la filosofía la que suministre esa claridad que el hombre necesita para poder vivir? ¿Y cuál filosofía? ¿Cualquier filosofía? ¿Aportan todas las mismas claridades?

Ya en sus *Meditaciones del Quijote*, encontramos germinalmente el programa en que Ortega va a basar su propuesta raciovitalista, como una filosofía que ha de ser la obra por antonomasia del amor: «considero –escribe Ortega– que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión»⁵⁵⁰. Esto implica que la renovación filosófica de Ortega se asienta en la dialéctica de tres verbos –vivir, filosofar y amar– que pivotan sobre un eje que los mantiene intrínsecamente unidos, interpretándose *perijoréticamente*. Vivir porque «es un verbo, a la par, transitivo y reflexivo: vivirse a sí mismo en tanto en cuanto vivimos las cosas»⁵⁵¹ y, por tanto, no se puede tratar la vida humana de forma objetiva, tal y como lo haríamos con cualquier otra cosa que tuviéramos delante, como ocurre en la ciencia. Filosofar, porque frente a la ciencia que procede por explicación, la filosofía lo hace por «implicación» o «complicación». En consecuencia, si amar –como ya viera Platón– tiene que ver con el ímpetu de trascendimiento y perfección, esta implicación en la faena humana de interpretar lo que acontece y vive cada cual se transmuta en posibilidad para insertar cada fragmento de sentido en su contexto global, completándolo luego en una visión integral.⁵⁵² «De este modo –escribe Ortega– va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial».⁵⁵³

Como se ha encargado de mostrar Pedro Cerezo, el amor juega un papel fundamental en la filosofía de Ortega, hasta el punto de alcanzar una significación como «*amor intellectualis*», que solo aparentemente –puesto que el sentido es muy otro– parece resucitar la fórmula spinoziana «*amor Dei intellectualis*», donde el término «amor» pasaría a denotar la disposición y apertura a lo otro de sí, la dilatación hacia la

⁵⁵⁰ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, v. I, o.cit., p. 316.

⁵⁵¹ J. Ortega y Gasset, *El espectador-VIII*, en *Obras Completas*, v. II, o.cit., p. 667.

⁵⁵² Cf. P. Cerezo, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, o.cit., p. 83.

⁵⁵³ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, v. I, o.cit., p. 313.

cosa misma.⁵⁵⁴ De tal manera que nos encontramos en Ortega ante una filosofía que, bajo el influjo, en este sentido, de Platón y Spinoza, se abre a un tras-mundo que, en última instancia, «no es un sobremundo ideal, sino la forma integral de este mundo»⁵⁵⁵.

Es decir, una filosofía que, respondiendo al modo muy español de ver las cosas, bajo la sensibilidad por lo elemental y lo concreto y la atención preferente por lo circundante, se ocupa y preocupa de las cosas, pero no ya de las cosas o asuntos allende de la trascendencia, sino de las que están en nuestro próximo derredor.⁵⁵⁶ Por tanto, serán las cosas sencillas del mundo de la vida las que de forma más inmediata nos conciernen y concitan de veras, en aras de nuestro destino y felicidad. Son éstas, pues, las que han de pasar a un primer plano, las que –en palabras de Ortega– han de ser santificadas y amadas.⁵⁵⁷

Luego, no debe resultar disparatado pensar, según este nuevo filosofar inaugurado por Ortega y Gasset con su metafísica de la razón vital, que la realidad está fundada en el amor. Es a lo que parece apuntar Ortega con su recurrente metáfora de los *dii consentes* en sus *Meditaciones: lo real* no es ni lo que pone el sujeto –contra el idealismo– ni lo que pone el objeto –contra el realismo–, sino la unión indisoluble, la unidad, que presentan ambos. Una unidad que se manifiesta, aún más si cabe, en el amor con su teoría del «punto de vista», según la cual cada perspectiva alcanza únicamente su plena coherencia en el ligamen y la compenetración con el resto de ellas. El amor, entonces, no sería sino el mediador que hace que cada perspectiva necesite de la otra, de modo que cada perspectiva, lejos de ser una deformación de la realidad o una vuelta al relativismo, sea su complementariedad. De esta suerte el amor deviene en Ortega en un divino arquitecto que bajó al mundo para ir ligando perspectiva a perspectiva a fin de que todo el universo viviera en conexión.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ Cf. P. Cerezo, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, o.cit., p. 80.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁵⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, v. I, o.cit., p. 319.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 312.

⁵⁵⁸ Cf. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, v. III, o.cit., p. 67; asimismo, cf. *Ibidem.*, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, v. I, o.cit., p. 313.

1. 2. La metafísica orteguiana de la «razón vital» como reforma de la razón moderna

Pese a que el programa del raciovitalismo se encuentra ya, germinalmente, en sus *Meditaciones*, no hemos de pensar que la razón vital nació en Ortega, como Atenea de la cabeza de Zeus, plena e intacta y lista para la guerra. Más bien, Ortega la fue madurando y perfilando lenta y progresivamente a través de varias etapas como una alternativa superadora del racionalismo matemático de la modernidad y, por tanto, de forma proporcional al esfuerzo por ahondar en la crisis de la razón moderna que había sido inaugurada por la posición idealista de Descartes.

No olvidemos que la vocación intelectual de Ortega nació bajo un apremio de objetividad que le llevó a buscarla por diferentes recovecos filosóficos, como testimonian las siguientes etapas: en primer lugar, en confrontación con su paso por el neokantismo, de tan fuerte inspiración idealista, y del que se alejará en edad temprana tras su experiencia con la fenomenología a partir de 1914. Tentativa esta que no tardó mucho tiempo en abandonar por su dependencia del principio idealista de la auto-conciencia. Más tarde, desde una posición más vitalista, bajo la influencia del vitalismo de Nietzsche, vía Simmel, alcanzará finalmente, en torno a 1929, en confrontación esta vez con Dilthey y Heidegger, su acuñación ontológica en el historicismo.⁵⁵⁹

De acuerdo a estas experiencias de búsqueda, hemos de pararnos en el planteamiento radical que a partir de este momento realiza Ortega: «al preguntarnos – escribe Ortega– qué son los grandes problemas tradicionales de la Filosofía en su raíz, descubrimos que siempre han sido planteados en un aspecto ya secundario, derivado y no primitivo, espigados ya y no en su hipogea radicación»⁵⁶⁰. En consecuencia, Ortega propone, de un lado, cambiar el lema husserliano de «¡a las cosas mismas!» por el suyo «¡Salvémonos en las cosas!»; y de otro, «en vez de despegar de la conciencia, como se ha hecho desde Descartes»⁵⁶¹, se deberá arrancar desde la realidad radical que para cada cual es su vida y no del sujeto reducido a una *res cogitans*. En este sentido, conviene

⁵⁵⁹ Cf. P. Cerezo, *Ortega y Gasset. Antología*, o.cit., pp. 9-12.

⁵⁶⁰ J. Ortega y Gasset, *La idea del principio de Leibniz* (1947), en *Obras Completas*, v. VIII, o.cit., p. 274.

⁵⁶¹ *Ibid.*, pp. 273-274. Ortega, como no puede ser de otra manera, reconoce el lugar único que representa Descartes dentro de la Historia de la Filosofía, a quien tiene por uno de los más altos hitos filosóficos por haber propuesto a su propio filosofar el giro hacia el sujeto; aunque ciertamente, termine por reducirlo al mundo de la conciencia, al yo, que define como una *res cogitans*.

recordar⁵⁶² el significado que comporta el que la vida de cada cual sea «la realidad radical»:

Significa simplemente que en el acontecimiento vida le es dado a cada cual, como presencia, anuncio o síntoma, toda otra realidad, incluso la que pretenda trascenderla. Es, pues, la raíz de toda otra realidad, y solo por esto es radical.⁵⁶³

Ya, en el artículo publicado en 1924 en *Revista de Occidente*, «Ni vitalismo ni racionalismo», Ortega trata de poner razón a un modelo de racionalidad moderna que se ha fundado en base a una concepción matemática que ha suplantado a la vida y, precisamente, porque la razón es un órgano de la vida, por lo mismo no puede erigirse sobre la vida. «La razón pura no puede suplantar a la vida (...). *Es tan solo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria.*»⁵⁶⁴

De ahí que Ortega trate de colocar, a partir de su nuevo paradigma raciovitalista, a la «pura razón» en el puesto exacto que le corresponde. Corrigiendo así la posición de quienes han creído y siguen creyendo que la razón lo es todo en el hombre. En base a ello se han de entender la cantidad de trabajos en esta dirección; como por ejemplo, «Vitalidad, alma, espíritu» (1925), «Amor en Stendhal» (1926) y «Corazón y cabeza» (1927). Todos estos ensayos responden a su etapa más vitalista en la que sobresale un firme propósito de desmitificar la existencia de algo semejante a una «pura» razón. Por el contrario, reivindica la restitución de una razón como instrumento para la vida, asumiendo así en su propia persona la misión de la filosofía hispánica en la hora actual:

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo [...]. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.*⁵⁶⁵

La «razón vital» tiene que ver con la espontaneidad del vivir humano, y en la que entran en juego muchas dimensiones y funciones; entre las cuales, la razón

⁵⁶² Puede verse el segundo capítulo del presente trabajo en el que se incluye un breve estudio dedicado a analizar la concepción orteguiana de la vida como realidad radical.

⁵⁶³ Ibid., p. 274.

⁵⁶⁴ Ibid.

⁵⁶⁵ J. Ortega y Gasset, «Ni vitalismo ni racionalismo», en *Obras completas*, v. III, o.cit., p. 178.

pura o lógico-matemática tiene las suyas. Sin embargo, como muestra con toda claridad Ortega, dicha razón matemática, al rebasar las fronteras de sus competencias, no solo anuló despóticamente otras racionalidades, sino que aniquiló la misma espontaneidad vital. Lo que vino a tornarse en un hecho grave para la vida del hombre, porque ante las diversas circunstancias que se le presentan a cada momento, se le exige, por su libertad, razonar para saber a qué atenerse y poder elegir y actuar adecuadamente. Y es, justamente, para este tipo de razonar para el que la razón lógico-matemática queda muda. De ahí, por tanto, que Ortega afirme que, si ciertamente se puede vivir sin la «razón pura», «quíerese o no –escribe Ortega–, es imposible prescindir –porque es una y misma cosa con vivir– de la razón vital».⁵⁶⁶

Por consiguiente, si la vida humana es un continuo bracear con la circunstancia, entonces resulta que esa vida humana solo puede ser comprendida mediante una «razón histórica» –la otra cara de la razón vital–, tal y como nos lo hace ver en su *Historia como sistema*: El hombre no es, sino que va siendo esto y lo otro, el ser es en el hombre mero pasar y pasarle, el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia: «¡Extraña naturaleza la de este Yo!»⁵⁶⁷. Lo que, por contraste, también pone en entredicho la creencia de que el hombre tiene un ser permanente, como las cosas, dado de una vez para siempre.⁵⁶⁸

Debido a lo cual podemos concluir que, frente a la razón del racionalismo matemático, apriórica, absolutista y utópica –antihistórica–, la razón vital orteguiana es, por el contrario, circunstancial, perspectivística e histórica. Y, por tanto, opuesta a la razón dominante de la tradición moderna. Igualmente, la razón circunstancial orteguiana –como hemos tratado de mostrar guiados en todo momento bajo el norte de la mano experta de Pedro Cerezo– no se dirige al sobremundo platónico de las ideas puras, más bien se inserta en el mundo real de las cosas y las personas a través de su realidad más próxima y efectiva, la circunstancia. A la que, según el planteamiento de Ortega, hay que «salvar» o lo que es lo mismo, encontrarle una significación para saber el modo de habérselas con ella e integrarla reflexivamente en el «mundo de la vida».

Ergo la razón circunstancial y perspectivística está determinada por el aquí y el ahora, por su puesto en la realidad. De modo que, a diferencia de la razón pura,

⁵⁶⁶ J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, v. V, o.cit., p. 66 y 67.

⁵⁶⁷ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, en *Obras completas*, v. IV, o.cit., p. 36.

⁵⁶⁸ Cf. M. Zambrano, *Escritos sobre Ortega*, Editorial Trotta, Madrid, 2011, p. 116.

se atiene a lo que desde tal o cual perspectiva se deja ver o mostrar, renunciando, además, por lo mismo, a una comprensión racionalista *sub specie aeterni*, más propia de la razón dominante en la tradición moderna, omnímodamente objetivadora.

Finalmente, reconocer la perspectiva como el inédito lugar histórico del ser no supone –como precisa Ortega en *El tema de nuestro tiempo*– una recaída en el relativismo, sino, más bien, reconocer la otra cara de la razón vital, la razón histórica. Luego la perspectiva es el modo de participar en la verdad y de estar abierto dinámica y personalmente a su revelación. De manera que la integración histórica de las diversas perspectivas, su composición en un sistema dialéctico –pero no una dialéctica de la conciencia sino real, de la vida– representa, frente a la razón totalitaria moderna, el único órgano de lo absoluto a que puede aspirar el hombre.⁵⁶⁹

2. «La Escuela de Barcelona»

De la misma manera que se ha hablado de una «Escuela de Madrid», vinculada a la Facultad de Filosofía de esta ciudad, con la expresión «Escuela de Barcelona» se estaría haciendo referencia al grupo de filósofos vinculados a la Sección de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, en la década de «los veinte» y «los treinta», bajo el magisterio de los dos filósofos más reconocidos durante aquellos años, Jaime Serra Húnter y Joaquín Xirau. También bajo esta expresión se quiere hacer alusión a la tradición filosófica desarrollada en Cataluña y que consistió menos en la adhesión a unas ciertas tesis filosóficas que en la participación en un cierto espíritu o modo de filosofar; pese a la opinión contraria de algún estudioso que negaría su existencia⁵⁷⁰.

En cualquier caso, la labor desempeñada por la mayoría de los miembros que la componen, tanto dentro como fuera del ámbito universitario –como es el caso, entre otros, de Ramón Turró y Eugenio d’Ors⁵⁷¹–, contribuyó a que la filosofía y cultura catalanas salieran del ostracismo cultural en el que habían desembocado

⁵⁶⁹ P. Cerezo, *Ortega y Gasset. Antología*, o.cit., pp. 11-14.

⁵⁷⁰ Cf. Antoni Mora, «La filosofía catalana a l’exili. Notes per a un estudi», en *Revista Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, [S.l.], v. 10, p. 17-28, oct. 1984. ISSN 2014-881X. Disponible a: <<https://revistes.uab.cat/enrahonar/article/view/v10-mora>>. Fecha de acceso: 27 Sep. 2019.

⁵⁷¹ Cf. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, v. V/II, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, p. 146.

algunas formas de expresión del pensamiento en lengua catalana y reivindicar así su puesto dentro del ámbito de la filosofía internacional.

El origen de la expresión se lo debemos a José Gaos, que en su estudio sobre «Los “transterrados” españoles de la filosofía en México»⁵⁷², la da a conocer al utilizarla en contraposición a la «Escuela de Madrid». Ahora bien, ¿podemos hablar en el mismo sentido de «escuela» en el caso de la de Barcelona que en la de Madrid? Si atendemos a las tesis que Eduardo Nicol expone en la segunda parte de *El problema de la Filosofía Hispánica*⁵⁷³, todo parece indicar que no:

Ya sé que no hay una escuela de Barcelona (me refiero a una escuela filosófica). Sin embargo, se habla de esta escuela, se ha escrito sobre ella y sobre sus componentes. También se habla de la escuela de Madrid. No es necesario examinar ahora el fundamento de esta última denominación. Baste saber que con ella no se designa el conjunto de los filósofos que hayan profesado en Madrid, sino el grupo de aquellos que, formados por Ortega en esa universidad, siguen sus orientaciones ideológicas. La escuela de Madrid quedaría, pues, delimitada por el pensamiento de su maestro, por el número preciso de los discípulos de éste y por las fechas en que su enseñanza comenzó y su influencia ha venido difundándose. No es posible aplicar a la supuesta escuela de Barcelona ninguna de estas tres formas de delimitación. La escuela no tiene maestro; no puede fijarse, por tanto, una fecha precisa de constitución; y no habiendo unidad de doctrina, no se puede tampoco, según este criterio, determinar quiénes pertenecen a ella y quiénes no. A pesar de todo, algo tiene que haber ahí. Porque no sería posible, ni con escaso fundamento, hablar siquiera de tal escuela filosófica si no hubiese un *algo* de qué asirse.⁵⁷⁴

Según lo anterior, los elementos que determinarían la existencia de una escuela serían los siguientes: un maestro, una fecha de constitución y unos seguidores o pertenecientes a ella. Cosa que, en opinión de Nicol, no se da en la «Escuela de Barcelona». No obstante, tal y como reconoce el filósofo catalán, existe un «algo» que prospera a partir de una «variedad de doctrinas» en una «comunidad de estilo vital», de «afinidades»⁵⁷⁵ y que, de un lado, tiene que ver con «cualidades de tono

⁵⁷² En *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954) .Tomamos prestada esta referencia de J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, v. V/II, o.cit., p. 147.

⁵⁷³ Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 169-207.

⁵⁷⁴ E. Nicol, «La Escuela de Barcelona», en *El problema de la filosofía hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 171.

⁵⁷⁵ E. Nicol, «La Escuela de Barcelona», en o.cit., p. 206.

y estilo» y, de otro, con «ciertos modos de ver las cosas», de estar en el mundo y enfrentarse a él.⁵⁷⁶

Por su parte, José Ferrater Mora localiza ese «algo» en el hecho de formar parte –como indicábamos al principio– de un mismo espíritu o modo de filosofar caracterizado por cuatro rasgos: sentido de la realidad e igual oposición a la reducción de la filosofía a mera teoría abstracta y al verbalismo; cierta inclinación por el sentido común (en un sentido muy amplio); la desconfianza por la mera brillantez en filosofía y el sentido de la continuidad histórica.⁵⁷⁷

Dentro de estas cuestiones preliminares y tomando como referente a José Luis López Aranguren como uno de los primeros, si no el primero, en indicar⁵⁷⁸ el interés por el estudio de la filosofía catalana del exilio republicano, debemos ocuparnos a continuación de esclarecer algunas de las posibles influencias teóricas –endógenas y exógenas– recibidas por el grupo de pensadores que integran dicha filosofía. Lo que nos servirá, a su vez, como el antecedente más inmediato a lo que será el centro de la investigación del presente trabajo, a saber: la obra y el pensamiento de Joaquín Xirau, como uno de los más prestigiosos pensadores de la Escuela de Barcelona. Asimismo, trataremos de aproximarnos a ciertas notas de carácter general que puedan ayudar a definir el pensamiento doctrinal de la mencionada tradición. De ahí que para ordenar los datos convenga primero servirnos de un esquema cronológico compuesto por cuatro periodos generacionales, que responden a distintos momentos íntimamente imbricados entre sí y que se despliegan en una unidad de continuidad histórica en la constitución del antedicho *pathos* catalán.

El primer periodo corresponde al intervalo de tiempo que comprende el movimiento cultural de la *Reinaxença* catalana, cuyo inicio podemos fijar a partir del restablecimiento de la Universidad de Barcelona en 1842 –tras su exilio en Cervera–, hasta la creación de la Facultad de Filosofía y Letras en dicha Universidad, en 1910. Durante este espacio de tiempo el protagonismo filosófico corre a cargo de tres nombres: Jaime Balmes (1810-1848), Martín d’Eixala (1807-1857) y Llorens i Barba (1820-1872), quienes inician un tímido gesto de reflexión filosófica, empero a partir del

⁵⁷⁶ Ibid., p. 172.

⁵⁷⁷ J. Ferrater Mora, «Escuela de Barcelona», en *Diccionario de Filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1988, p. 289.

⁵⁷⁸ Véase el artículo ya citado, J. L. López Aranguren, «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 38 (1953): 123-157.

cual puede empezar a hablarse, también, de una *Reinaxença* catalana en cuanto a la Filosofía se refiere.

Pese a que ha habido intentos de poner en valor el lugar principal de las figuras de este periodo, como, por ejemplo, ocurre con la de Jaime Balmes, de quien Alan Guy⁵⁷⁹ piensa que puede considerársele el mejor filósofo del siglo XIX. Y Eduardo Nicol, por su parte, confiesa que, si bien su generación no estudió su filosofía, nunca se les hubiese ocurrido la idea de que Balmes fuera un extraño, «no fuera – escribe– uno “de los nuestros”, pese a no haber sido profesor en la universidad»⁵⁸⁰. Es decir, no formara parte de esa *koinonía*, de ese ambiente indefinido que hoy llamaríamos la escuela de Barcelona.⁵⁸¹ Sin embargo, hay que decir que no fue hasta bien entrado el primer tercio del siglo XX, con la llegada de Joaquín Xirau a la Universidad de Barcelona, cuando se produzca realmente la superación de un mal endémico que, por aquel entonces, afectaba por igual a la Filosofía en España: la desvinculación entre universidad y filosofía⁵⁸², la práctica inexistencia de una comunidad filosófica y el escaso conocimiento de los filósofos coetáneos europeos, así como del propio pasado filosófico.

Es este el periodo de tiempo correspondiente a una segunda generación de pensadores en la que hay que incluir, además de a Joaquín Xirau, a quien fuera su maestro catalán, Jaime Serra Hünter, catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona desde el curso 1913-1914. Un curso revelador de la novedad filosófica que comenzaba a inaugurarse en España. No obstante, la Facultad de Filosofía de Barcelona solo logró cierta vitalidad a partir de la Reforma universitaria, que, en general, fue pilotada y liderada por dicha Facultad bajo el decanato de Joaquín Xirau.

Fue el propio Xirau el que, desde otros ámbitos ajenos a la Universidad –Instituto Psicotécnico o la *Revista de Psicología y Pedagogía*⁵⁸³– impulsaba este sentido de comunión de pensamiento, al igual que daba a conocer las corrientes filosóficas de Europa vigentes en aquellos momentos. Esta labor

⁵⁷⁹ Cf. *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1966, p. 97. Alan Guy es un hispanista francés casado con Reine Guy, autora de la tesis doctoral sobre Joaquín Xirau, *Axiologie et métaphysique selon Joaquín Xirau*, Université de Toulouse, 1976.

⁵⁸⁰ Se refiere a la Universidad de Barcelona que fue trasladada en el siglo XVIII a Cervera por Felipe V y cerrada definitivamente en 1842.

⁵⁸¹ E. Nicol, «Escuela de Barcelona», en o.c., pp. 193-194.

⁵⁸² Quizá por esta circunstancia se explicaría el que Eugenio d'Ors se viera excluido de lo que hubiera sido su lugar natural: la universidad.

⁵⁸³ Reflejo de esta preocupación es también la puesta en marcha del seminario de Pedagogía en 1930 junto a Pi Suñer y Emilio Mira.

desempeñada por Joaquín Xirau, desde la Cátedra y desde fuera de ella, hasta el último mes de la guerra, se vio favorecida por el advenimiento de la Segunda República. Pero tal y como pasó en Madrid, con la guerra y el posterior exilio republicano, el grupo de jóvenes filósofos que, bajo el nombre del «Club Xirau», se reunía con frecuencia en el domicilio del profesor, acabaría dispersándose, poniendo fin así a unos años de formación en un auténtico espíritu filosófico.

Por todo ello, centraremos la atención en la filosofía catalana desde los años treinta, dirigiendo el interés a los dos filósofos más reconocidos de aquellos años, los cuales, luego, se exiliarían a México: Jaime Serra Húnter y Joaquín Xirau. Ambos nacen antes del cambio de siglo y pese a pertenecer a dos generaciones distintas, durante los años veinte y treinta, son profesores del segundo grupo generacional. Los dos –Serra Húnter como rector de Universidad, en la transición de la dictadura a la República y Xirau como de Decano de la Facultad de Filosofía, a partir de 1933– lideran desde dentro la reforma de la Universidad de Barcelona impulsada por la reforma universitaria de la República.

Resumiendo, pues, podemos distinguir un primer grupo generacional en el que, además de éstos, se puede incluir a Luis de Zulueta, José María Capdevila, Emilio Mira o Juan Cuatrecasas; y un segundo grupo, nacidos entre 1900 y 1912, formado por Juan Roura-Parella, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora, Juan David García Bacca que, aunque nacido en Pamplona, se doctoró en Barcelona, Domingo Casanova, José María Calsamiglia y Jordi Maragall⁵⁸⁴. Finalmente, es de justicia citar a un tercer grupo compuesto por los hijos de los filósofos exiliados, entre los que hay que incluir a Ramón Xirau y Manuel Durán, entre otros.

2. 1. Influencias teóricas de la filosofía catalana del exilio republicano

Antes que nada, para definir el alcance de la influencia de la filosofía de Serra Hunter sobre sus inmediatos alumnos, Francisco Mirabent, Joan Crexell, Joaquín Xirau y Juan Roura Parella, hemos de indagar el alcance de la llamada «filosofía del sentido común», de Llorens i Barba, sobre Jaime Serra Húnter, que habría

⁵⁸⁴ Sobre la etapa barcelonesa de Joaquín Xirau han dado testimonio tanto Calsamiglia como Maragall. El primero con «Semblanza de Joaquín Xirau», en *Ínsula*, nº 234 (1966): 5. El segundo en «Record de Joaquim Xirau», en *Convivium*, nº 26 (1968): 115-122; así como en el prólogo de la edición barcelonesa de *Amor y Mundo* (1983).

hecho de mediador entre éste y sus alumnos. No es tanto el detalle del pensamiento que la caracteriza⁵⁸⁵ lo que aquí nos interesa como la causa general que la estimula.

Ante todo, se trata de una filosofía idealista compatible con un realismo de carácter práctico que se ocupa de responder al problema epistemológico planteado por Hume, Berkley y, en general, por el escepticismo. De acuerdo con esto, Serra Húnter advierte a sus alumnos del peligro del relativismo, que es para él la consecuencia de reducir el problema de la certeza a la verdad «psicologista» o a la verdad «positivista». Verdades estas con las que culmina el pensamiento filosófico finisecular.

Como puede intuirse esta interpretación del sentido común se aleja de la acepción popular de «sentido común»⁵⁸⁶; más bien tiene que ver con una clara tendencia epistemológica que supone varias vías de exploración alternativas muy frecuentes en aquellos años, a fin de deshacerse del sortilegio relativista. Por ello no es casualidad que tres de los alumnos de Serra Húnter exploren dos caminos bien diferentes. Por un lado, Juan Crexells orientará su tesis doctoral hacia la lógica moderna y la epistemología realista, a partir de la teoría de las proposiciones de Bolzano y de la lógica matemática de Frege y Russell, como el ámbito de las verdades absolutas. Por otro, Joaquín Xirau y Juan Roura Parella se adentrarán hacia la metafísica de los valores –vía Scheler y la fenomenología– y la pedagogía especulativa, a través de Dilthey y Spranger. En Xirau encontramos las inferencias a tal relativismo de la verdad en sus escritos de juventud.

En ellos podemos descubrir la alargada sombra del maestro Serra Húnter en forma de diagnóstico sobre el malestar que padecen la sociedad y cultura modernas. A saber, una crisis de valores que asoma en la filosofía alrededor del problema de la verdad, ya que la antigua idea de verdad como un punto fijo de referencia se ha pulverizado en una serie de relativismos subjetivistas, ante los que todas las acciones se justifican. En consecuencia, maestro y alumno, muestran también su afinidad de criterio en la firme convicción del «carácter salvífico» de la filosofía y de la cultura como respuesta de solución a la profunda crisis de relativismo y escepticismo que se extiende a todos los ámbitos de la acción humana.

⁵⁸⁵ Sus mayores representantes son Thomas Reid –a quien se le reconoce ser el iniciador de la misma–, James Beattie y Dugald Stewart. (Cf. J.F. Mora, «Escuela Escocesa», en *Diccionario de Filosofía*, o.cit., pp. 976-977).

⁵⁸⁶ Cf. Ed. Nicol, «Escuela de Barcelona», en o.cit., p. 200; J.F. Mora, «Thomas Reid», en *Diccionario de Filosofía*, o.cit., p. 2819.

Más allá de la crítica al relativismo y su intento de superación, Conrad Vilanou destaca otros aspectos concretos de la filosofía de Serra que dejan su huella sobre la de Xirau: la armonía y la unidad del pensar, el fortalecimiento de la conciencia moral, la lucha por la justicia social, la importancia de la cultura y, por encima de todo, la búsqueda de una nueva filosofía basada en la idealidad, por la que se llegue al fundamento de una metafísica de tipo espiritual.⁵⁸⁷

Por tanto, en otro orden de influencias hay que destacar la dejada por la filosofía del propio Joaquín Xirau sobre todos y cada uno de sus alumnos, tanto los exiliados como los del interior. Por orden cronológico de fecha de nacimiento podemos citar a Farré i Magre y Eduardo Nicol como los más antiguos; pisándoles los talones Bofill, Casanovas, Maragall, Ferrater Mora, Calsamiglia y Gomá; y ya, más allá de estos, Ramón Xirau. Todos ellos pueden ajustarse en la preocupación fundamental de Xirau por el amor como elemento a priori del pensar. No por azar, la solución atisbada por Xirau en relación al problema de la verdad gravitará en torno al arco sujeto-objeto mediado por un *acto de amor*. Porque –escribe Xirau– «aun en la abstracción más pura hay un acto de amor. Mediante él su “objetividad” se incorpora a la subjetividad y se hace mía. El arco sujeto-objeto es la categoría suprema que hace posible la realidad dinámica del ser y del valor»⁵⁸⁸.

Perfectamente sintetizada su teoría del conocimiento, es inevitable no detectar ciertas resonancias con la teoría perspectivística de su, igualmente, maestro madrileño Ortega. Al unísono con él, Joaquín Xirau piensa que la percepción subjetiva del mundo no es un absoluto, sino una experiencia dinámica y en constante evolución. A diferencia del relativismo subjetivista que concibe el mundo y a la conciencia como resultado de realidades estáticas, estables y rígidas, Joaquín Xirau piensa todo lo contrario: Cambian las cosas y el conocimiento.⁵⁸⁹ De ahí que desde tal postura filosófica no pueda verse la realidad tal y como justamente se muestra. Luego el reduccionismo intelectualista no sería otra cosa para Joaquín Xirau que un subterfugio relativista que se explica como la consecuencia de suprimir de la realidad el mundo del «valor»; empobreciendo con ello la experiencia plenaria del hombre, a la que está llamado.

⁵⁸⁷ Cf. C. Vilanou, *Quaderns del Mercadal*, (1), Girona, 2001, p. 10.

⁵⁸⁸ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 242.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 305.

Por todo ello, la respuesta de Xirau tiene que ver con la innovación de una filosofía que recobre la experiencia plenaria de la vida⁵⁹⁰, de un mundo vivo, activo, que habla al hombre y nunca ha dejado de hablarle, aunque ciertas filosofías equivocadas, aminorando el mundo de la vida, hayan querido apagar su voz.

Por lo tanto, en Joaquín Xirau, como figura puente entre la Escuela de Madrid y la de Barcelona, coexisten tanto la tradición catalana como la castellana, en virtud de lo cual, se hace eco del sentido vital de la filosofía de Ortega como del sentido espiritual de la de su maestro Serra Hünter. Este último, en aras de superar el idealismo y salvar el aislamiento de la conciencia para poner en contacto directo el mundo de la vida con el sujeto que conoce, dejó también patente su influencia a través de su otro discípulo Francisco Mirabent, al alentarle a la revitalización de la razón: «una especie de razón vital de mayor potencia iluminadora y de mayor eficacia que la razón para explicar muchas de las cosas que se escapan a la ciencia de los hombres».⁵⁹¹

Como sabemos, Joaquín Xirau encontró esta potencia iluminadora de la razón en el «amor», entendido este no como un sentimiento pasional o irracional o como un acto arbitrario y derivado de la voluntad, sino más bien –baste decir por ahora– como una capacidad cognitiva del sujeto que le permite iluminar y esclarecer su visión sobre el cosmos y la vida. No por casualidad hará suyo el lema de Ramón Llull: «el amor ha sido creado para pensar»⁵⁹². Puesto que si «el amor se limita a descubrir los valores, no los promueve ni los crea»⁵⁹³, el hombre, en relación con eso, no es el artífice del sentido, sino, en todo caso, el receptor y destinatario del mismo históricamente, gracias a la «conciencia amorosa» a la que y por la cual se revela el sentido que pueda haber en el cosmos, en la vida y en la Historia. En base al papel asignado al amor como potencia iluminadora de la razón, Xirau puede manifestar que la tradición socrático-platónica, que hace del amor el fundamento de la ciencia y la cristiana, de la verdad, vienen a converger por caminos distintos en una relativa armonía.⁵⁹⁴

⁵⁹⁰ Ibid., p. 304.

⁵⁹¹ F. Mirabent, cit. por J. L. Abellán, en *Historia crítica del pensamiento español*, v. IV, o.cit., p. 349.

⁵⁹² J. Xirau, *O.C.*, I, p. 245.

⁵⁹³ Ibid., p. 222.

⁵⁹⁴ En el diálogo del *Fedro* de Platón, relacionado directamente con *El banquete*, el amor aparece en solidaridad orgánica con la retórica. Teniendo en cuenta que la retórica es el arte indisolublemente unido a la verdad, se puede concluir que ni uno ni otra pueden ir por separado, pues hay un nexo profundo que une a ambos: la Verdad (Cf. A. Rodríguez Huéscar, *Del amor platónico a la verdad*, Ediciones Puerta del Sol, Madrid, 1957, pp. 22-23). Desde este punto de vista, la afirmación cristiana de que Cristo es la Verdad adquiere una característica singular: Cristo es ciertamente la «verdad en sí», pero no precisamente a causa de su humanidad. El propio Orígenes viene a afirmar que nadie sería tan ingenuo que piense que la esencia de la verdad no existía antes de su manifestación en Cristo (Cels VIII, 12). Esto no quiere decir que Orígenes rechace la humanidad de Cristo, pero ciertamente, con respecto a la verdad, está en una

Para Joaquín Xirau, pues, la conciencia humana no se reduce a la actividad intelectual, sino que, al lado de ella se despliegan toda una serie de actividades sentimentales y apetitivas⁵⁹⁵. De esta manera, supo rescatar, aunque superándola, otra de las constantes mentales de la tradición catalana como es la cuestión de la afectividad y los sentimientos humanos, tal y como pone de manifiesto José Luis Abellán: «El tema de la afectividad y de los sentimientos humanos –nos dice refiriéndose a Martí d’Eixala– le preocupó también mucho (...), tan afín por otro lado, con Llull, Vives y Xirau.»⁵⁹⁶ Por su parte, Joan Roura Parella⁵⁹⁷ rubrica cómo el tema de la afectividad humana ha merecido siempre la atención por parte de los filósofos catalanes a lo largo de los siglos, desde Llull a Vives hasta Jaime Bofill y Xirau.

Todo esto no hace sino poner en valor una idea unitaria, integral y armónica de las facultades del ser humano que comparten la filosofía catalana y castellana, y que puede conformarse –definiéndolo– al humanismo hispánico, cuya clave hermenéutica fundamental para Xirau –como bien ha sabido ver Sánchez Cuervo– es el «organicismo»⁵⁹⁸. Del cual encontramos ya un testimonio –si bien extrapolado al ámbito de la búsqueda de la verdad– en el final de la obra de *El criterio* de Balmes y que pasamos a reproducir:

Hay verdades de muchas clases porque hay realidad de muchas clases. Hay también muchos modos de conocer la verdad. No todas las cosas se han de mirar de la misma manera, sino del modo que cada una de ellas se ve mejor. Al hombre le han sido dadas muchas facultades. Ninguna es inútil. Ninguna es intrínsecamente mala. La esterilidad o la malicia les viene de nosotros, que las empleamos mal. Una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en la relación con todas las facultades del hombre. (...). Cuando el hombre deja sin acción alguna de sus facultades, es un instrumento al que le faltan cuerdas; cuando las emplea mal, es un instrumento

relación de participación. Orígenes parece comprender la venida de Cristo de que habla Jn 1, 17 («la verdad vino por Jesucristo») y Jn 14, 16 («Yo soy la verdad») no como el acontecimiento histórico de la encarnación, sino en sentido cosmológico: es la verdad que Dios imprime directamente en el mundo que eternamente crea. La verdad existe, pues, como naturaleza misma del ser. Por eso, todo hombre sabio, en la medida en que participa de la sabiduría, participa de Cristo, que es la Sabiduría (Jn 1, 34). Es decir, la sabiduría no depende del acontecimiento Cristo, sino que más bien éste participa de la Sabiduría. La proposición «Cristo es la verdad» no puede invertirse para decir «la verdad es Cristo», ya que el Cristo histórico parece ser verdad en tanto en cuanto participa de la Verdad: Cristo es la verdad en cuanto *logos* de la creación, no en cuanto Jesús de Nazaret. Cf. Orígenes, *Contra Celso*, BAC, Madrid, 1967, p. 529

⁵⁹⁵ Ibid., p. 166.

⁵⁹⁶ J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, v. IV, o.cit., p. 352.

⁵⁹⁷ J. Roura Parella, *Ramon Martí d’Eixalà i la filosofia catalana del siglo XIX*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1980, p. 375.

⁵⁹⁸ A. Sánchez Cuervo, «Del exilio al arraigo. El organicismo iberoamericano de Joaquín Xirau», en Id. y F. Hermida (eds.), *Pensamiento exiliado español. El legado del 39 y su dimensión iberoamericana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 102-125.

destemplado. La razón es fría, pero ve claro: darle color y no ofuscar su claridad; las pasiones son ciegas, pero dan fuerza (...). El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral; las pasiones, sometidas al entendimiento y la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la imaginación pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza.⁵⁹⁹

Por último, dentro del rumbo que marca la personalidad de Joaquín Xirau a la renovación de la filosofía catalana, no puede pasar inadvertido su pensamiento de inspiración cristiana. Es esta una filosofía que se caracteriza por no ser únicamente una actividad intelectual, sino, ante todo, una actitud vivencial; lo que, quizá, se aprecia, sobre todo, en el campo –tan frecuentemente cultivado por ella– de la Pedagogía. Ya, en el anterior apunte sobre la concepción unitaria del hombre se nos abría la vía para resaltar la que consideramos, sin pretensión de agotar otras posibles, la nota definitoria fundamental de la «Escuela de Barcelona», según el intento que hemos ensayado de aproximarnos a ella a través de la figura de Joaquín Xirau.

Nos referimos al marcado optimismo antropológico que se da cita en el esfuerzo por «vivificar el espíritu» del hombre, a quien hay que entender como el resultado de la confluencia de facultades o disposiciones naturales y espirituales que deben evolucionar con cierta homogeneidad y coherencia. El cual se constituye como un ser humano haciendo el camino hacia su dimensión espiritual. Dicho de otra forma, para Joaquín Xirau el cristianismo –por su idea del amor *ágape*, *cáritas*– supone la existencia de un verdadero *ordo amoris*, de un verdadero camino que conduce hacia el Ser⁶⁰⁰; y es en este horizonte, hacia el que se dirige el destino del hombre, en donde Joaquín Xirau tiene puestas sus esperanzas.

Ahora bien, en esta filosofía de signo indudablemente cristiano cuya propensión va más bien dirigida a los problemas de las ultimidades que a los relativos a los medios, el acceso a la trascendencia tiene un fundamento antropológico:

La conciencia humana, en su unidad, adopta una actitud de respeto ante la unidad del cosmos. Parte infinitesimal de una totalidad, el hombre humilde y bien

⁵⁹⁹ J. Balmes, *El criterio*, BAC, Madrid, 1974, pp. 298-299.

⁶⁰⁰ Cf. Ramón Xirau, «Joaquín Xirau», en AA.VV., *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, o.cit., p. 549

anclado en el ser, ofrece su obra a Dios. Es la religión. La cultura humana que comenzó con un gesto de revolución, se consume con un gesto de respeto y de sumisión.⁶⁰¹

No por casualidad Antonio Machado se refiere a Joaquín Xirau como el autor de «una filosofía cristiana que no pretende enterrar de nuevo a Cristo en Aristóteles».⁶⁰² Pero tampoco su actitud religiosa tendrá nada que ver con el orden religioso del protestantismo, que le parece incurrir en subjetivismo y degenerar en puro sentimentalismo⁶⁰³. Nada con la fe pragmática o utilitarista, porque a su juicio, «creer en Dios por su utilidad no es creer en Dios, sino en la utilidad».⁶⁰⁴ Además, puntualizará sobre «la apuesta» de Pascal que ésta no tendría ningún sentido al margen de un contexto de experiencia mística y sincera⁶⁰⁵. Igualmente, rechaza, por último, el existencialismo heideggeriano, al que acusa de haber diluido al ser en el tiempo, imposibilitando la «religación» de los seres con el ser⁶⁰⁶.

Más bien, el reflejo de su religiosidad se deja traslucir, como bien vieron sus alumnos Calsamiglia y Maragall, en su esperanza y aspiración a contribuir a la construcción de una nueva Ciudad de Dios, en una invitación al esfuerzo continuo y el compromiso político por promover la libertad de cada persona, a la superación y al respeto sobre todo, al despliegue de la belleza, etc. Notas estas que se arraigan en el ambiente religioso vivido en la Institución Libre de Enseñanza y del que el propio Xirau nos deja un testimonio –debido a la extrañeza que le debería producir el hecho de que un hombre tan cristiano como Manuel Bartolomé Cossío no perteneciera a la iglesia católica– a través de la respuesta de su admirado maestro: «¡Si no me quieren, si no me quieren!»⁶⁰⁷ Expresión esta que refleja muy bien el sentimiento religioso de impotencia que la mayoría de nuestros filósofos sentían respecto a la Iglesia de su tiempo. Sentimiento que se agravaría, más aún si cabe, a partir de la condenación del «modernismo», por el que muchos, pese a su sentimiento religioso puro e intenso, se vieron forzados a separarse de la Iglesia, no sin aflicción.

En definitiva, en Joaquín Xirau se sintetizan las raíces del espiritualismo filosófico de su maestro Serra Húnter con las corrientes fenomenológicas

⁶⁰¹ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 379.

⁶⁰² A. Machado, «Miscelánea apócrifa: Sigue Mairena...», en *Hora de España*, nº 20, (1938): 5-12. Aquí, p. 6

⁶⁰³ J. Xirau, *O. C.*, I, p. 34.

⁶⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 177 y 293.

⁶⁰⁵ No es el caso de Pascal.

⁶⁰⁶ *Ibíd.*, p. 359.

⁶⁰⁷ *Ibid; Id.*, *O.C.*, II, p. 62.

de Husserl, Scheler y Bergson, en un personalismo de raigambre cristiana en el que es plausible considerar al hombre capaz de conocer la verdad, gracias a la conciencia amorosa, pieza clave de su sistema. De esta manera, Joaquín Xirau asumiendo el «*homo capax Dei*» de Agustín, se coloca en una línea de pensamiento que, pasando por el santo de Hipona, San Buenaventura y Pascal, llega hasta Bergson. Todos ellos deudores, de alguna manera, del viejo Plotino, que ya había dicho que en la «*reditio*» del ser, el amor, que supera todo intelectualismo, hace que la naturaleza devenga en «cosmos».⁶⁰⁸ Es, pues, en esta tradición filosófica donde hay que inscribir la filosofía de Joaquín Xirau.

2.2. *La continuación del magisterio filosófico catalán de Joaquín Xirau en el exilio mexicano*

Está fuera de toda duda el papel destacado de la filosofía de Joaquín Xirau en el ambiente cultural catalán de la época. Su figura se erige con tal liderazgo que, en opinión de José Luis Abellán, «de no haber sido por la guerra civil y el exilio posterior, probablemente hubiera ejercido un magisterio filosófico en el mundo catalán muy parecido al que Ortega ejerció en la Escuela de Madrid»⁶⁰⁹. También de esta misma opinión es Eduardo Nicol; quien, siendo uno de los más sobresalientes alumnos de Xirau y vivir en carne propia aquel ambiente universitario, nos ha dejado constancia de su testimonio, que vendría a corroborar lo que decimos:

El sentido pedagógico de Xirau era activo y pragmático, diría entrometido o intervencionista. El era un reformador, un entusiasta. (...). El temperamento de Xirau, ardoroso, febril a veces, lo impulsaba a buscar las vías de influencia. No le bastaba la eficacia de esa «acción de presencia» de que él mismo hablaba. Tenía que completar la simple ejemplaridad con la prédica, y ésta con la acción directiva, con la creación de instituciones, con el reclutamiento de adeptos para la buena obra. Tenía el poder absorbente de quienes conciben su vida como servicio de una misión redentora. Xirau hubiera sido, por todos estos rasgos suyos, un *jefe de escuela*.⁶¹⁰

⁶⁰⁸ Jordi Girau i Reverter, «Joaquim Xirau, pensador d' inspiració cristiana», en *Revista Catalana de Teologia* XIV (1989): 553-564. Aquí, p. 562.

⁶⁰⁹ J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, v. V/II, o.cit., p. 152. La tesis que se defiende aquí es que, de hecho, lo ejerció.

⁶¹⁰ E. Nicol, «La Escuela de Barcelona», en o.cit., p. 187. El subrayado es mío.

Con todo, Joaquín Xirau, que tenía buenos amigos en París –entre los que se debe destacar a Jacques y Raïsa Maritain, Charles Lalo, hijo del compositor Edouard Lalo, Víctor Basch o Raymond Aron, por entonces una joven promesa–, se vio forzado, pese a su voluntad, a dejar España y aceptar la invitación para incorporarse como profesor en la Sorbona de París. Pero ya en la primavera de 1939, cuando se atisbó en el horizonte parisino el principio de la Segunda Guerra Mundial y dadas las condiciones del mundo en crisis, no tuvo más remedio que aceptar la invitación que otros dos grandes intelectuales mexicanos le habían hecho ya durante la guerra: Alfonso Reyes, a través del presidente de la Casa de España en México, Genaro Estrada, que había sido embajador de México en España antes de la guerra civil. De esta forma, Joaquín Xirau abandonaba Barcelona pocos días antes de que entraran en la ciudad las tropas franquistas, para continuar desarrollando su magisterio filosófico en su nueva tierra de adopción: México.

De modo que es el turno ahora de atender al significado de su exilio filosófico y, en particular, al hecho por el que, al contacto con México, Joaquín Xirau piensa que al través y bajo el despliegue de la historia entera de América y de España se puede descubrir un sentimiento solidario de vecindad, de auténtica comunión de pensamiento y de un común destino. Para hacer acopio de este estado de ánimo pueden consultarse sus ensayos sobre «el humanismo hispánico»⁶¹¹, donde nos recuerda reiteradamente que los intelectuales exiliados no fueron extranjeros en México. Al contrario, más bien se sintieron –según la generalización que realiza Xirau un tanto alegremente⁶¹²– como «ciudadanos de una amplia nación hispánica»⁶¹³.

Una nación que para el filósofo catalán habría que remontar a los mismos orígenes de España, como crisol de pueblos y de culturas⁶¹⁴ y cuyas raíces habría que ir a buscar en Ramón Llull y su culminación en Cervantes.⁶¹⁵ De forma que esta vecindad del mundo hispánico, caracterizada por un alto grado de mestizaje, encuentra su fundamento, en opinión de Xirau, en el *espíritu* de los grandes humanistas,

⁶¹¹ Estos ensayos se encuentran reunidos en el volumen II de sus *Obras Completas*, o.cit., pp. 499-571.

⁶¹² No se pueden olvidar los casos de María Zambrano y sobre todo Eugenio Ímaz, ya de sobra destacados.

⁶¹³ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 532,

⁶¹⁴ Véase el interesante ensayo de Joaquín Xirau, «Integración política de Iberoamérica» (1945), en *O.C.*, II, pp. 565-571.

⁶¹⁵ En otros lugares habla del común origen del espíritu de los libertadores refiriéndose a los representantes de la *Filosofía de Cristo*, a los grandes misioneros, o Ramón Llull, a quien siempre cita.

como iniciadores de los movimientos liberadores y del proyecto de autonomía y federación de los pueblos hispanos.

Por ello, son estos intelectuales republicanos transterrados – inmediatamente herederos de los hombres que como Sanz del Río, Javier Llorens i Barba, Francisco Giner, Cossío anunciaban un nuevo siglo de oro–, los que, como «hijos espirituales de Ramón Llull, de Vives y de Vitoria», junto a los «hijos de Vasco de Quiroga y de Las Casas»⁶¹⁶, que se encuentran en México, pasarían a ser, en profunda y perfecta hermandad, la viviente encarnación de esta comunidad de espíritu iberoamericana.

Con un tono reflexivo afín a esta línea de pensamiento, Ramón Xirau⁶¹⁷ destaca tres actitudes que nos pueden aproximar al significado filosófico que, para su padre y, en general, para el resto de los intelectuales⁶¹⁸ forzados a salir de España, tuvo el exilio mexicano. Primeramente, se refiere al sentimiento de lejanía y el deseo de volver a España; en segundo lugar, dirige la atención hacia el designio para realizar la «salvación» de la circunstancia española y, finalmente, acaba apelando al descubrimiento de España como inmediata consecuencia del re-descubrimiento de América.

En cuanto a la primera actitud, nuestros intelectuales albergaban la esperanza de que al acabar la Segunda Guerra Mundial, el triunfo de los aliados comportase la restitución de un régimen democrático en nuestro país y una suerte de retorno de los exiliados republicanos. Sin embargo, esta esperanza pronto se desvanecería al quedar en evidencia que los aliados no eran tales⁶¹⁹. Tras esta decepción y rotas las esperanzas, tuvieron que adaptarse a las nuevas circunstancias, las cuales exigían, si acaso no querían romperse los lazos con la tierra de origen, no convertir el exilio –en expresión de Ramón J. Sender⁶²⁰– en «un puente imposible».

De modo que una buena forma para mantener vivo el contacto fueron las publicaciones periódicas de revistas⁶²¹, fundadas y animadas por los exiliados, como

⁶¹⁶ Ibid.

⁶¹⁷ R. Xirau, «España vista desde el exilio en México durante más de 25 años», en *Rev. Caravelle*, n.50, (1988): 81-88.

⁶¹⁸ Entre ellos podemos citar a Jaume Serra Húnter, J. Manuel Gallegos Rocafull, José Gaos, J. David García Bacca, Eduardo Nicol, María Zambrano, Eugenio Ímaz...

⁶¹⁹ Ibid., p. 84.

⁶²⁰ M. Aznar Soler, «“El puente imposible”: el lugar de Sender en la polémica sobre el exilio español de 1939», en J. C. Ara Torralba y F. Gil Encabo (eds.), *El lugar de Sender. Actas del I Congreso sobre Ramón J. Sender*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1997, pp. 279-294.

⁶²¹ Como buen ejemplo de ello podemos citar a *España peregrina*, la primera revista cultural del exilio mexicano que en su edición facsímil lleva el prólogo de Joaquín Xirau y las páginas epilogales de Juan

canal de comunicación. Como ejemplo de esa voluntad de diálogo entre los que marcharon y los que quedaron ya, más arriba, nos referimos al artículo de José Luis López Aranguren: «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración»⁶²². En el que el filósofo abulense se hacía eco de la polémica originada por el artículo del hispanista Robert G. Mead⁶²³ que insistía en las funestas condiciones de la vida intelectual en la que quedó la España de la posguerra. Al que, a su vez, respondería Julián Marías con otro, «*Spain is in Europe*»⁶²⁴, reivindicando el valor de algunos nombres de intelectuales del exilio interior a los que no hacía justicia la imagen casi desértica que Med había dibujado del panorama cultural español. En la polémica intervendrían después, Guillermo de Torre, Aranguren y Ramón J. Sender, quienes, cada uno desde su particular punto de vista, insistieron en la necesidad de comunicación y diálogo.

Pero retomando la pregunta que más arriba dejábamos enunciada, fue en el hecho de admitir la pérdida de España donde se halla el punto de inflexión para

Larrea. (Cf. Manuel Andujar, «Las revistas en Hispanoamérica», en J.L. Abellán, (Dir.), *El exilio Español de 1939*, v. III, o.cit., p. 30 y ss.) El primer número de *España peregrina* apareció en febrero de 1940 tras una larga elaboración del editorial final: «el manifiesto que declarase el sentido dramático de la República, así como la trascendencia cultural de la emigración». El texto tuvo tres redacciones hasta la definitiva de Juan Larrea; las dos primeras, a cargo de José Bergamín y Joaquín Xirau, consecutivamente, no gozaron de un general consenso. Se puede encontrar el documento que concitó el consenso en la referencia citada. Otro ejemplo de otras revistas importantes del exilio mexicano fue *Romance* [el primer número aparece en febrero de 1940 y Joaquín Xirau se encuentra entre sus colaboradores junto a otros españoles transterrados como José Gaos, Juan Ramón Jiménez, José Bergamín, Rafael Alberti, Pedro Salinas, Jorge Guillén, León Felipe, Ramón Gómez de la Serna –famoso por sus Greguerías–, José Moreno Villa, Manuel Altolaguirre, María Zambrano...] Concretamente en el n.3 Xirau colabora con su ensayo, «Fidelidad: todo amor halla su fuente en el amor propio». En este mismo número se dedica en la página 17 un homenaje a «Antonio Machado. Primer aniversario de su muerte», con la última foto del poeta, tomada en su casa de Barcelona, y que testimonia la profunda amistad que unía a ambos, entrelazada de frecuentes encuentros en su casa. (Cf. M. Andujar, o.cit., p. 43). También en el n.20 aparece un ensayo de Joaquín Xirau dedicado esta vez a la fenomenología de Heidegger (cf. Ibid., p. 46). Otros ejemplos son la revista *Las Españas* [En el tercer número intitolado «A la O.N.U» más de ciento cincuenta intelectuales de diversos países se pronuncian en defensa del pueblo español. Dicho número adquiere un gran valor histórico. (Cf. Ibid., p. 59)] y *Ultramar* [También una revista mensual mexicana que aparece un año después de la muerte de Xirau. Nos interesa señalarla porque tiene como propósito agrupar en su páginas la voz unánime de aquellos hombres que siguieron su vocación intelectual en el destierro mexicano. Una vocación en la que subyace el amor por la libertad y la República. Entre sus redactores se encuentra el discípulo de Joaquín Xirau Adolfo Sánchez Vázquez que en una de sus editoriales, escribe: «Ultramar fue antaño, desde España, para nuestros abuelos, esta tierra de América que ahora nos acoge. Pero la historia, por un doloroso accidente, ha querido que Ultramar sea también para nosotros, en estos momentos –aún sin dejar de ser geográficamente lo que fue, a salvo, claro está, el concepto de la actual personalidad libre e independiente de los países americanos– aquella tierra de España que perdimos y a la cual tratamos de alcanzar con la mirada cada día». (Cf. Ibid., pp. 67-68)]. Ha de subrayarse, asimismo, la publicación de libros y revistas en catalán –lo que cobra especial significación por la censura, aún mayor, ejercida en tierras catalanas– como por ejemplo, en lo que a revistas se refiere, la *Revista dels catalans d'America*, *La nostra revista*, *Pont Blau* o *Xaloc*.

⁶²² en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 38 (1953): 123-157.

⁶²³ «Dictatorship and Literature in the Spanish World», en *Books Abroad*, vol. 25, núm. 3, 1951. Tomamos prestado el dato de J.L. Abellán, *El exilio Español de 1939*, v. III, o.cit. p. 207.

⁶²⁴ En *Books Abroad*, v. 26, 3, (1952).

pasar a recrearla, a salvarla. Y para entender el significado que comporta «salvar a España», según el parecer de Joaquín Xirau, se debe remontar a los orígenes del nacimiento del sujeto moderno. Al igual que «la hecatombe de España fue el anuncio de la tragedia universal»⁶²⁵, este infortunio no fue sino el punto de llegada de un largo camino transitado por itinerarios deshumanizantes al lomo de la razón moderna y el deseo de poder. Acaso «el surgimiento del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones»⁶²⁶. He aquí, pues, donde para Joaquín Xirau se localiza el germen de la barbarie en la que a menudo ha desembocado la modernidad. Un dictamen cuya primordial característica se compendia en su trasfondo metafísico y quizá la razón por la cual:

Largo tiempo vivieron los hombres distraídos sin advertir las hecatombes que en su atmósfera se forjaban. Seguían hablando de progreso, de libertad, de civilización sin reparar en que el metal de la voz iba perdiendo toda capacidad de resonancia.⁶²⁷

Como se puede intuir la crisis de la racionalidad moderna tiene su origen en el rumbo que se inicia con Descartes, que, a juicio de Xirau, «extirpará la carne viviente del mundo»⁶²⁸. La consecuencia es obvia: «La vida moderna carece de mundo. Y una vida sin mundo carece de centro, de sentido y de fin»⁶²⁹. Por tanto, «salvar» a España para Joaquín Xirau no consiste en otra cosa que salvarla del nihilismo, «lleve éste por membrete voluntad de poder, naturalismo o materialismo»⁶³⁰.

Pasamos así a la tercera actitud de la conciencia exiliada que sobreviene al contacto con la realidad mexicana: de un lado, el «descubrimiento de España» y de otro, el «re-descubrimiento de América». En la base de ambos descubrimientos juega un papel importante la memoria de la propia tradición, a la que se considera facultativa y constitutivamente idónea para contribuir decisivamente a la construcción de una nueva modernidad⁶³¹. Pero esta vez, de la mano de una voluntad de amor integradora e incluyente. Solo así se entienden las siguientes palabras de María Zambrano, en profunda sintonía con Xirau:

⁶²⁵ J. Xirau, «Sentido de la Universidad», en *O.C.*, II, p. 468.

⁶²⁶ M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973, p. 64.

⁶²⁷ J. Xirau, «Culminación de una crisis», en *O.C.*, III/2, o.c., p. 239.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 240.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁶³⁰ R. Xirau, «Los filósofos españoles transterrados», en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, México, 1985, p. 301.

⁶³¹ Sobre esto se ha escrito muchísimo, hacer referencia a Ayala y José Gaos

España puede ser el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo. España no ha gozado con plenitud de ese poderío, de ese horizonte. Se nos ha echado en cara muchas veces nuestra pobretería filosófica y así es, si por filosofía se entiende los grandes sistemas. Mas de nuestra pobreza saldrá nuestra riqueza.⁶³²

Por tanto, tras el fracaso de la racionalidad moderna se vislumbra la posibilidad de un proyecto iberoamericano de racionalidad diferente. Esta aspiración encuentra también una forma de expresión en las palabras de Juan Larrea que, si bien vehiculadas en formato utópico, se inscriben en la línea de pensamiento de Joaquín Xirau: «acabada Europa –escribe–, ésta venía mágica y realmente a realizarse en América»⁶³³. Luego se conjetura por parte de la intelectualidad española exiliada un rescate de la modernidad en el que, ante la crisis de la razón occidental, la tradición hispánica debe asumir un alto grado de responsabilidad.⁶³⁴

Se pone en solfa así, el «valor universal» de la tradición hispánica dentro de la cultura filosófica y política de Occidente⁶³⁵. Lo que vendría a ser corroborado por Ramón Xirau en carta a José Luis Abellán: «Ya en México, lo más importante como solía decirme –se sobreentiende que su padre Joaquín Xirau–, es que había descubierto la verdadera España (la de Vives, Lulio, Las Casas, los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII, los humanistas españoles en general)»⁶³⁶. Hecho este que implica, a su vez, que España empezara a recobrar un amplio significado como nación hispánica. Tal y como parece, además, pensarlo Joaquín Xirau en su ensayo de 1943, «Sentido de la universidad»:

Por primera vez desde hace siglos los problemas del mundo –en bien y en mal– se han planteado en España. No es excesivo pensar que los *españoles* podamos

⁶³² M. Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, FCE, México, 1939, p. 26.

⁶³³ Cf. Manuel Andujar, «Las revistas en Hispanoamérica», en J.L. Abellán, (Dir.), *El exilio Español de 1939*, v. III, o.c., p. 87.

⁶³⁴ Cf. A. Sánchez Cuervo, «Del exilio al arraigo. El organicismo iberoamericano de Joaquín Xirau», en A. Sánchez Cuervo, F. Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, o.cit., p. 113.

⁶³⁵ A. Sánchez Cuervo, «Del exilio al arraigo. El organicismo iberoamericano de Joaquín Xirau», en A. Sánchez Cuervo, F. Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, o.cit., pp. 102-125.

⁶³⁶ Carta de Ramón Xirau, México, 14 de febrero de 1965, en J.L. Abellán, «Filosofía y pensamiento en el exilio», en *Ibidem.*, *El exilio español de 1939*, o.cit., p. 161.

contribuir a iluminar los opacos horizontes del mundo mediante la reflexión sobre nuestras ideas y nuestras realidades.⁶³⁷

Y un año antes, nos dice esta vez en su escrito titulado «México: “nobleza obliga”»:

México es una parte de la gran España, de la «España de todos», como dijo con justicia Rafael Campalans. Algunos de los aspectos de España son más evidentes aquí que en parte alguna. Recuerdo que una vez en mi casa de Barcelona, hablando con la gran poetisa Gabriela Mistral sobre los problemas de la América hispánica, le dije: «sueño en una España que incluya, con entera libertad y dignidad, a catalanes, portugueses e indios»... desde que he conocido México aquel sueño me parece perfectamente posible. De ahí mi convicción de que la decisión de México, al recibir a los españoles, no solamente es un gesto noble y generoso, sino ejemplar y único en la historia del mundo.⁶³⁸

Y por si todavía albergáramos un resquicio de duda respecto a este proyecto de comunión filosófica iberoamericana que se encuentra rondando por la cabeza de Xirau, detengámonos unos instantes en sus siguientes palabras: «Destruídas momentáneamente las mejores esperanzas de la Península es preciso recoger todas las fuerzas para salvar en vilo los gérmenes fecundos que alientan vivos en tierras americanas.»⁶³⁹ Lo que queda explicado en el siguiente párrafo:

Gracias a México el espíritu de España sigue vivo. [...] En este momento es responsabilidad de América salvar a Europa. Es responsabilidad de México –y de la América hispana– salvar a España. [...] Se avecinan tiempos de la más grave responsabilidad para los destinos de la humanidad entera. Espero que cuando llegue el momento, las personas que llevan sobre sí la responsabilidad del mundo no olviden la existencia, una y múltiple, de una comunidad hispánica que tiene en germen y ya en viva esperanza, los fermentos de una generosa fraternidad humana.⁶⁴⁰

Efectivamente, desde el punto de vista de esta comunidad iberoamericana y el sentimiento recíproco de solidaridad y enriquecimiento mutuo entre

⁶³⁷ J. Xirau, «Sentido de la Universidad», en *O.C.* II, p. 468. El subrayado es mío.

⁶³⁸ J. Xirau, en *O.C.* II, p. 531.

⁶³⁹ J. Xirau, «Sentido de la Universidad», en *O.C.*, II, p. 469.

⁶⁴⁰ J. Xirau, «México: “nobleza obliga”», en *O.C.*, II, p. 532.

intelectuales hispanoamericanos, se ha de entender el hilo que une a la España de los humanistas de ayer con la España peregrina de su tiempo⁶⁴¹. En dos sentidos que han de ser explicados. A la llegada de nuestros exiliados a tierras mexicanas localizamos a Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1959) produciendo, por un lado, una filosofía cristiana, de tinte espiritualista, muy afín al espíritu krausoinstitucionista⁶⁴² y opuesta a la filosofía positivista y racionalista imperante de la época. Por otro, encontramos una «filosofía de lo mexicano» –o de «lo americano»; que más tarde desarrollarían Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Octavio Paz⁶⁴³–, de carácter pedagógico y ético con claros signos de afán de reforma, de cambio o de regeneración nacional –tal y como a finales del XIX se hacía en España con el movimiento krausista e institucionista–. Sin que ello signifique que estas dos tendencias filosóficas, claramente de perfil liberal y antiimperialista, agoten, por lo demás, otras formas de filosofar tales como la fenomenología. La cual, como testimonia Ramón Xirau, había sido ya conocida, al menos en parte, por Antonio Caso y que traía consigo de Alemania el entonces muy joven filósofo mexicano Eduardo García Máynez⁶⁴⁴.

En cualquier caso, lo que en este sentido conviene poner de manifiesto ahora, es que posiblemente la filosofía que se ensayaba en este momento en México tenía un claro perfil *antiimperialista* y un fuerte componente de rechazo de la política

⁶⁴¹ Cf. A. Sánchez Vázquez, «El corto y fecundo exilio de Joaquín Xirau», en J. Xirau, *Prólogos de O.C.* o.cit., p. XLVIII-IL.

⁶⁴² En el sentido que el Ateneo de la Juventud –en cuya fundación tienen mucho que ver Caso y Vasconcelos– hizo las veces de reforma de la educación en México. Ante una educación positivista, determinista y mecanicista propias de un positivismo comtiano y spenceriano, aquéllos proponen una libertad de cátedra y de pensamiento que reafirme la identidad mexicana basada en los valores culturales éticos y estéticos de América latina, como alternativa viable frente a la fascinación de la modernidad europea o estadounidense. (Cf. J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América*, o.cit., p. 38.)

⁶⁴³ Octavio Paz dirigía la revista mensual mexicana, *Taller, de crítica y poesía*. En ella colaboró, por ejemplo, María Zambrano y José Bergamín (cf. J.L. Abellán (Dir.), *El exilio español de 1939*, o.cit., p. 37. Cf. asimismo, J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, o.cit., pp. 166 y 168.

⁶⁴⁴ R.Xirau, «España vista desde el exilio en México durante más de 25 años», en o.cit., p. 86. Para un acercamiento a esta filosofía latinoamericana del siglo XX, puede verse la siguiente antología, R. Frondizi y Jorge J.E. Gracia, *El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo XX*, FCE, Madrid, 1975. Es un hecho que cuando los filósofos españoles llegan a México, se conocía la filosofía europea del momento, en parte las principales escuelas filosóficas que daban fisonomía cultural a Europa. (Cf. J. L. Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, Madrid, 1998, pp. 33-34). Cf. asimismo, José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, en J.L. Abellán, *José Gaos. Antología del pensamiento político, social y económico español sobre América Latina*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 2001, p. 124. Allí escribe J. Gaos: «los filósofos mexicanos habían empezado a moverse antes de nuestra arribada a este país en la misma dirección que nosotros. (...). Al maestro Antonio Caso lo había traído su sentido histórico (...), a enriquecerse con apropiaciones de filosofemas husserlianos y schelerianos (...). El doctor Francisco Larroyo y el licenciado Eduardo García Máynez habían traído de Alemania conocimiento de otras filosofías (...) dando muestra de prestar una nueva atención a la filosofía existencialista. El doctor Samuel Ramos ha expuesto en más de un lugar cómo la filosofía de la circunstancia de Ortega determinó decisivamente la orientación de su propio pensamiento...»

oficial de la hispanidad –término usado con un significado que no hay que confundir con el hasta ahora utilizado para no incurrir en contradicción. Así, pues, si retomamos por un instante la primera actitud de la conciencia exiliada referida a la lejanía de una España, ciertamente, más soñada que real, idealizada, comprobaremos entonces que, efectivamente, ésta depende, hundiendo sus raíces en ella, de una antigua y vigente tradición hispanoamericana que Xirau no duda en llamar el «alma hispánica». Ésta deja traslucir al presente todo su potencial humanista a la luz del doble descubrimiento de América y de España desplegado en México. De esta manera, los fundadores de la «Nueva España» pertenecerían al mismo grupo espiritual que los que habrían fundado la «España moderna» y ambos serían los artífices de esta comunidad filosófica iberoamericana.

Por eso puede decir el filósofo catalán: «En nuestra generación se anunciaba ya claramente un nuevo siglo de oro. Un síntoma de ello fue el alba prodigiosa de la República»⁶⁴⁵. De ahí que esa política antiimperialista hacia la hispanidad –hispanidad imperialista que desvió entonces como, en cierto sentido, ahora, la dirección espiritual de España– se haya de interpretar en el sentido en el que escribe Adolfo Sánchez Vázquez sobre Xirau:

El exilio no solo le permitió desarrollar [sus ideas sobre España e Hispanoamérica], sino que les dio un sesgo propio, pues aquí se afirma en su convicción de que, en definitiva, la misma España que ha oprimido a la otra España, la de los humanistas como Vives, es la misma que le ha arrojado al exilio, y la misma también que en el pasado –desoyendo las voces humanistas españolas de Las Casas y Vasco de Quiroga en México–, ha arrojado a sus pueblos indígenas, con la conquista, a su destrucción.⁶⁴⁶

Por todo esto Joaquín Xirau encuentra en México el hilo que une a la España de los humanistas de ayer con la España peregrina de su tiempo. Revelándose de esta manera el exilio mexicano –como la última etapa de nuestro recorrido por la filosofía catalana– como el foco de irradiación desde el que habrá de resplandecer la tradición hispánica, con el fin de «salvar» a España y a Europa. Podemos valernos de un símil para explicar la simbiosis y el influjo recíproco desplegado con la llegada de la

⁶⁴⁵ J. Xirau, *O.C. II*, o.c., p. 532.

⁶⁴⁶ A. Sánchez Vázquez, «El corto y fecundo exilio de Joaquín Xirau», en J. Xirau, *Prólogos de Obras completas*, o.cit., p. XLVIII-IL.

filosofía de Joaquín Xirau a México. Y por el que, a su vez, se aclara el hecho de que la enseñanza que se sembró en España –en este caso, en Barcelona– recogiera en América abundantes discípulos. Tal y como se revela en las palabras testimoniales del discípulo mexicano de Xirau, Emilio Uranga: «Mi generación no fue ya predominantemente de inspiración francesa o alemana sino española»⁶⁴⁷. El símil en cuestión es el siguiente: de manera análoga a como las doctrinas de Erasmo o de Krause habrían encontrado en tierras españolas un sustrato filosófico y espiritual que facilitó su rápida y pronta difusión, así mismo habría ocurrido en tierras mexicanas.

En conclusión, es en una filosofía que restituye la razón a su ser integral, arrancándola de la mera identificación con el intelecto y que integra en ella de este modo, tanto la «lógica del corazón» como la de «la razón», en lo que viene a cifrarse, en un sentido armónico y orgánico, la nota fundamental del humanismo hispánico. En opinión de Sánchez Cuervo «un organicismo integrador de connotaciones amplias, políticas y epistemológicas, religiosas y culturales»⁶⁴⁸. De ahí que no esté fuera de lugar acabar el presente apartado con el elogio que dedica Emilio Uranga a su maestro Xirau:

¿Qué pensador español podrá comparársele en dimensiones? Nada le faltaba para ser atractivo. América veía en él uno de sus representantes porque todo él era también carne y sangre de lo americano.⁶⁴⁹

Si a esto le sumamos el arrinconamiento que la obra de Ortega sufría en la llamada «España peregrina» del exilio debido a su posicionamiento en el conflicto español⁶⁵⁰, se comprende que Joaquín Xirau, por la Escuela de Barcelona, y José Gaos, por la Escuela de Madrid, fueran los verdaderos maestros en el contexto de la cultura hispanoamericana, ejerciendo, paradójicamente, un influjo tanto mayor al que José

⁶⁴⁷ E. Uranga, «In memoriam Joaquín Xirau», en J. Xirau, *Prólogos de Obras completas*, I, o.cit., p. XLIII.

⁶⁴⁸ A. Sánchez Cuervo, «Del exilio al arraigo.El organicismo iberoamericano de Joaquín Xirau», en o.cit., p. 120.

⁶⁴⁹ E. Uranga, «In memoriam Joaquín Xirau», en o.cit., p. XLII.

⁶⁵⁰ En relación a ello se han establecido tres tipos de reacciones diferentes ante la guerra civil y el consiguiente exilio: Por ejemplo, José Luis Abellán, habla de aquellos que o no pudieron o se negaron a abandonar la patria; de aquellos que se negaron a participar en la guerra, saliendo de España al empezar el conflicto, donde sitúa a Ortega y Gasset y que representaría lo que se ha llamado la «Tercera España». Por último, estarían, los que salieron de España por su apoyo incondicional a la causa republicana, caso de Joaquín Xirau, José Gaos, María Zambrano y, en general, de aquellos que como éstos fueron acogidos por la política solidaria de Lázaro Cárdenas. (Cf. J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, o.cit., p. 34). Como dice Abellán, «El calificativo de exiliado solo les corresponde en propiedad a los filósofos señalados en el tercer grupo, y son estos los que comparten una serie de rasgos que constituyen un denominador común de identificación.» (Cf. *Ibid.*, p. 35.)

Ortega y Gasset ejerció en ellos.⁶⁵¹ ¿En qué sentido? En el sentido que la filosofía de Xirau solo puede comprenderse –a imagen de la de Ortega– como una metafísica de la vida humana, como una descripción de la realidad primordial y radical que es la vida.

3. Conclusión

En el análisis que hemos llevado a cabo sobre la Escuela de Madrid y la de Barcelona se han podido evidenciar ciertas similitudes dentro de una misma tradición de pensamiento que pone el acento en la preeminencia del amor sobre la razón. Es el amor para ambas el eje axial desde el que piensan y reflexionan sus respectivos líderes. Convencidos, como san Agustín, de que no se entra en la verdad sino por una razón cordial. En cierto sentido, podemos decir que para estos autores el orden de las «razones del corazón» (Pascal) obedece a la lógica de la razón. Pero una razón ensanchada que, como resalta Carlos Gómez comentando a Pascal, explica su amplitud precisamente porque supera la polarización que se llevó a cabo en la modernidad: de un lado, el exceso del irracionalismo con la exclusión de la razón y, de otro, el exceso de no admitir más que la razón, dejando fuera de ella otro tipo de razones como son las «razones del corazón».⁶⁵² Estas tienen cabida en un tipo de pensar que no reduce las funciones de la conciencia ni de la vida al intelecto; dicho en términos pascalianos, el «*esprit de geometrie*» al «*esprit de finesse*», sino que ambos se complementan y se enriquecen. Si Ortega nos dice que la realidad radical es la vida, Xirau nos enseña que el amor es la actitud radical ante la vida.⁶⁵³ De manera que solo por la lógica del amor se puede responder a las razones del corazón.

Así pues, ambas escuelas responden a un mismo *pathos* existencial que consiste en hacer del pensamiento un aliado para la vida y no contra la vida. Porque el ser humano cuando busca el sentido y fin de la realidad necesita algo más que las respuestas que pueda recibir desde *l'esprit de geometrie*. Necesita, como bien acierta a

⁶⁵¹ De ahí la tesis de Javier Muguerza a la que a continuación nos referiremos: «Ortega en Latinoamérica. El legado filosófico de José Gaos», en A. Sánchez Cuervo, F. Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Biblioteca Nueva, CSIC, Madrid, 2010, pp. 56-81.

⁶⁵² C. Gómez Sánchez, «La subjetividad desconcertada. Pascal y el pensamiento trágico», en *Endoxa*, 35 (2015), pp. 69-108; aquí p. 91.

⁶⁵³ Nótese cómo Ortega define la sensibilidad como un «sentimiento radical de la vida» (J. Xirau, II, 517).

decir Alicia Villar, «articular la razón y el corazón».⁶⁵⁴ Y es, justamente, contra el peligro de convertir la razón en el «único medio de relacionarse con la realidad –razón discursiva o intuición intelectual»⁶⁵⁵ – donde encontramos el resorte de la reacción filosófica de estas dos escuelas. El proyecto bajo el que se construyó la modernidad no se adecua a la sensibilidad española. De manera que estas escuelas se emplearán en dar a luz una razón alternativa en base a la desconstrucción que realizan de la razón moderna. Internándose en la tradición hispánica y rastreando a lo largo de la historia de la filosofía de Occidente, tratan de localizar mediante su genealogía el lugar donde empezó su extravío.

Este lo circunscriben al dualismo cartesiano, por el que se disoció la *res extensa* de la *res cogitans*, de forma que la razón pasó a significar para Descartes, según su *Discurso del método*⁶⁵⁶, poco menos que análisis y cálculo científicos. La racionalidad vino a tornarse de «saber» y «sabiduría» a «ciencia del entendimiento» o «cálculo» y de «exploración de misterios» a «resolución de problemas». Este modo de entender la razón tenía más de calculadora que de poeta y profeta, de voluntad de poder que de acuerdo, más de tecnócrata que de meditadora. Para nuestros autores, la razón debía volver a su lugar original, de ahí que para Xirau se convirtiera en *amancia* o «ciencia del amor»; otro tanto hay que decir para el Ortega de las *Meditaciones del Quijote*.

Es Pedro Cerezo quien se encarga de ponerlo de manifiesto al escribir: «La mirada meditativa es hija del amor, “*amor Dei intellectualis*”, amor que comprende, que se abre y dilata hacia la cosa misma. El amor es básicamente para Ortega la disposición de la apertura a lo otro de sí.»⁶⁵⁷ El amor es vidente, tiene sentido para aquello que en la cosa hay de valioso y como ninguna cosa está en sí clausurada y perfecta, sino que remite a todas las demás, el amor –como ya viera Platón– es el ímpetu de trascendimiento y perfección. «De este modo –nos dice Ortega– va ligando el amor cosa con cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial»⁶⁵⁸. Igualmente, no podemos dejar de ver en esta forma dialéctica de entender el conocimiento el influjo de ambas escuelas. Es esta concepción filosófica a favor del pensamiento dialéctico la que

⁶⁵⁴ A. Villar Ezcurra, «El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 42 (2010): 265-278. Aquí, 268.

⁶⁵⁵ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, FCE, 1993, pp. 1-2.

⁶⁵⁶ Cf. R. Descartes, *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, Ed. Trotta, Madrid, 2018, pp. 27 y ss. (referentes a la primera parte).

⁶⁵⁷ P. Cerezo, o.cit., p. 80.

⁶⁵⁸ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, v. I, o.cit., p. 313.

Carlos Gómez ha resaltado, comentando la postura crítica de Pascal frente al atomismo racionalista y empirista, la ilusión de un discurso lineal que cree partir de conocimientos adquiridos o dados de una vez para siempre:

En efecto, los más diversos aspectos de la realidad se hallan relacionados entre sí, de manera que el pretendido conocimiento aislado y particularista de ellos ha de ser criticado, teniendo en cuenta las relaciones en que se encuentran, y sin las cuales aquél, no sólo es parcial, sino también equívoco. Conocer es, en buena medida, relacionar, saber los nexos que algo guarda con el resto del universo. Esas relaciones que las cosas y las personas tienen con lo demás es lo que nos otorga su sentido y su significación y, sin éstos, cualquier conocimiento aislado, por exhaustivo que sea, no resulta sino limitado y superficial. Por lo que conocer algo en profundidad requiere verlo a la luz del todo (o de totalidades cada vez más amplias) que nos ofrecen su sentido.⁶⁵⁹

Para ambos autores, pues, el amor es el nexo que une todas las cosas y así se disponen de nuevo a re-encantar el mundo, volviendo a las cosas, a «santificar las cosas» -nos diría Ortega- y hacer de él un lugar de asombro y admiración, es decir un *lugar filosófico*. Tras la desmitificación a la que fue sometida la naturaleza con la modernidad, ahora sin rechazar las aportaciones de la ciencia, se consagran a conjugar ciencia y conciencia y, por qué no, ciencia y creencia. La mente moderna surgió cuando Bacon proclamó la «conquista de la naturaleza por el hombre» como el nuevo *súmmum bonum*. Aquella conquista, a través de la ciencia y la tecnología, no nos ha hecho más felices ni tampoco más sabios ni más santos, incluso no nos ha hecho más poderosos, el individuo tiene una sensación de impotencia mucho mayor que nunca.

Quizá este sentimiento se explique –como destaca Peter Kreeft comentando el pensamiento de Pascal L199/B72– porque si el marco pre-científico de la naturaleza siempre había sido antropomórfico, los antiguos sentidos con los que todas las civilizaciones pre-modernas veían la naturaleza estaban y siguen estando realmente ahí y la imagen más popular con la que se representaba era la de una madre: «la Madre Naturaleza». Pero ahora el universo ya no se concibe como una «madre» sino como una «máquina». El universo pasó a ser una máquina sin vida, sin razón y sin propósito y el hombre quedó perdido y alienado en el cosmos.⁶⁶⁰

⁶⁵⁹ C. Gómez, «La subjetividad desconcertada. Pascal y el pensamiento trágico», en o.c., p. 92.

⁶⁶⁰ Cf. Peter Kreeft, *Cristianismo para paganos modernos*, Tecnos, Madrid, 2016, 117 y ss.

En definitiva, podemos decir que ambas escuelas recuperan, por diversas vías, el significado que el corazón había tenido para la tradición cristiana como «el principio de actividad de la razón»⁶⁶¹, secularmente olvidado por la filosofía occidental, como órgano de la energía vital, raíz y centro de la persona.

⁶⁶¹ A. Villar Ezcurra, *Pascal. Ciencia y creencia*, Ed. Cincel, Madrid, 1987, 153.

CAPÍTULO VI. La filosofía hispánica del exilio y el exilio de la filosofía hispánica. En búsqueda de una modernidad alternativa en clave iberoamericana

De la misma manera que a los krausistas españoles se les reconoció como los nuevos erasmistas, a los filósofos exiliados se les reconocerán como los depositarios directos de aquella misma tradición humanista hispánica que, ahora, en su encuentro con América, se encargaran de meditar y difundir como «transterrados». Una vez más anegada en la historia de España la mejor tradición filosófica, el exilio se va a convertir en el horizonte de posibilidad de la reflexión filosófica sobre lo hispánico. Frente a los discursos que avalan la Conquista y Colonización de América se reivindica, en este momento, la recuperación de la memoria de personalidades olvidadas de la talla de fray Bartolomé de las Casas, Francisco Vitoria, Vasco de Quiroga o Juan Luis Vives, entre tantos y tantos otros de este estilo que no se dedicaron a conquistar y colonizar, sino, más bien, a todo lo contrario. Se les coloca al inicio de una larga cadena genealógica a la que le seguirían, entre otros, los filósofos exiliados republicanos del 39.

Estos filósofos, al redescubrir el «valor universal» de la tradición humanista hispánica, pasan a ser los depositarios de una supuesta España liberal, tolerante y plural, largamente anegada a lo largo de la historia, que en su encuentro con América vienen ahora a rectificar la tradicional imagen de dominación imperial sobre ella. Ya no bajo el signo de la violencia material y espiritual, sino más bien de todo lo contrario, de la identificación, el reconocimiento y la esperanza.

Es este el caso de pensadores como Joaquín Xirau, José Gaos o María Zambrano, entre otros; quienes recurrirán al concepto de tradición hispánica como depósito activo de memorias, incluso las denostadas y silenciadas por el poder, precisamente por acarrear un potencial contrahegemónico.

Así, frente a un modelo de modernidad europeo que ha hecho crisis y no puede dar más de sí, se presenta como alternativa otro iberoamericano, que se auto-percibe a sí mismo como portador de los valores capaces de salvar al mundo occidental. De suerte que tal comunidad iberoamericana de filósofos se siente llamada a culminar la obra inacabada –por haberse desviado de su propósito inicial– de una auténtica modernidad. Con este propósito tratarán de iniciar el rescate de la tradición del pensamiento hispanoamericano más genuino y, con él, responder a las derivas reduccionistas de la todopoderosa razón moderna.

De ahí que hayamos estructurado este capítulo en tres apartados que pretenden responder a lo anterior. El primero de los cuales se consagra a poner de manifiesto cómo el exilio se convierte, tras la frustración del proyecto republicano y la quiebra civilizadora de Europa, en horizonte de reflexión sobre la tradición filosófica hispánica. A fin de ofrecer a Occidente un horizonte de sentido alternativo al deshumanizador de la modernidad europea. Esta modernidad alternativa pasa por un pensar crítico la propia Modernidad desde y contra la barbarie y proponer una disyuntiva, ahora en clave iberoamericana, a la todopoderosa razón moderna que ha derivado en una Europa sumergida bajo los tentáculos del totalitarismo. De forma que, en el segundo nos hacemos cargo del diagnóstico y la propuesta de algunos de los representantes del pensamiento exiliado como son, María Zambrano, José Gaos y Eduardo Nicol. A cada uno de ellos dedicamos un epígrafe dentro de este gran bloque que representan los intelectuales del exilio filosófico. Por último dedicamos un apartado a los intelectuales que vivieron lo que se ha denominado el «exilio interior», es decir, aquellos intelectuales que vivieron como exiliados dentro del desolado territorio español, sin entrar a dirimir las causas o los motivos de su decisión. En este apartado cobra una especial relevancia la figura puente de José Luis López Aranguren, entre el exilio exterior e interior.

1. El exilio como horizonte de reflexión filosófica sobre lo hispánico

Como consecuencia de la guerra (in) civil decenas de miles de intelectuales tuvieron que abandonar España. Se ponía fin al «medio siglo de Plata» de la cultura española representado por las sucesivas generaciones del 98, del 14 y del 27, tanto en los ámbitos de la literatura y el arte, cuanto en el de la ciencia y la filosofía. Concretamente, en el campo de la filosofía, la guerra y el posterior exilio supuso la desarticulación de las que, como acabamos de estudiar, fueron llamadas la «Escuela de Madrid» y la «Escuela de Barcelona», como las dos grandes Facultades de Filosofía existentes por aquellas fechas en el país. En ambas, los estudios filosóficos, después de largos años de esfuerzo y de trabajo, llegaron a equipararse al nivel y prestigio que podía esperarse de cualquiera de las mejores Facultades europeas. Sin embargo, tras la guerra, quedarían de nuevo al margen, relegadas a su suerte y radicalmente separadas

del ambiente cultural y filosófico europeo, volviendo a sumir a España, nuevamente, en la más tenebrosa premodernidad.

La derrota militar del régimen político democrático de la Segunda República, que había sido asumido por gran parte de la intelectualidad como un proyecto de vida y una empresa de transformación en profundidad de España⁶⁶², y el estallido de la Segunda Guerra Mundial en septiembre de 1939, obligó a que el grueso de los profesores de ambas universidades se arrojaran al exilio, cruzando el Atlántico y repartiéndose por América, especialmente la de lengua española. Fue México –como capital del exilio– el país que concentró más contingentes gracias a la política de puertas abiertas del entonces presidente del país, Lázaro Cárdenas y a la no menos generosa recepción de la comunidad intelectual mexicana. En la que destacan los nombres de Alfonso Reyes y Darío Cosío Villegas, artífices de poner en marcha La Casa de España –más tarde llamada Colegio de México–, cuyo papel fue decisivo en la acogida de los intelectuales españoles exiliados. De ahí que la mayoría encontrara en este país no solo un campo propicio para continuar desarrollando su obra filosófica propia, sino, sobre todo, una puerta abierta a la vida y a la esperanza.⁶⁶³

Por este motivo, señala José Luis Abellán, el exilio tiene unas consecuencias políticas y culturales capitales para las relaciones entre España y América. De sobra es conocida la calidad de los intelectuales españoles exiliados y la enorme inyección de potencial humano y científico que supuso allí donde se instalaron. Lo que se acredita en la labor que desempeñaron en editoriales, revistas, centros de enseñanza, etc.⁶⁶⁴ Fue notable la extraordinaria labor pedagógica que los exiliados en México realizaron en la esfera educativa, no solo en el plano universitario, sino también a niveles de enseñanza primaria y secundaria, bajo los mismos parámetros que inspiraron a la Institución Libre de Enseñanza. Asimismo, tampoco puede olvidarse que algunas de las Facultades universitarias fueron fundadas o impulsadas por españoles. Así como la ingente tarea de traducción ejercida por los emigrados, no solo –como

⁶⁶² Nótese que la República era el régimen legítimo porque había sido legalmente elegido por el pueblo español, lo cual no quiere decir que entre los exiliados hubiera algunos monárquicos, pero también estos habían aceptado la República al expresar la voluntad popular. De ahí la adhesión de los exiliados a la legalidad republicana como única con legitimidad democrática. Cf. J. L. Abellán, *El exilio como constante y categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 71 y ss.

⁶⁶³ Cf. J. L. Abellán, *El exilio como constante y categoría*, o.c., p. 86.

⁶⁶⁴ Manuel Andújar nos hace un resumen panorámico de las revistas culturales, literarias y filosóficas del exilio español en Iberoamérica. En el primer capítulo de la obra: J. L. Abellán (Dir.), *El exilio español de 1939*, v. III, Madrid, 1976.

señala Abellán— por su importancia cualitativa y cuantitativa, sino por su función de engarce entre la cultura europea y americana.⁶⁶⁵

Por tanto, el significado y el valor del exilio filosófico español, por una parte, posibilitan el acercamiento entre intelectuales españoles e hispanoamericanos, generando una recíproca influencia en la creación y promoción de empresas intelectuales. Pero por otra, propicia un nuevo tipo de reflexión intelectual sobre la situación histórica de España y América. La América Hispana ofrece a los españoles un horizonte inmejorable para meditar sobre España, su destino histórico y su significado presente y futuro dentro de la cultura occidental. En este sentido, por ejemplo, Sánchez Cuervo⁶⁶⁶ trata de poner en valor cómo Joaquín Xirau proyecta una nueva racionalidad fuertemente influenciada por el krausismo institucionista, emparentada con una tradición humanista hispánica de proyección universalista que, frente a los itinerarios deshumanizadores de la modernidad europea, plasmados en su eclosión totalitaria y belicista contemporánea, es necesario rescatar.

Pues bien, es esta meditación española sobre «lo español» —y también sobre «lo americano»— lo que en palabras de Abellán se ha llamado el «segundo descubrimiento de América»⁶⁶⁷. Ese nuevo descubrimiento del país produce una reafirmación de los valores hispánicos, los cuales representan para Joaquín Xirau una de las varias culturas planetarias que existen en el mundo.⁶⁶⁸ Se explicaría así el neologismo gaosiano «transterrado»⁶⁶⁹ frente al de «desterrado», con el que se quiere aludir a la situación espiritual de los exiliados españoles en los países hispanoamericanos, donde, aunque hayan sufrido una traslación geográfica, se hallan instalados dentro de una cultura que mantiene los mismos valores lingüísticos y espirituales.

Si anteriormente nos hemos referido con un ejemplo a la meditación sobre «lo español», Abellán nos brinda varias características que definen en qué ha

⁶⁶⁵ J. L. Abellán, «Filosofía y pensamiento en el exilio», en J.L. Abellán, (Dir), *El exilio español de 1939*, v. III, Madrid, 1976, p. 201.

⁶⁶⁶ Antolín Sánchez Cuervo, «Del exilio al arraigo. El organicismo iberoamericano de Joaquín Xirau», en A. Sánchez Cuervo, Fernando Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Biblioteca Nueva, CSIC, Madrid, 2010, pp. 102-125.

⁶⁶⁷ J. L. Abellán, «Filosofía y pensamiento en el exilio», o.cit., p. 184.

⁶⁶⁸ En esto coincide Juan Marichal con Joaquín Xirau. Cf. J. Marichal, «De algunas consecuencias intelectuales de la Guerra Civil española», en *El nuevo pensamiento político español*, Finisterre, México, 1966, p. 68.

⁶⁶⁹ Véase, José Gaos, «Los “transterrados” españoles de la filosofía en México», en *Filosofía mexicana de nuestros días*, Imprenta universitaria, México, 1954; y «El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación historicofilosófica», en *Pensamiento de Lengua española*, Editorial Stylo, México, 1945.

consistido la meditación sobre «lo americano». En síntesis, ha radicado en el rechazo, por parte de exiliados y americanos, de la política de la hispanidad o, lo que es lo mismo, en el rechazo total de la visión imperialista de lo español. Que vendría a identificarse con la misma política de imperialismo cultural practicada por las esferas oficiales españolas a raíz de la guerra civil.⁶⁷⁰ De manera antitética, se intenta ahora, pues, potenciar los valores de fraternidad y solidaridad entre lo americano y lo español, como un intento por acercarse y conocerse mutuamente.

Por lo demás, después de un periodo desafortunado que tiene lugar tras la independencia política, en el que los países hispanoamericanos se vieron obligados a rechazar la cultura española como paso necesario a su propia autoafirmación cultural de lo que había sido una situación colonial; ahora, debido al exilio de 1939, las minorías dirigentes del mundo de la cultura y de la política toman conciencia de que no toda la cultura española es rechazable. Muy al contrario, hay en ella elementos progresistas, liberales, democráticos que pueden ser válidos frente a la hegemonía de los Estados Unidos. En este sentido, los valores hispánicos se convierten en elementos de resistencia común frente a la dominación política y económica norteamericana.⁶⁷¹

El ejemplo paradigmático de esta reflexión de aproximación y acercamiento a lo americano por parte española lo encontramos en el filósofo madrileño José Gaos y su vivencia personal del exilio. Este, nada más llegar a México, emprendió un trabajo de investigación sobre los principales autores latinoamericanos, con el objetivo de tender puentes y encontrar los vasos comunicantes de las ideas filosóficas de una y otra orilla del Atlántico. De ahí sus análisis sobre Samuel Ramos, Antonio Caso, José Vasconcelos y sus trabajos sobre el pensamiento hispanoamericano, de las que son frutos sus reflexiones sobre la filosofía mexicana y su antología del pensamiento en lengua española.

El discípulo de Ortega recurre a su neologismo de «transterrado» para definir su nueva situación existencial en la que es sustituida su españolidad por su mexicanidad. Según él habría dos patrias, una de origen y otra de destino. Si aquella nos viene dada por un azar más allá de toda decisión personal; ésta es libremente elegida por coincidir con el proyecto de vida que voluntariamente nos hemos impuesto. Entre España, «patria de origen», y México, «patria de destino», Gaos justifica su teoría

⁶⁷⁰ J. L. Abellán, «Filosofía y pensamiento en el exilio», o.cit., p. 185.

⁶⁷¹ Cf. J. L. Abellán, *El exilio como constante y como categoría*, o.cit., pp. 80-82.

diciendo que la sustitución de España por México vendría dada por el hecho de no haber podido cambiar la España en que habían nacido por otra más acorde con sus ideales y convicciones. Escribe el propio Gaos:

Los refugiados que habían sido unos inadaptados en España, que por ello habían querido reemplazar por otra a la que estuviesen adaptados, se encontraron con un México muy afín a la España con que habían querido reemplazar la otra –un Estado liberal promotor de bienestar y progreso con justicia social– y al que por tanto eran más adaptables que a esta última.⁶⁷²

Y en sus *Confesiones profesionales* reconoce:

Aceptamos como destino, que pronto reconocimos bienvenido, la América en que podíamos prolongar sin defección la tradición del liberalismo español, que reconocíamos ser la tradición triunfante en la independencia de estos países y en sus regímenes liberales. Exactamente por lo mismo, no pudimos sentirnos extraños en países en los cuales encontrábamos empujados hacia el futuro la tradición misma por fidelidad a la cual habíamos sido proyectados sobre ellos.⁶⁷³

Por esta razón José Gaos se nacionalizará mexicano y vivirá existencialmente esa nacionalización como una manera de profundizar al máximo su españolidad y realizarla en su más alto grado. Esta fue, por lo general, la forma de instalación que tuvieron la mayoría de los españoles acogidos por México. Y también, en este sentido, autores como Abellán resaltan la acepción que de Hispanoamérica⁶⁷⁴ propone –como veremos en una línea afín a la de Joaquín Xirau– quien años antes ocupara la Cátedra de Introducción a la Filosofía en la Universidad de Madrid. Esto es, como una entidad cultural en la que se incluya tanto a los países americanos como a los de la Península Ibérica.

Los filósofos españoles exiliados en México emprendieron, pues, una búsqueda conjunta de caminos originales para la filosofía con sus homólogos mexicanos. Algunos de los cuales –como es en nuestro caso el de Joaquín Xirau– han quedado inscritos, de forma imborrable, en la historia de la filosofía latinoamericana y

⁶⁷² J. Gaos, «La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana», *Revista de Occidente*, nº 38, mayo de 1966, p. 173.

⁶⁷³ J. Gaos, *Confesiones profesionales*, FCE, México, 1958, p. 112.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 186.

universal. Pues bien, es a partir de estos parámetros desde donde hemos de entender la reivindicación de una tradición filosófica española e iberoamericana que, como comunidad filosófica⁶⁷⁵, se erija en portadora de idoneidad y en armazón configurador de una singular modernidad.

2. La filosofía hispánica del exilio como reivindicación de una modernidad en clave iberoamericana: María Zambrano, José Gaos y Eduardo Nicol

Para documentar nuestro cometido y esclarecer el horizonte de la filosofía española del exilio, como legado a la propia Modernidad, nos guiaremos por los trabajos de investigación sobre el mismo, del especialista Antolín Sánchez Cuervo; en particular, por aquellos en los que sobresale una visión de la filosofía del exilio como un pensar crítico a la modernidad. De acuerdo a esto, el pensamiento exiliado no consiste sino en tratar de diagnosticar, primero, y corregir, después, la crisis de Europa y Occidente, largamente incubada a lo largo de la modernidad. De tal suerte que la guerra y el exilio español –consecuencias inmediatas de ella– constituyen experiencias que obligan, como condición imperativa, a pensar desde la barbarie y contra ella.⁶⁷⁶

Sánchez Cuervo trata de recoger el sentir de nuestros exiliados respecto a la relación que existe entre la frustración del proyecto republicano y la quiebra civilizadora de Europa, bajo el totalitarismo contemporáneo. Luego el exilio republicano vendría a poner de manifiesto que, siendo España por donde Europa comienza, al quedar la República española abandonada a su propia suerte por las democracias más representativas de Europa, ésta asistiría a la perpetración de su propio suicidio, un suicidio cuya raíz más profunda, como veremos, tiene su origen en la crisis de la Metafísica occidental.

De ahí que a continuación tengamos que atender al diagnóstico que de la misma realizan María Zambrano, José Gaos y Eduardo Nicol, como antesala a la respuesta filosófica de Joaquín Xirau. Que tras la deriva reduccionista de la razón moderna nos propondrá otro tipo de razón abierta a las dimensiones mítico-religiosas y

⁶⁷⁵ J. Muguerza, «Ortega en Latinoamérica. El legado filosófico de José Gaos», en A. Sánchez Cuervo, F. Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español*, o.cit., p. 78. Ver asimismo, J. Muguerza, «La herencia filosófica de la Casa de España en México. José Gaos y el pensamiento de lengua española», en *Anuario de Estudios Atlánticos*, 59, (2013): 769-789.

⁶⁷⁶ A. Sánchez Cuervo, «Pensar a la intemperie. El exilio de la filosofía y la crítica de occidente», en A. Sánchez Cuervo (ed.), *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina*, Tébar, Madrid, 2008, pp. 57-93.

vitales –tales como la amorosa– las cuales, sin embargo, habían sido excluidas como irracionales por aquella. Estudio este que ahondaremos en la segunda parte de nuestro trabajo, analizando la obra y el pensamiento filosófico de Joaquín Xirau.

No obstante, baste decir por ahora que en los cuatro pensadores citados encontramos un mismo denominador común respecto al diagnóstico de esta crisis: la frustración a la que se ha llegado con el «humanismo occidental», a la vista de un siglo XX atravesado por la violencia y la guerra, «la impotencia e inandad existencialistas y la opresión tecnológica»⁶⁷⁷. Este fracaso de la racionalidad moderna reactiva, por tanto, el rescate de una modernidad iberoamericana en el que juega un papel fundamental la conciencia exiliada como fuego que reaviva la memoria de la propia tradición. Su capacidad para interrumpir la violencia del presente e incluso para contribuir decisivamente a la realización de un proyecto de racionalidad diferente. Así estos pensadores ligarán sus respuestas a la vicisitud crítica de la razón moderna con una mayor o menor reivindicación de la tradición filosófica española o iberoamericana.

José Gaos reivindicará dicha tradición al hilo de un pensar en lengua española, en el cual podemos reconocer la preocupación orteguiana de lo que el propio Ortega señaló en sus *Meditaciones del Quijote* como el «logos del Manzanares». María Zambrano responderá, tras hacer suyas las tesis fundamentales de la razón vital de su maestro Ortega en la Universidad Central de Madrid, con lo que en su obra denomina la «razón poética». Finalmente, Eduardo Nicol, aún siendo muy crítico con el *logos* característico de la filosofía hispánica⁶⁷⁸, apelará a la vigencia del *logos* occidental que el totalitarismo tecno-científico moderno ha ido devaluando progresivamente hasta casi erradicarlo de la vida humana.⁶⁷⁹

Hemos de advertir que nuestro propósito aquí se reduce únicamente a ofrecer unas claves hermenéuticas de comprensión que nos ayuden a situar a Joaquín Xirau en el umbral del proyecto de construcción filosófico español del exilio. De ahí que se trate de indicar algunas de las aportaciones más relevantes del pensamiento exiliado del 39 –sin desmerecer otras planteadas por Eugenio Ímaz, Adolfo Sánchez Vázquez, Juan David García Bacca, José M. Gallegos Rocafull, Luis Recasens Siches, Luis Araquistáin, Fernando de los Ríos, Manuel Granell, etc. –. Desde luego, huelga

⁶⁷⁷ Ibid., p. 61.

⁶⁷⁸ Para comprobarlo remito al formidable estudio de Mari Paz Balibrea, «Occidentalismo e integración disciplinaria: Eduardo Nicol frente a América», en A. Sánchez Cuervo, Fernando Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, o.cit., pp. 82-101.

⁶⁷⁹ Ibid.

decir que la contribución decisiva de este pensamiento en lengua española de la primera mitad del siglo XX merece un lugar digno dentro de la filosofía universal, por haber rescatado una modernidad en clave iberoamericana.

2.1. *María Zambrano (1904-1991)*

El exilio, que marcó gran parte de su obra filosófica, significó para ella una manera de pensar –recordemos que María Zambrano se vio abocada a él en 1939, y no regresó a España hasta 1984–. A partir del mismo, rastrea las razones del fracaso del humanismo occidental, pero también las posibilidades de su salvación. Entre estas últimas podrían destacarse varias, pero nos interesa resaltar aquella que tiene que ver con la vía de la *intuición*, como recurso epistemológico de una razón integral y mediante la cual, la autora malagueña quiere alumbrar, por ejemplo, las contradicciones del liberalismo convencional, ya que se trata de la ideología que impregna al humanismo occidental.

Tal ideología ha extirpado al hombre de las condiciones de posibilidad de su libertad, dejándolo a expensas de la instrumentalización ideológica y de la dominación social. De ahí que apremie a buscar un nuevo liberalismo que asuma sus propios postulados de libertad, igualdad y fraternidad; es decir, las máximas de los derechos inalienables de los hombres. Pero para llevar a cabo este propósito es preciso, como paso previo, operar una reforma en la razón moderna –madre del liberalismo– y ensancharla.⁶⁸⁰ Este ensanchamiento significa, sobre todo, reconocer que la razón está subordinada a la vida humana y no al revés. A partir de ahí se imponen dos correcciones: revertir la inversión llevada a cabo por la idea platónica y la concepción hegeliana de razón:

Para el idealista –escribe Zambrano– la vida es mera ansia de ser; las cosas, sombras e ideas. Para el que valora ante todo la vida, la relación se invierte; las ideas son las sombras inertes que nunca nos podrán dar la autenticidad de las cosas, y la vida

⁶⁸⁰ Es en este punto donde habría que reconocer que este tipo de de razón va a ser más deudora de Scheler que del maestro Ortega, concretamente se refiere al recurso a la «intuición». Cf. María Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, o.cit., p. 165.

jamás podrá conocerse en su totalidad, porque no es copia de ninguna estructura inteligible; es única, oscura e irracional en sus raíces.⁶⁸¹

Esa reforma de la razón deviene en Zambrano como razón poética, liberadora, creadora, política, ética, religiosa, todo ello en unidad y con vocación integradora, de brindar cauces reales para el alumbramiento de las potencialidades del ser humano, sin sacrificar sus dos polos esenciales. Por un lado, lo infrahumano, esto es los instintos, los sentimientos, las apetencias, etc., y por otro, lo suprahumano, o sea la fe, el amor, la esperanza. Es en este sacrificio operado por el racionalismo moderno donde fija Zambrano la deriva sin corazón del humanismo occidental.

No es de extrañar, entonces, el influjo que ejerce en ella la crítica de Nietzsche, a quien reconoce como el primer crítico radical de la metafísica y el humanismo occidental, que desvela el nihilismo latente en el idealismo. Precisamente en *El hombre y lo divino* plantea su tesis fundamental sobre Nietzsche, parcialmente adelantada en el artículo «Nietzsche y la destrucción de la filosofía» de 1945. En relación a esto escribe Sánchez Cuervo:

Zambrano recorre el episodio nietzscheano de la muerte de dios, entendiendo por tal el dios de la filosofía, el dios del cristianismo secularizado y racionalizado bajo las teodiceas del idealismo. Es decir, un dios ya moribundo, a punto de disolverse a manos de esa misma humana historia abocada al éxtasis sacrificial que Europa experimentará en pleno siglo XX, en el ocaso de su cultura humanista. En este sentido, Nietzsche plantearía una «muerte de dios» alternativa a la «muerte de dios» ya implícita en el idealismo. En el caso de este último, el resultado es *la absorción de lo divino por parte de lo humano y el consiguiente absolutismo de la razón*; absolutismo inevitablemente autodestructivo, pues el hombre, a través de su deicidio, ha suplantado a un dios enemistado con la vida como es el dios-razón de Occidente. Muy distinto es el deicidio acometido por Nietzsche, quien, más bien al contrario, persigue a través de él un rescate de aquella vitalidad siempre anegada bajo las categorías falsificadoras de la metafísica occidental. (...). Si la «muerte de dios» en clave idealista apunta hacia el

⁶⁸¹ Por eso su vitalismo que no es irracionalista ni cae en el escepticismo, aunque lo parezca, es realista. Escribe Zambrano: «Como se ve, este optimismo vital –máxima fe en la vida– lleva consigo un pesimismo cognoscitivo, una desconfianza de la razón: es saber irrealizable el ensueño de agotar el inmenso mar de la realidad con la cantarilla de la inteligencia. Y esto lleva de compañero un peligro: el escepticismo. Pero si la fe puesta en la vida es de auténtico linaje, se soslayará en un salto de alegre ligereza, y si ya no se cree infalible y única a la razón, aparece, en cambio, una compañera más potente y flexible, más rápida y certera: la intuición.» El recurso a la intuición tan característico de la filosofía del amor. M. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, o.cit., p. 225-226.

genocidio, la «muerte de dios» en clave nietzscheana apunta hacia la reconciliación con la vida.⁶⁸²

Por tanto, si la entronización del hombre llevada a cabo por el idealismo es la misma muerte del hombre al dejarlo solo con su razón⁶⁸³, no más esperanzadora es la propuesta vitalista de Nietzsche de querer hacer de la dimensión biológica, instintiva e irracional de la vida lo Absoluto. No obstante hay que reconocerle su lucidez a la hora de reivindicar el papel del cuerpo, de los instintos, de lo irracional, de la fuerza y la lucha por la subsistencia..., así como su perspicacia a la hora de desvelar el nihilismo latente en la metafísica occidental que, sin embargo, no llegó a trascender. Se plantó «en el desierto de la nada sin llegar a atravesarlo, quedándose más bien atrapado en la reiterada finitud de la voluntad de poder, en la maraña de sus negaciones y en la persistencia inmanente de sus afirmaciones. Se quedó en definitiva, aprisionado en “el círculo mágico del eterno retorno”»⁶⁸⁴.

De ahí que otra posibilidad de salvación, tal y como reclama María Zambrano en sus escritos programáticos, *Hacia un saber sobre el alma* y *El hombre y lo divino*, sea la conexión vital de lo humano y lo divino, que se resume en la recuperación de una nueva experiencia de lo divino basada en la trascendencia y no en la deificación. Como bien afirma Sánchez Cuervo, es este trecho que Nietzsche no llegó a recorrer el que justamente separa la propuesta zambraniana del hombre «bienaventurado», del «superhombre» de Nietzsche, máxima expresión simbólica del exilio y culminación de la razón poética.⁶⁸⁵

2. 2. José Gaos (1900-1960)

Por lo que respecta a la vivencia contemporánea del exilio de José Gaos, la crisis radical de la racionalidad moderna y su más que mostrada incapacidad civilizadora, le obligará a centrar su reflexión filosófica en las propias condiciones de posibilidad de la filosofía. Una filosofía esta que, habiendo derivado en Occidente en un

⁶⁸² A. Sánchez Cuervo, «Pensar a la intemperie. El exilio de la filosofía y la crítica de occidente», en o.cit., pp. 71-72. Los subrayados son míos.

⁶⁸³ Cf. M. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, o.cit., p. 243.

⁶⁸⁴ *El hombre y lo divino*. Prólogo de Jesús Moreno Sanz, Círculo de lectores, Madrid, 1999, p. 290. Citado por A. Sánchez Cuervo, «Pensar a la intemperie...», en o.cit., p.73.

⁶⁸⁵ Ibid.

imperialismo epistemológico, sistemático y dogmático, encerrándola en definiciones preestablecidas e inamovibles, empieza a caer por su propio peso en manos de las llamadas hermenéuticas de la sospecha. De ahí que ésta se convierta para Gaos en objeto de estudio para sí misma, con el fin de tratar de disolver esa racionalidad trastocada y comprobar si pueden existir otras maneras de pensar más allá del personalismo autobiográfico. Pretensión que José Gaos irá madurando en México y cuya prueba evidente es su *Filosofía de la filosofía*⁶⁸⁶, en la que se evidencia no solo la influencia del perspectivismo orteguiano sino del historicismo de Wilhelm Dilthey.⁶⁸⁷

Al hilo de su crítica sobre la condición filosófica dominante en Occidente y la deconstrucción del tradicional horizonte *logocéntrico* de la filosofía, José Gaos encontrará en México abundantes claves hermenéuticas para llevar a cabo el rescate de un pensamiento en lengua española –a menudo considerado, dentro de la reciente historia moderna de Occidente, como «no filosófico»– que ha permanecido cautivo bajo el imperialismo de tal *logocentrismo*. Precisamente, ha sido éste –en su raíz más profunda– el causante de la barbarie totalitaria, al haber reducido la rica experiencia filosófica a moldes preestablecidos, a los que dicho pensamiento en lengua española se negaba a entrar.

De ahí la relevancia y la actualidad que el «logos del manzanares» puede tener ante la crisis actual. Por lo demás, la salvación de la circunstancia española no radicará tanto en la incorporación a los grandes flujos de la Ilustración europea como en la identificación con las veladas modernidades del otro lado del Atlántico.⁶⁸⁸ En este sentido, Gaos se aparta de la tendencia eurocentrista de su maestro Ortega para proyectarse hacia América y contribuir así, como ningún otro pensador del exilio, al tópico del «segundo descubrimiento de América». Suplantando, de este modo, la filosofía iberoamericana a la filosofía de la historia de la modernidad como la esperanza de Occidente.⁶⁸⁹

Es esta, pues, la significación que para Gaos tiene el exilio americano del 39, como el lugar simbólico en el que pueda realizarse el sueño ilustrado de libertad, democracia e independencia, frustrado en España por el régimen franquista. El filósofo madrileño –en las antípodas de la experiencia del exilio de María Zambrano o Eugenio

⁶⁸⁶ J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México, 1947.

⁶⁸⁷ Seguimos el formidable estudio de A. Sánchez Cuervo, «Pensar a la intemperie...», en o.cit., pp. 73-82.

⁶⁸⁸ Ibid., p. 78.

⁶⁸⁹ Ibid., p. 79.

Ímaz, como ejemplos paradigmáticos del desarraigo vital e intelectual que supuso el exilio— incidirá en la continuidad cultural y política que el exiliado republicano encuentra en América.⁶⁹⁰

Con todo, ante la crisis del mundo contemporáneo, Gaos orientó su reflexión filosófica hacia la impotencia de la filosofía eurocéntrica, reivindicando —con el significado que hemos tratado de plasmar— un pensar en español.

2. 3. Eduardo Nicol (1907-1990)

Finalmente, Eduardo Nicol, contemporáneo de Joaquín Xirau y José Gaos en México, y proveniente de la llamada «Escuela de Barcelona» —de la que enseguida nos ocuparemos—, propone recuperar, como posibilidad de superación de la crisis contemporánea, el ser de la metafísica por un camino distinto del que emprendió la filosofía a partir de Parménides. Esto es, retomando la filosofía como *logos*⁶⁹¹ por la vía truncada de la ontología que comenzara a gestarse con Heráclito y los filósofos milesios.⁶⁹² Por este sendero el ser no se encuentra más allá de la realidad visible y cambiante, de su ser espacio-temporal, sino más bien deviene como objeto de experiencia. «Nicol acepta así la fórmula tradicional de la filosofía como *lógos*, metafísica o “filosofía primera”, si bien lejos de buscar su evidencia apodíctica en un mundo de esencias trascendentes allende la experiencia, lo hace en medio de esta última».⁶⁹³

⁶⁹⁰ No podemos entrar en lo objetable que tiene esta visión gaosiana, un tanto idealizada de las repúblicas hispanoamericanas, y que la Historia más reciente se ha encargado de demostrar. Así lo pone de manifiesto Adolfo Sánchez Vázquez, a quien remitimos, en «Del destierro al transtierro», en *Claves de la razón práctica*, nº 101 (abril 2000). Cf. asimismo, A. Sánchez Cuervo, «Pensar a la intemperie...», en o.cit., p. 80.

⁶⁹¹ Véase el lúcido ensayo de Juliana González, «Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol», en *Theoría. Revista Del Colegio De Filosofía*, nº 3 (1996): 25-35.

⁶⁹² Hay que resaltar en este sentido las palabras de Eduardo Nicol: «La metafísica tradicional ha creído encontrar el principio de la racionalidad y del orden en la inmutabilidad del ser, y no en la permanencia del cambio mismo. Esto invalidó de antemano aquél intento de salvar ontológicamente las llamadas apariencias, lo mudadizo, lo accidental, y abrió la puerta a las críticas globales de la metafísica; la cual justificaba equívocamente su nombre presentándose a sí misma como ciencia de lo que no se ve, o que está más allá de la experiencia. Sin duda, los metafísicos antiguos tomaron muy en cuenta el hecho de que la cosa que cambia no pierde su ser: sigue siendo a lo largo de su cambio». Ibid., *La metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 82. Cf., asimismo, pp. 85 y 92.

⁶⁹³ A. Sánchez Cuervo, «Pensar a la intemperie...», en o.cit., p. 82.

El filósofo catalán hace confluír en su filosofía una dialéctica cercana a Heráclito –y distante a la de Hegel, más abstracta y especulativa⁶⁹⁴– con la fenomenología de Husserl, aunque prescindiendo de toda tentación idealista que pudiera traicionar la objetividad del retorno a las cosas mismas.⁶⁹⁵ De ahí que lo más significativo de esta filosofía nicoliana consista en «la identidad del ser y la apariencia, del ser y el fenómeno, superando la larga tradición metafísica del *ser oculto*, que trasciende a la experiencia inmediata»⁶⁹⁶. En la apariencia del fenómeno, en contra de cómo lo han sostenido de un modo u otro las concepciones metafísicas, se encuentra todo el ser.⁶⁹⁷ En consecuencia, puede escribir Sánchez Cuervo:

En realidad, el problema del ocultamiento de las esencias y de la imposibilidad kantiana de la metafísica como ciencia, que tanto ha atormentado a la teoría del conocimiento durante los últimos siglos y que ni racionalistas ni empiristas ni positivistas habrían sabido eludir, es para Nicol un falso problema originado en el idealismo parmenídeo y consumado en el *Fedón* de Platón.⁶⁹⁸

Sin poder entrar ahora en la crítica del dualismo metafísico y el desarrollo de la restitución ontológica del fenómeno que realiza Nicol, que nos llevaría muy lejos; baste decir que para el autor de la *Metafísica de la expresión* lo que está en peligro es el primado de la objetividad, según el rumbo que ha ido tomando la ciencia moderna hasta el presente. Si para Nicol la ciencia auténtica es una vocación de saber, más que una voluntad de poder, la ciencia debe fundarse sobre la seguridad en lo real y su *logos*, en la búsqueda, jamás concluida, por desentrañar el misterio de la realidad y en el deseo insaciable de saber qué es y cómo es. Dicho de otra forma, si para el proyecto filosófico de Nicol la filosofía es ciencia –ciencia primera, así como lo fue para los griegos–, lo que le importa a él no es tanto que la filosofía sea reconocida como ciencia, sino al revés, que la ciencia sea reconocida como *philo-sophía*.

Nicol sitúa el acento en la *philía* o el amor que se halla en la base de la relación con el ser y con los otros, propia de la *episteme*. De modo que es a esta *philía* a la que se refiere una visión desinteresada u objetiva de la ciencia y en la que, a su vez,

⁶⁹⁴ Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, o.cit., p. 25.

⁶⁹⁵ Por ello, escribe Nicol: «Nuestra filosofía tiene que adoptar un método fenomenológico, pero no puede mantener fidelidad a la fenomenología de Husserl», Id., *Metafísica de la expresión*, o.cit., p. 101.

⁶⁹⁶ J. González, «Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol», en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, 3 (1996): 25-35. Aquí, p. 27. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.1996.3.142>

⁶⁹⁷ E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 321.

⁶⁹⁸ A. Sánchez Cuervo, «Pensar la intemperie...», en o.cit., p. 83.

habría de fundarse la unidad entre la ciencia y la sapiencia, como rasgo distintivo de la filosofía de Nicol.⁶⁹⁹ Una filosofía empeñada en mantener viva la memoria de la misión liberadora y humanizadora de la ciencia como uno de los aspectos fundamentales del legado griego. Es, precisamente, esta misión la que para el filósofo catalán se halla en grave peligro en la actualidad y, en consecuencia, el porvenir de la filosofía.⁷⁰⁰

Conforme a esto último, en *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980), Nicol diagnostica el imperialismo de una «razón utilitaria» que ya no da razón de la realidad, sino que opera en función de la Necesidad. Y la filosofía que Nicol quiere no es aquella que se basa en la utilidad sino en el anhelo de verdad del hombre. Este «anhelo de ser» significa dos cosas: de un lado, atendiendo a la noción de ser aplicada al hombre, ser-más, ser verdaderamente hombre y, de otro, atendiendo al término anhelo, que éste no se sacia nunca, por dos razones: porque el hombre no se completa a sí mismo definitivamente, necesita de lo otro y los otros; y porque el ser que debe conocer siempre *da* de sí, es inagotable. De ahí que Nicol hable del amor como «potencia de ser», como la *expresión* de una insuficiencia metafísica del hombre y de la realidad. «Por esto, el amor de unos por otros está implantado en el ser mismo de los hombres».⁷⁰¹

De modo que esa condición dialógica de libertad que implica la ciencia y la idea de hombre que la sustenta, se ve amenazada, y con ella la propia condición humana. A esta razón utilitaria, centrada en la necesidad, la llama Nicol «razón de fuerza mayor», destinada exclusivamente a la satisfacción de necesidades.⁷⁰² El peligro, pues, no reside en la filosofía o en la ciencia, sino en el auge del imperio de la necesidad y de la mera utilidad en ambas, sustituyendo así –o introduciendo en– la actividad filosófica (por) la lógica instrumental.

La civilización, en el mundo contemporáneo, se traduce entonces en barbarie al desprenderse de su raíz civilizadora y volverse indiferente respecto de su humanidad.⁷⁰³ La razón ya no tiene como misión explicar y cambiar el mundo, sino servirse de él; y como hemos visto, el *ethos* de la ciencia tiene que ver con el des-interés que no significa otra cosa en esencia que el primado de la objetividad, de la voluntad de

⁶⁹⁹ Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, o.c., pp. 17y ss.

⁷⁰⁰ J. González, «Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol», en o.cit., pp. 30-31.

⁷⁰¹ E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, o.cit., pp. 17 y ss.

⁷⁰² J. González, o.cit., p. 31.

⁷⁰³ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, cit. en A. Sánchez Cuervo, «Pensar la intemperie...», en o.cit., p. 87.

verdad, de ver lo que es, independientemente del beneficio o la utilidad que pueda obtenerse de tal conocimiento.⁷⁰⁴

Por tanto, bajo esta servidumbre totalitaria –en la que el conocimiento de la realidad se ha reducido a una técnica productiva y mecanizada–, la necesidad ha desplazado a la libertad y la subsistencia a la existencia, generando en el hombre, artificialmente, nuevas dependencias que le oprimen y de las que no puede desligarse. Asimismo, la erosión de la naturaleza por la técnica se ha extendido a las propias relaciones entre los hombres, sufriendo éstas todo un proceso de cosificación.⁷⁰⁵ Nicol insiste en que el problema, desde luego, no está en la tecnología como tal, sino en la tecnocracia, en el imperialismo y totalitarismo de una mera razón tecnológica que avasalla a todas las demás. «Es el peligro –escribe la profesora mexicana Juliana González– de una civilización tecnocrática que no deja ya lugar para las vocaciones desinteresadas, “in-útiles”»⁷⁰⁶, es decir, las vocaciones liberales y creadoras que no entran dentro de la lógica de la fabricación y de la producción.⁷⁰⁷

Como vemos, la nueva «razón de fuerza mayor» es la antítesis de una razón humanizada y de una humanización del hombre por la razón. Es la clara muestra de una civilización uniforme, «unificada», en la que no se respeta la igualdad ni la diversidad; una civilización, en definitiva, que «todo lo cultiva “para satisfacer al hombre, y lo deja insatisfecho, porque no lo cultiva a él”»⁷⁰⁸.

Eduardo Nicol sería, pues, uno de los primeros críticos de la globalización tecnológica en lengua española, en tanto que crítica de la tecno-ciencia. De modo que su estimación sobre la devaluación de la razón científica en «razón instrumental» –tal y como señala Sánchez Cuervo–, estaría en línea de continuidad con la desplegada por la Teoría Crítica –Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert

⁷⁰⁴ J. González, o.cit., p. 30. En relación a ello, escribe Nicol en otro lugar: «...aunque fueran deficientes o extraviadas –refiriéndose a las “filosofías viejas”– habrían de todos modos logrado el fin que de veras se propusieron: mantener el diálogo entre los hombres de buena voluntad y de buena fe y buena esperanza, dignificar la vida, serenar el ánimo, aproximar la mente a la comprensión. Hoy sabemos más y comprendemos menos. La ciencia actual no cumple esos fines tradicionales de la filosofía. Aunque también la filosofía debe proceder en esta situación histórica con métodos de reflexión y análisis más rigurosos que nunca, no ha de olvidar sus objetivos principales, ni alterar su orden jerárquico: la sapiencia por encima de la ciencia (...) de ello dependerá en buena parte que se logre constituir esa metafísica nueva que ha de surgir de una crisis radical de la tradición». E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, o.cit., p. 20.

⁷⁰⁵ A. Sánchez Cuervo, «Pensar la intemperie...», o.cit., p. 87.

⁷⁰⁶ J. González, o.cit., p. 31.

⁷⁰⁷ En este sentido, es muy pertinente citar el libro de Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil*, El acantilado, Barcelona, 2013.

⁷⁰⁸ E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, cit. en A. Sánchez Cuervo, «Pensar la intemperie...», en o.cit., p. 87.

Marcuse, entre otros-. Este logro, si cabe, tiene más mérito por tratarse de un autor español que ha vivido y se ha formado en el contexto filosófico hispánico, que siempre se ha caracterizado por una mirada más bien bondadosa y hasta ingenua sobre la ciencia, presumiblemente por el retraso científico y cultural que arrastró España hasta bien entrado el siglo XX.

En conclusión, como hemos tratado de mostrar, al leer entre líneas a estos filósofos, puede observarse cómo desde talantes bien distantes entre sí, los tres han penetrado con agudeza en la maltrecha vicisitud filosófica contemporánea. La cual, de una u otra forma, delimita su origen a la progresiva erosión de los fundamentos metafísicos que impregnaban toda la realidad cultural del hombre. Para decirlo con expresión de Zubiri, a la pérdida de un sentimiento originario de «religación» con el fundamento de lo real, previo a la conciencia del hombre. Religación que hay que entender como el resultado de la persona y de su creatividad libre para orientarse en la vida. De ahí que, en la intención última de los tres se encuentre el deseo por restituir de nuevo una concepción del ser menos parmediano y más heraclitano y una metafísica más cercana a la experiencia y al mundo de la vida. Todo ello con el propósito de restablecer la escisión entre la estructura epistemológica de la razón –científica e histórica– y los contenidos morales, estéticos y religiosos de la cultura.⁷⁰⁹

De ahí el sesgo tan característico de nuestros filósofos por la búsqueda de una concepción holística de la razón y la búsqueda de la construcción de una sociedad abierta a la trascendencia y a los valores espirituales como uno de los medios para restituir los valores del mundo occidental en crisis.

Si bien desde otro prisma, pero en línea de continuidad con esto último y la labor crítica de nuestros intelectuales, encontramos el llamado de Aranguren –de un marcado influjo zubiriano– a una reflexión moral abierta a la dimensión trascendente del hombre. Más aún, una vocación que, porque estuvo abierta a la aprehensión del poder de lo real, fue ejercida con tanta fuerza y convicción que le llevó a constituirse en «conciencia moral de la sociedad». Pero también –como el propio Aranguren la definió– en su doble función crítica y utópica, como «conciencia intelectual».

⁷⁰⁹ Cf. Ana Bundgard, «El humanismo poético de María Zambrano», en AA.VV., *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, o.c., p. 609.

3. El exilio filosófico interior. El rol intelectual de José Luis López Aranguren como figura puente

La desarticulación de las Escuelas de Madrid y Barcelona tras la guerra civil y su desenlace urgió a preservar un pensamiento filosófico español que, si bien por una parte, siguió desarrollándose desde la otra orilla del Atlántico al nivel exigible de la altura de los tiempos modernos, en cambio se vio amenazado en su integridad en la orilla de España. En este sentido, Javier Muguerza distingue dos niveles de desarrollo de la filosofía que se materializan en este momento en nuestro país: la filosofía que pasó a ser la oficial del régimen a manos de los «neopaleoescolásticos» – en expresión de Muguerza– y otra que permaneció con afán de modernidad en línea de continuidad con la filosofía de anteguerra.

Fue esta última la que sería garantizada por los filósofos del «exilio interior» y en la que tenemos que ubicar, como practicantes, a algunos de los discípulos de Ortega y Gasset. Algunos entre los cuales pronto pasarían a ser catedráticos de filosofía en la Universidad de Madrid. Tales como, por ejemplo, Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar o Manuel Granell y otros como Pedro Laín, Joaquín Ruíz Giménez –promotor de la revista *Cuadernos para el diálogo*– y José Luis López Aranguren. Entre estos últimos, originariamente alineados con el bando vencedor, si bien no tardarían en tender su mano a los vencidos, hay que destacar la figura «puente» de Aranguren y su labor extraordinaria en la Cátedra de Ética y Sociología de dicha Universidad.

Como es sabido, dos años antes de que ganara su cátedra, en 1953, publicaba en *Cuadernos Hispanoamericanos* su artículo intitulado: «La evolución espiritual de los intelectuales en la emigración»⁷¹⁰, mostrando una honda preocupación por restañar las heridas de la guerra y colaborar en pro de la reconciliación nacional en todo lo relativo a la vida cultural de España. Esto le permitió que se apelara a su persona –tal y como hace Carlos Gómez– como figura puente que trató de unir a los intelectuales españoles exiliados de una y otra orilla. Es el propio Aranguren el que nos relata –en entrevista realizada por Javier Muguerza– en qué consistió su iniciativa y propuesta de diálogo.

⁷¹⁰ Nótese cómo, en opinión de Carlos Gómez, el término «emigración» que hace figurar Aranguren en el título de su artículo no tiene otra intención que sortear la censura franquista. Cf. Carlos Gómez, «El oficio de intelectual en J.L.L. Aranguren», *Cuadernos hispanoamericanos*, 786 (2015), p. 37.

La tesis del artículo era que, aunque separados por la guerra civil, los intelectuales españoles continuábamos formando una única comunidad y no podíamos ignorarnos mutuamente ni perseverar en la incomunicación. Pero hágase usted cargo de que en aquellas fechas, todavía en 1953, los exiliados –y, de manera señalada, los intelectuales exiliados- constituían oficialmente lo que acostumbraba a llamarse la Anti-España. Entre estos últimos, en cambio, la acogida de mi artículo no pudo ser más favorable...Hubo una respuesta colectiva, con un montón de firmas, publicada en Cuadernos Americanos de México, y recibí entrañables testimonios personales de Juan Ramón Jiménez, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Francisco Ayala, Juan Marichal y muchos otros. De entre los filósofos, respondieron muy positivamente mi antiguo profesor José Gaos, María Zambrano, Juan David García Bacca, José Ferrater Mora y un largo etcétera. Como era lógico, aquí no se supo absolutamente nada de esa reacción, salvo, es de suponer, en las alturas oficiales, donde estoy seguro de que no hizo ninguna gracia.⁷¹¹

Según Muguerza, entre los estudiosos existe un acuerdo generalizado en considerar a este texto de Aranguren como el comienzo de la recuperación del exilio filosófico en España; aunque puntualiza, que según lo que por «recuperación» quiera decirse. Es en este sentido en el que argumenta que si por «recuperación se entiende una *restitutio in integrum*, el exilio de 1939 es hoy por hoy irrecuperable»; y alude a un ejemplo para dilucidar lo que quiere decir:

Tan irrecuperable como lo vendría a ser la recuperación de un órgano extirpado de nuestro cuerpo al cabo de un largo tiempo de efectuada la extirpación, con la agravante además de que dicho órgano habría ya sido trasplantado con éxito a otro cuerpo, del que ha pasado a formar parte y del que no le es dado separarse a su vez: nuestros filósofos exiliados, su obra, sus discípulos, etc., ya no nos pertenecen, no pertenecen ya a nuestro país sino que son patrimonio de los respectivos países que los acogieron y los hicieron suyos, ayudándoles a arraigar en otra tierra...que es la razón profunda para llamarles también nosotros «transterrados» como lo quería Gaos.⁷¹²

Por lo demás, señala Muguerza –con la claridad y la hondura a la que nos tenía acostumbrado y a quien le debemos el mérito de haber acuñado la expresión «pensar en español»– una segunda acepción que rubricamos por efectuar positivamente tal recuperación:

⁷¹¹ Tomamos prestada la cita de J. Muguerza, «Ortega en Latinoamérica. El legado filosófico de José Gaos», en o.cit., p.77.

⁷¹² Ibid., p. 78.

Si por «recuperación» entendemos llegar a conocer a nuestros filósofos exiliados, leer sus libros, editarlos o reeditarlos en España, estudiar su pensamiento e incorporarlo a nuestro acervo filosófico, etc., esa no solo es posible, sino que es obligado hacerlo, pues se trata de un acto de justicia tanto para ellos como para con nosotros mismos.⁷¹³

Y por último, numera aún un tercer sentido que radica en tratar de conocer, custodiar y valorar el legado de nuestro exilio filosófico de 1939 con el fin de constituir, junto con nuestros colegas latinoamericanos, esa comunidad transoceánica soñada por Aranguren y antes por otros tantos exiliados como es el caso de José Gaos y Joaquín Xirau. Puesto que han sido éstos los que nos han ayudado a redescubrir, desde otra clave, no solo América, sino sobre todo a España.

Por todo esto acaba Muguerza –discípulo de Aranguren, que supo hacer del disenso herramienta fundamental para renovar los consensos, tal y como le describe Roberto R. Aramayo– manifestando su rotunda aprobación al modo en que su maestro comprendió la filosofía hispánica y a la que consagró gran parte de su oficio de intelectual: como «*un capítulo de la filosofía iberoamericana en su conjunto*».⁷¹⁴ Aranguren es, pues, aquiescente con el sentimiento profundo de afinidad e identidad hispanoamericana de nuestros exiliados del 39 en México. De ahí el doble mérito de Aranguren y de los que como él quedaron «exiliados» en España, porque, pese a no encontrar un campo fértil –como sí lo encontraron en México–, más bien todo lo contrario, continuaron dilatando la tradición liberal y los objetivos ideales de modernización de la cultura de la república española.⁷¹⁵

Por tanto, no solo estableció un puente entre los españoles exiliados, sino que otro tanto hay que decir respecto a su extraordinaria labor de cátedra que, si bien en un ambiente menos favorable, tan de forma magistral desempeñó, tal y como escribe Carlos Gómez:

Dio a conocer a los estudiantes –en medio de aquella facultad anquilosada en la repetición de una escolástica recolada, que había venido a constituirse en la filosofía oficial del nacionalcatolicismo– las principales corrientes filosóficas de su tiempo –

⁷¹³ Ibid.

⁷¹⁴ Ibid.

⁷¹⁵ Cf. J. L. Abellán, *El exilio como constante y como categoría*, o.cit., pp. 93-94; asimismo, cf. J. Muguerza, «Ortega en Latinoamérica. El legado filosófico de José Gaos», en o.cit., pp. 58-59.

fenomenología, ética de los valores, filosofía analítica, marxismo, existencialismo–, los clásicos –Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel–, leídos de primera mano, o la filosofía española, cuyo desarrollo truncó la guerra civil –Unamuno, Ortega, Gaos, Zubiri, Morente–.⁷¹⁶

Esta labor en la cátedra, de quien fuera para varias generaciones la conciencia moral de nuestro país, excedió ejemplarmente todas las fronteras que limitaran su *officium de intelectual* a la actividad meramente docente. Por lo que, sin ánimo de exhaustividad y de la mano del catedrático de filosofía política y moral de la Uned, Carlos Gómez, maestro y conocedor del mismo como acreditan sus diversos trabajos⁷¹⁷, atenderemos a lo que el propio Aranguren llama su «acción intelectual». Para realizar nuestro cometido primero debemos comenzar aproximándonos al propio concepto de «intelectual» y pasar luego, en segundo lugar, a describir en qué ha consistido para el filósofo abulense representar ese papel⁷¹⁸.

Carlos Gómez nos ofrece una primera aproximación, tras remontarse al origen y significación histórica del término, de la que podemos destacar lo siguiente: un intelectual sería alguien que, independientemente de la profesión que ejerza, se compromete en la vida política, social y cultural de su país y se convierte, por méritos propios, en referente para otros contribuyendo, de esta manera, a formar la opinión pública. De ahí que la vocación filosófica sea una firme candidata a ejercer el papel y rol de intelectual en la vida pública; no por un casual el profesor Gómez sitúa como ejemplos paradigmáticos a Unamuno y Ortega en la primera mitad del siglo XX y a Aranguren en la segunda.⁷¹⁹ Pues bien, en representar dicho papel es en lo que ha

⁷¹⁶ C. Gómez, «El oficio de intelectual en J.L.L. Aranguren», *Cuadernos hispanoamericanos*, 786 (2015), p. 37.

⁷¹⁷ Por poner solo tres ejemplos, C. Gómez, «El oficio del intelectual en J.L. L. Aranguren», *Cuadernos hispanoamericanos*, 786 (2015); Id., «La vida como narración (Aranguren y Ricoeur)», *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, 68 (2016); y su antología de textos fundamentales, J. L. L. Aranguren, *Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, (Ed. Carlos Gómez), Editorial Trotta, Madrid, 2010. En dicha antología se incluye la formidable entrevista que realizó Javier Muguerza a Aranguren: J. Muguerza, «Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Conversación con José Luis L. Aranguren)», en o.c., pp. 371-410.

⁷¹⁸ En este sentido resulta importante subrayar cómo Carlos Gómez, en el marco de su artículo «La vida como narración (Aranguren y Ricoeur)», al enfrentar la diferencia entre vida y ficción, nos explica la posibilidad de abolir la diferencia entre una y otra, al «poder aplicarnos a nosotros mismos tramas que recibimos de nuestra cultura y sobre las que cabe ensayar diferentes roles a través de variaciones imaginativas». Estas categorías arangurenianas de función, rol o papel, le conectan, a su vez, con el pensamiento vitalista e historicista de Ortega, como se encarga de señalar el propio Gómez: «“El hombre no es cosa ninguna, sino un drama”, de modo que cada cual tiene que ser “novelista de sí mismo, original o plagario”, puesto que “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene...historia”». (Ibid., en *Daimon*, 2016), p. 72.

⁷¹⁹ Cf. C. Gómez, «El oficio de intelectual en J.L.L. Aranguren», en o.cit., pp. 35-36.

consistido según Aranguren su «acción intelectual, acción católica y acción moral», la cual nos describe casi con modestia socrática de la siguiente manera:

Yo no creo estar a la altura de mi imagen –de la imagen «favorable», claro– intelectual, católica y moral: ni soy tan «intelectual» como podría parecer, ni mucho menos tan «católico», ni tan «moral». Pero en representarlo ha consistido mi papel, mi puesto, mi función. Lo que yo he aceptado desempeñar es la tarea de ayudar a los católicos españoles a libertarse de la estrechez de su catolicismo; a los marxistas, del dogmatismo cerrado de su concepción; y, del mismo modo, a los demás, demócratas cristianos, falangistas «de izquierda», «republicanos», tradicionalistas. (A nadie de buena fe he excluido como interlocutor, pero, claro, por estar más «disponibles», han sido los jóvenes aquellos con quienes he hablado más). A libertarles ¿cómo? A través de la información en lo que se refiere al catolicismo, por ejemplo, desde *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* hasta *La crisis del catolicismo*; a través de la formación y a través de la educación; en suma, por la comunicación (comunicación de doble dirección, de ellos a mí, de mí a ellos). A través, también, de una cierta relativización de lo político. Comprendo que en este punto tal vez no soy objetivo y trato de hacer de la incapacidad virtud; pero lo cierto es que el lema *politique d'abord* me pareció siempre escandaloso. Liberación, pues, moral, es decir, transposición de los problemas políticos a su base moral.⁷²⁰

De esta síntesis que nos presenta Aranguren hay que destacar dos cuestiones que delimitan el talante de su oficio de intelectual. Por una parte, el notable influjo de su pensamiento ético sobre los muchos y extensos sectores de la sociedad española, más allá del ámbito estrictamente universitario. Por otra, su preocupación constante por la religión entendida como cristianismo social y «heterodoxo», lo que le situó en una posición cada vez más crítica con el catolicismo oficial de la época.

En tales circunstancias, Aranguren no tomó parte en el debate político alineándose simplemente en uno u otro partido, sino más bien su compromiso consistió –como señala Carlos Gómez– en estar «no por encima de la política o al margen de ella, sino apelando a la raíz ética del compromiso ciudadano»⁷²¹. Se inserta así en una larga tradición que, desde Sanz del Río y pasando por la ILE y la Generación del 98, hasta llegar a él mismo, se caracteriza por estar formada por hombres procedentes del mundo

⁷²⁰ J. L. L. Aranguren, *Memorias y esperanzas españolas*, cit. en C. Gómez, «El oficio de intelectual en J.L.L. Aranguren», *Cuadernos hispanoamericanos*, 786 (2015), p. 42.

⁷²¹ C. Gómez, «El oficio de intelectual en J.L.L. Aranguren», en o.cit., p. 38.

de la filosofía, que sin pertenecer la mayoría de ellos al mundo profesional de la política ni militar activamente en ella, fueron capaces con su acción intelectual de llevar a cabo la empresa más «revolucionaria» que imaginar cupiera en España.

Gran parte de esa revolución tuvo su inicio en los dos focos principales de irradiación filosófica de nuestro país, Barcelona y Madrid. Y a cuyos miembros integrantes, exiliados o expulsados, podría serles aplicada aquella expresión metafórica popularizada en torno a la primera cuestión universitaria, allá por 1865: «textos vivos». Metáfora esta con la que se quiere apelar –tal y como hace Carlos Gómez al hablar de «la vida como un texto» y traerla a colación⁷²²–, a la «incomodidad» que la acción de nuestros intelectuales despertó en la conciencia disidente de los centros de poder de la época. Lo que dio lugar no solo a los episodios de expulsión de los libros de texto en la universidad, sino que, como su nombre indica, como con aquello no era suficiente, se recurrió también a expulsar de sus cátedras a algunos profesores.⁷²³ Entre ellos, un siglo después, Aranguren, García Calvo y Tierno Galván, tras ser acusados por la dictadura franquista de incitar a la subversión.⁷²⁴

Es, por tanto, esta ejemplaridad, el interés por la vida política y cultural y el compromiso con ella, la que llevó a Aranguren, y antes a otros de nuestros intelectuales, a ejercer de conciencia moral de la sociedad. Dando voz a los que no tenían voz y tratando de despertar en todo tiempo y lugar la conciencia, a menudo dormida, de las gentes del pueblo español. De ahí que terminemos este capítulo con las siguientes palabras de quien supo hacer de su vida un auténtico «oficio» de intelectual:

Permitan ustedes –habla Aranguren– a los pocos intelectuales disponibles que van quedando la modesta expresión de su democrática disconformidad, en nombre de una conciencia moral colectiva...Que ella pueda generar esos “núcleos de resistencia social” (lo cual) podrá parecer desde el poder una incomodidad, pero ni el gobierno tiene por qué ser cómodo ni la democracia es homogeneidad. La apatía, el conformismo, la resignación son formas de renuncia a la participatoria democracia, a la democracia como moral.⁷²⁵

⁷²² C. Gómez, «La vida como narración (Aranguren y Ricoeur)», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 68 (2016), p. 80.

⁷²³ Cf. C. Gómez, «La vida como narración (Aranguren y Ricoeur)», o.cit., p. 80.

⁷²⁴ Recordemos que José María Valverde y Antonio Tovar renunciaron a sus cátedras voluntariamente como protesta contra esa medida.

⁷²⁵ J. L. López Aranguren, *La izquierda, el poder y otros ensayos*, (Ed. Antonio G. Santesmases), Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 90.

CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE

En el «Prólogo para alemanes» Ortega describe la cultura europea como «anómalamente dual, de doble y antagónica raíz»⁷²⁶; efectivamente, Europa se había configurado sobre principios fundamentales de carácter dualista y si recordamos algunas de las más importantes oposiciones dualistas, éstas habían sido: materia-espíritu; naturaleza-cultura; razón-vida y razón-fe.

Si además, retomamos las cinco esferas de lo humano que habían sido gravemente ofendidas por la investigación científica en la modernidad, según nos ilustraban Freud, Marx y, en general, los críticos de la modernidad, el resultado no puede ser más desolador: la disolución espiritual del mundo y del sujeto moderno. Pasaba así el hombre a dejar de ser el centro del mundo para pasar a ser un animal más de la esfera zoológica que consistía en una confusión de impulsos, un haz de pulsiones e instintos insertados en una estructura física a modo de mecanismo determinista en el que difícilmente podría encontrarse algo así como la libertad. El hombre había dejado de ser dueño de sí mismo para convertirse en producto y marioneta de una estructura económica-social. Paradójicamente, todo ello no parecía apuntar sino a contradecir la interpretación antropocéntrica del plan inicial de la modernidad. Por lo que no era de extrañar –como bien dice José Lasaga Medina⁷²⁷– que Europa, donde se miraban los españoles, se había convertido en parte del problema más que de la solución.

Si Unamuno enfatizaba la incorporación de la «razón religiosa» en la Razón, Ortega hacía otro tanto con la «razón vital». En el fondo, no era sino la reivindicación de la vieja aspiración hispánica a la *unidad orgánica* del hombre, tanto como especie como en su individualidad. De ahí que el intento de nuestra filosofía por incorporar a la España contemporánea en lo más fecundo de la ciencia y de la cultura europea contemporánea no fuera en realidad sino la motivación por la tentativa de recuperar y actualizar el espíritu universal de las más puras esencias de la más genuina tradición hispánica.

Esto comportaba la búsqueda antropológica por volver a resituar al hombre desde el nivel meramente *biológico* en el que lo había dejado la modernidad a

⁷²⁶ J. Ortega y Gasset, «Prólogo para alemanes», en *Obras completas*, v. VIII, o.cit., p. 22.

⁷²⁷ J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 167.

un nivel cada vez más intenso del sentido propiamente *espiritual* de la vida humana. Dicho de otra forma, volver a reconstruir una filosofía que pusiera en valor la estrecha relación entre la filosofía y la vida, tal y como tuvimos ocasión de poner de manifiesto en el análisis que realizamos de la filosofía de Ortega, la cual encontraba su eco y su caja de resonancia también en la de Barcelona. Eco evidente este en el liderazgo de Joaquín Xirau, pero también en otros filósofos de la talla de Joan Roura Parella, igualmente formado en Madrid, al lado de Cossío, Luis Simarro o Juan Zaragüeta, y cuyo influjo se hace evidente es sus palabras: «La filosofía viene de la vida y sirve a la vida, esto es, a la formación y elevación del hombre»⁷²⁸.

Justamente, en esas palabras se refleja, además, la común preocupación de ambas escuelas por la pedagogía y una pedagogía que siempre estuvo orientada en un sentido cristiano de amor⁷²⁹, y que, sobre todo, es axiomática en Joaquín Xirau. Una pedagogía entendida como *humanización* del hombre, en la que se hace coincidir la tarea de la educación con un programa humanista que tiende a posibilitar la realización de un hombre entendido de manera integral y armónica, donde existencia biológica y proyección espiritual, vitalidad y razón, lejos de diluirse en binomios opuestos, quedan ensambladas.

Finalmente, es evidente la proclividad hacia la antropología y la atención a la filosofía de los valores, con el objeto de restituir al hombre al puesto de su dignidad, no solo en la filosofía de Joaquín Xirau, sino también en la de Ortega y Gasset. Una proclividad ésta que recibirá su inflamación en la Escuela de Barcelona y en la de Madrid y que se traducirá en unas ideas filosóficas que se moverán por un amplio espectro de teorías, pero siempre dentro de una perspectiva personalista y circunstancionalista, entendiendo por esto último lo que veíamos en José Gaos. Y todo ello sin desdeñar la posibilidad de abrirse a una experiencia espiritual que para algunos de nuestros filósofos era equiparada a la condición suprema para que la vida humana se impregnase de sentido; pero sin cortar de esa experiencia la necesidad de transcribirla en una peculiar dialéctica entre la ética y la religión.

En definitiva, la filosofía del exilio da la posibilidad de devolver a España justo a la antesala del siglo XVII y corregir aquél histórico desvío –siglo que se

⁷²⁸ J. Roura Parella; tomamos prestada la cita de, J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, o.cit., p. 419.

⁷²⁹ Cf. J.L. Abellán, *ibid.*

interpreta en la historia de España como el desvío del alma hispánica⁷³⁰—. Así ahora con los exiliados, y antes con los hombres de la Institución, el alma hispánica, se vuelve a abrir a los cuatro vientos derramándose por el mundo, realizando su vocación universalista. De ahí que ahora se descubra a España por estos españoles – iberoamericanos– auténticamente europeos al haber dado vigencia nueva a la Modernidad.

Si hacemos un balance de los capítulos que componen la primera parte de nuestro trabajo vemos que en el trasfondo laberíntico de la Modernidad hay una complejidad de problemas que afectan a todas las facetas de las que se compone la vida humana. Dicho lo cual, podemos convenir que la Modernidad puede definirse por una serie de exageraciones, tanto a nivel filosófico como político, en las que no puede reconocerse nuestra tradición hispánica. Unas exageraciones que, además, no se corresponden con el plan inicial –por decirlo así– que se había trazado al inicio lo que sea la Modernidad. Y esto queda claro al comprobar las mismas ofensas –cosmológica, biológica, psicológica, sociológica y semiológica– que no son sino el producto originado por la propia dinámica de la modernidad, con la que se juzga su desvío en relación a los propios planteamientos antropológicos de la misma.

Quizá esas exageraciones se deban al hecho de que queriendo denunciar la idolatría en la que había caído el hombre con la religión y, por tanto, querer restituirle, exaltándole y engrandeciéndole frente a la divinidad, acaba por caer en una nueva idolatría que consistió en la idea peregrina de que el hombre podría ser su propio dios; así la modernidad trató de divinizar al hombre. Pero lo que hizo fue acabar con él, al reducirlo a poco menos que hombre, a mera y pura razón –en el mejor de los casos. Simplificó su mundo convirtiéndolo en una «jaula de hierro», la filosofía a teoría del conocimiento neokantiana y ciencia y ésta a positivismo o actitud científicista.

Se entenderá, entonces, que nuestra filosofía no pudiera reconocerse en la modernidad y tratara de actualizar una más genuina en la que no se dejara fuera a la religión, a la mística y a nuestros maestros espirituales. Con ellos, como dice Carlos Gómez, no solo se ensanchaba el mundo, sino que con sus «textos», y ellos mismos como «textos vivos», han sido capaces de alumbrar durante siglos al resto de los hombres ayudándonos a decir en qué consiste nuestra común humanidad.⁷³¹ Y es

⁷³⁰ J.L. Abellán, *El erasmismo español. Una historia de la otra España*, Editorial Gráficas Espejo, Madrid, 1976, pp. 256-264; Id., *Historia crítica del pensamiento español*, v. I, o.cit., p. 118.

⁷³¹ C. Gómez, «La vida como narración», o.cit., p. 68.

verdad, quizá –como piensa Unamuno– la razón y la fe no sean más que dos enemigos, pero dos enemigos «que no pueden sostenerse el uno sin el otro.»⁷³²

Paradójicamente, la modernidad consigue todo lo contrario de lo que había pretendido. Y en su intento achica a la razón dejando fuera aspectos fundamentales para la vida humana. De ahí que nuestra filosofía hispánica se consagrara a ensanchar de nuevo a la razón, o mejor dicho, a devolverle la razón al hombre, y a situar la razón en el hombre. En este sentido, María Zambrano nos habría dicho que el ensanchamiento de la razón no es nunca irracionalismo. Si fuera así, nuestros filósofos serían todos anti-modernos; pero lo que hacen nuestros filósofos es, justamente, poner sobre la mesa las derivas irracionales de la razón instrumental. Lo que hacen nuestros filósofos es recoser lo roto por la Modernidad; se consagran así a tratar de soldar la escisión radical que se produce entre la materia y el espíritu, entre el mundo y la vida, entre la vida y el pensamiento. Pues no otra cosa ha ocasionado, a juicio de nuestra filosofía, la crisis de la modernidad.

En último término, nuestros filósofos vienen a re-encantar lo más dolorosamente desencantado, pues como dice Ramón Xirau: «La contradicción que implica esta divinización humana conduce a la amargura, simple y sencillamente porque el hombre no es ni puede ser su propio Dios, y querer serlo entraña angustia.»⁷³³ De ahí también que pueda decir María Zambrano en total sintonía con las interpretaciones de Xirau, Gaos y Ayala:

España puede ser el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo. España no ha gozado con plenitud de ese poderío, de ese horizonte. Se nos ha echado en cara muchas veces nuestra pobretería filosófica y así es, si por filosofía se entiende los grandes sistemas. Mas de nuestra pobreza saldrá nuestra riqueza.⁷³⁴

Es, pues, esta labor de dar vigencia nueva a la modernidad, de corregirla y llevarla a término, incluyendo y no excluyendo, la que nuestra tradición hispánica desde su fuente ha asumido como tarea propia. Desde la síntesis luliana entre pensamiento cristiano, hebreo y musulmán, el misticismo y erasmismo español junto a la doctrina antropológica y teológico-jurídica de la colonización americana (Vasco de Quiroga, De

⁷³² M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y los pueblos*, Alianza editorial, Madrid, 1986, p. 116.

⁷³³ R. Xirau, *El desarrollo y las crisis de la Filosofía Occidental*, Alianza editorial, Madrid, 1975, pp. 130-131.

⁷³⁴ M. Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida*, Editorial Endymion, Madrid, 1996, p. 26.

las Casas). Es decir, desde la *Philosophia Christi*, al eticismo krausista del siglo XIX y los vitalismos de Unamuno y Ortega, pasando por el sentido de la dignidad e igualdad humana que Antonio Machado veía resumido en el proverbio de Castilla proferido por Juan de Mairena: «“Nadie es más que nadie.” Esto quiere decir cuánto es difícil aventajarse a todos, porque, por mucho que un hombre valga, nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre»⁷³⁵, hasta las elaboraciones de la «razón poética» de Zambrano, la «inteligencia sentiente» de Zubiri o la «conciencia amorosa» de Joaquín Xirau. Una labor que se concreta en armonizar el *logos* griego y la *cháritas* cristiana, lo sensible y lo concreto con el concepto y lo universal, la eternidad de la idea –como descubriera Platón– y el hombre de carne y hueso –como reivindica Unamuno.

Fue esta, finalmente, la empresa filosófica desempeñada tanto desde Madrid como de Barcelona, en aras de buscar una filosofía como el intento esforzado de vivir bien, de una vida buena. Una filosofía, la de Xirau, en la que se integre perfectamente la *charitas* cristiana. En esa lucha por la justicia, por la utopía⁷³⁶ –no solo en el terreno científico-tecnológico, sino sobre todo el de la moral y la política– de la convivencia y la organización social basada en la defensa del hombre como valor supremo. Es esto lo que se encuentra en el ADN del mejor humanismo hispánico, como supo ver bien Galdós en *Misericordia* por boca de la benevolente Benigna: «No sé si me explico..., digo que no hay justicia, y para que la *haiga*, soñaremos todo lo que nos dé la gana, y soñando, un suponer, traeremos acá la justicia»⁷³⁷.

Pues bien, a nosotros no nos queda más que aproximarnos ya –críticamente– a la obra y el pensamiento filosófico de Joaquín Xirau. Una vida, como vimos, consagrada a los valores ideales, a una pedagogía viva que entronca con la razón vital orteguiana y el espíritu vivificador de Cossío. Una vida que pondera el papel central de la persona humana y de los aspectos afectivos de su existencia, y que con una sensibilidad religiosa, casi mística, nos ofrece una fenomenología del amor de tinte scheleriano. El conjunto de su producción y magisterio filosófico puede sintetizarse en la fenomenología de la conciencia amorosa y el descubrimiento de la vocación como un destino al que hay que responder en las circunstancias de la vida personal de cada cual.

⁷³⁵ A. Machado, *Juan de Mairena*, en Id., *Poesías completas*, Espasa Calpe, Madrid, 1997, p. 438.

⁷³⁶ Como bien afirma Emilio Lledó, las utopías brotan en épocas y situaciones «en las que la sociedad mostraba mayor incoherencia entre lo que presentaba como totalidad y la marginación a la que condenaba la creatividad y la esperanza» (Id., «La realidad de la utopía», en R. García Cotarelo (Comp.), *Las utopías en el mundo occidental*, Universidad Menéndez Pelayo, Guadalajara, 1981, p. 19).

⁷³⁷ B. Pérez Galdós, *Misericordia*, en L. Romero y D. Ynduráin (Dir.), *Las mejores novelas de la Literatura Universal*, v. XI, Cupsa Editorial, Madrid, 1983, p. 520.

Enseñanza esta en la que resuena la influencia de Goethe -a través de Ortega- al tratar de hacernos comprender «la vida como narración». En síntesis, la valoración de la enseñanza como una actitud amorosa y de vocación personal presenta una extraordinaria coherencia con un sistema intelectual en estrecha relación con lo que fue su pensamiento filosófico y que pasamos a estudiar.

SEGUNDA PARTE. *Análisis y estudio de la obra y el pensamiento filosófico de Joaquín Xirau*

Este contexto histórico y filosófico que acabamos de describir es el *humus* a partir del cual Xirau construye su filosofía. Paralelamente a la multiplicación de los adelantos científico-técnicos que, de manera decisiva, en ninguna otra época anterior se habían alcanzado, se presentan síntomas de extrema preocupación y violencia. Es ahora, al fragor de las dos Guerras Mundiales y la Guerra Civil española, que cercenarán la justicia y la paz social de nuestras, supuestamente, tan desarrolladas y civilizadas sociedades occidentales, donde cobra vital importancia la pregunta por el sentido de la vida. Paradójicamente ahora, cuando subidos a la ola del progreso parecían haberse multiplicado las posibilidades vitales y una cantidad ingente de bienes humanos considerados como irreversibles. Y, sin embargo, Europa se verá sumida en un ambiente inhumano de barbarie, caos y destrucción ¿Cómo ha sido posible llegar hasta aquí?

A partir de esta pregunta alcanza plena significación la búsqueda de Xirau de una nueva filosofía, porque es plenamente consciente del hecho fundamental de que son las ideas las que cimentan y conforman –dándole un rostro definido- la cultura y la mentalidad de una sociedad, en concreto la sociedad española en el marco de la Europa de la primera mitad del siglo XX. Para ello se requiere, antes de nada, un ejercicio de análisis crítico por la Historia de la Filosofía para tratar de descubrir en el largo camino de la Modernidad las causas por las que se ha llegado a este escenario de barbarie, desorientación existencial y de pérdida de sentido –o por lo menos donde ya no es tan evidente como antes. Joaquín Xirau no se limitará a un diagnóstico o a la simple búsqueda de las causas –que ya sería un ejercicio meritorio– sino que, a partir de ellas, tendrá los criterios para ensayar su intento de darle la vuelta a esta situación.

Por ello, la idea directriz de esta segunda parte de nuestra investigación no puede ser otra que la de mostrar, de un lado, el proceso que lleva a cabo de deconstrucción y derribo como paso previo a la corrección que necesitaba, a juicio de Xirau, la filosofía moderna. De ahí que, de otro lado, nos centremos en el notable intento de reconstrucción y restauración de la filosofía, con el objetivo de llegar a descubrir cuáles son las ideas y los valores en torno a los cuales considera Joaquín Xirau que deberían descansar los pilares de una sociedad, para que los pueblos y las personas que la componen vivan con sentido y orientación su existencia.

Será, pues, esta doble tarea de derribo y de reconstrucción la que ocupe el protagonismo en esta exposición y en torno a las cuales vamos a tratar de articular las diversas modalidades de estudio y de investigación filosófica que, predominantemente, sobresalen en la obra filosófica de nuestro autor, tales como la historia de la filosofía, la metafísica, la epistemología, la fenomenología, la ética y la filosofía de la religión. Por ello, este segundo movimiento no tendrá otro propósito que tratar de hacer inteligible el significado nuclear que para Joaquín Xirau tiene el quehacer filosófico como necesidad de restauración de la filosofía y, por ende, de ofrecer una filosofía que responda a la necesidad apremiante de dar sentido a la vida.

El auge de la racionalidad científico-técnica, muy válida en su ámbito, nada puede proponer a los grandes interrogantes de la existencia humana, es más, en referencia a las cuestiones verdaderamente importantes de la vida, sus respuestas resultan insuficientes. Pero, igualmente ocurre con ciertas corrientes filosóficas que habiéndose dejado sugestionar por la moda del positivismo científicista, en su pretensión de servir a la vida del hombre y a su felicidad, han reducido la filosofía a una concepción que sirve a los intereses utilitaristas y pragmáticos de la existencia. De tal forma que el hombre moderno que, ahora más que nunca, tiene como irrenunciables valores como el de la libertad, la autonomía, el bienestar, anda en medio del mundo como un naufrago, perdido y sin orientación.

Una de las causas que explicarían este naufragio existencial se localiza en el hecho de que la verdad se ha vuelto relativista al hacerla descansar en la subjetividad de cada cual, en la propia libertad y en el uso utilitario que se le da para afrontar las distintas situaciones de la vida. ¿Cómo darle la vuelta a esta situación? ¿Cómo volver a hacer razonable de nuevo a la vida? ¿De qué manera volver a afirmar que las cosas siguen teniendo un sentido y una finalidad? ¿De qué han valido tantos siglos de filosofía? ¿Será acaso la religión la que ante esos vacíos que deja la ciencia deba utilizarse -desde los criterios de esas corrientes filosóficas pragmatistas y utilitarias- como la que pueda proporcionarnos esa orientación última?

De ninguna manera, Joaquín Xirau reivindica una razón filosófica confiada en el valor de la verdad y la objetividad del conocimiento que ha de ser soporte de toda forma de cultura, incluida la misma religión. Y, precisamente, porque la última razón del desorden social al que ha llevado, a juicio de Xirau, la crisis de la filosofía – esto es, la crisis relativista– tiene su última raíz en un trasfondo metafísico, la solución habrá de venir de la filosofía, pero de una filosofía que se ponga del lado de la vida,

entendiendo por tal, la aspiración a conocer el fundamento o la raíz en el que descansan todas las cosas, la totalidad de la vida y el destino humano. Se vislumbra así que para Joaquín Xirau filosofar es vivir y vivir filosofar y, por tanto, vida y filosofía –siempre que se comprenda por filosofía un saber radical- andarán íntimamente unidas. De ahí que la vida solo adquiera sentido desde una filosofía o ideal de vida y, a su vez, la filosofía sólo tenga sentido para orientar e iluminar la vida. Veremos en qué sentido se afirma todo esto.

Desde otro ángulo, rezuma en la obra de Xirau un horizonte de optimismo antropológico fundamentado en el amor como clave del sentido para la vida –siendo la constante que atraviesa su pensamiento, pese a un contexto histórico que incitaría justamente a lo contrario- al que tendremos que atender tratando de responder a las preguntas, ¿por qué es el amor la clave o la llave del sentido de la vida? ¿Por qué el amor ilumina y orienta la vida y de qué manera? ¿Por qué el amor supremo es el amor a la vida y la vida misma el supremo valor? Pues bien, a desentrañar las líneas fundamentales que atraviesan la obra de Joaquín Xirau dedicamos, por tanto, las páginas que siguen, una obra –la de Xirau– llena de fecundísimas aportaciones que, sin embargo, sigue siendo desconocida para muchos.

La producción de trabajos y estudios sobre su figura y su pensamiento escasea en comparación a otros pensadores españoles coetáneos, lo que ha significado un reto y una motivación añadida para declinar finalmente hacia este autor la elección de nuestro trabajo de investigación. Un reto que, bien mirado, resulta ser una ventaja; porque, ante la insuficiente bibliografía existente en lengua española sobre Xirau, se nos fuerza a acudir directamente a la fuente, a los cuatro tomos de que se componen sus *Obras Completas*⁷³⁸, y ensayar a partir de su lectura y estudio nuestra propia interpretación.

Desde otro ángulo, la escasez de estudios sobre su pensamiento, en cambio, ha podido suponer una limitación, a la hora de hacer la correcta exégesis de ciertos pasajes difíciles de su obra. Conscientes de no haber acertado siempre, con todo, hemos tratado de diferenciar en el despliegue de la exposición lo que es la descripción del pensamiento propio de Xirau de lo que es nuestra interpretación. Así como las diferentes aportaciones de otros autores que pudieran enriquecer y aclarar, complementando, la cuestión de la que en ese momento se tratara. En tal descripción

⁷³⁸ Las obras de J. Xirau se citarán por la siguiente edición: *Obras Completas*, ed. de Ramón Xirau, Anthropos, Madrid, 1998-2000, 4 vols.

hemos procurado ser lo más fieles posible al sentido que, a nuestro juicio, pretendía transmitir Xirau. Esperemos haberlo conseguido pero, de no haber sido así, ni que decir tiene que el débito de cualquier desliz correrá de parte de quien presenta estas líneas, nunca en el haber de Joaquín Xirau.

Antes de pasar a exponer lo que vamos a encontrar en los cinco capítulos que siguen –enmarcados por la presente introducción que los abre y la conclusión que los cierra–, conviene decir algo sobre el proceso y la metodología que vamos a seguir. En este sentido, debemos decir, antes de nada, que nos ha sido de gran ayuda la tesis doctoral de José Ignacio Sánchez Carazo, *Joaquín Xirau: una filosofía de ultimidades*⁷³⁹ y la introducción de Manuel Suances sobre Joaquín Xirau en su *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*⁷⁴⁰. Dos apoyos que, con pretensiones diferentes, nos han acompañado en el antes y durante la elaboración de nuestro estudio, brindándonos la posibilidad de acotar el tema de investigación y la estructuración de la lectura de su *Obras completas*, y no perdernos en el intento.

Es el manual de Manuel Suances el que nos brinda la posibilidad de un primer acercamiento a la figura de Joaquín Xirau, originando un movimiento que nos dirige hacia la necesidad imparable de conocer más en profundidad el sentido y la obra de este autor catalán, aunque de espíritu universal y hasta entonces totalmente desconocido para mí. Movidos, pues, por esta necesidad de saber, nos iniciamos en una búsqueda bibliográfica que nos inquietó al comprobar su escasa repercusión en comparación a otros filósofos de su misma época.

En esta aventura nos topamos con la extraordinaria tesis doctoral de Ignacio Sánchez Carazo, que sería la que terminara por inclinarnos a la elección de nuestro autor como tema de investigación y determinándonos a la lectura y el estudio de la propia fuente. Somos conscientes que nuestra investigación solo puede pretender una aproximación crítica a obra tan densa y, por tanto, la originalidad de nuestro trabajo se limita a la asunción y asimilación personal que de lo estudiado presentamos aquí como producto.

Respecto el método aquí empleado ha sido el filosófico en dos momentos fundamentales: primeramente, un momento *analítico-descriptivo*, concerniente a la lectura y exposición del pensamiento de nuestro autor. Y un segundo

⁷³⁹ J. Ignacio Sánchez Carazo, *Joaquín Xirau: Una filosofía de ultimidades*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2002.

⁷⁴⁰ Manuel Suances Marcos, *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, Ed. Síntesis, Madrid, 2010.

momento de tipo *sistemático propositivo*, al que se recurre en la parte tercera de nuestra investigación, donde se presentan algunas conclusiones extraídas del estudio preliminar. Los diferentes libros y ensayos estructurados cronológicamente en las *Obras completas* permiten advertir la evolución de los contenidos junto a las modificaciones y las variaciones que va introduciendo el autor con su madurez filosófica. El problema que nos encontramos con Joaquín Xirau es la temprana edad a la que desgraciadamente muere y que de algún modo deja incompleto el desarrollo de su pensamiento filosófico. Pese a ello, existe en su obra una unidad que permite estudiarla de forma sistemática.

Ya, en otro sentido, debo decir que la traducción de algunos textos, escritos en lengua catalana, ha sido llevada a cabo por el autor de este trabajo, con el fin de facilitar al lector su lectura. Esperando que el lector disfrute al menos como nosotros lo hemos hecho antes y durante el transcurso de su elaboración -y no sin esfuerzo-, pasamos ya a exponer, brevemente, el contenido que nos vamos a encontrar en las páginas que siguen.

El cuerpo del trabajo se compone de cinco capítulos que consideramos que se ajustan a las cinco líneas fundamentales que circunscriben la labor de deconstrucción y de reconstrucción filosófica llevada a cabo por nuestro autor.

El primer capítulo se dedica propiamente al análisis crítico de la Historia de la Filosofía, a lo que hemos llamado la labor de derribo o deconstrucción. Aquí se plantean una serie de problemas de importancia fundamental para la posterior tarea reconstructiva de Xirau. Puesto que, si las ideas y los conceptos en filosofía están sujetos al cambio y, por tanto, al devenir de la historia, de la misma forma que lo están los sujetos de quienes depende la recepción y la interpretación de aquéllos, ¿de qué forma generar un significado universal a la vida humana? ¿Sobre qué valores, sobre qué fundamentos cimentamos la sociedad? ¿Cómo salvar la universalidad del sentido de la verdad si la realidad histórica es la que define la marcha de la Humanidad? Como se ve estas preguntas apuntan al escollo fundamental del relativismo al que tendrá que hacer frente primeramente la filosofía de Joaquín Xirau.

Pero no solo, asimismo tendrá que afrontar el peligro que suponen todas aquellas filosofías –positivistas, materialistas, etc. – que de uno o de otro modo reducen la totalidad de lo real, bien tratando de eliminar cualquier dimensión trascendente de la realidad, reduciendo ésta al ámbito de lo sensible, de lo verificable, entendiendo lo real como mero objeto de la ciencia física, bien evaporando el mundo para comprimirlo a la realidad de la conciencia. Precisamente, ante el riesgo que estas

filosofías suponen de pérdida de la entera realidad, se hace urgente una nueva reconstrucción que nos lleve a la auténtica realidad.

Pasaríamos así al segundo capítulo, previo al análisis de lo que consideramos el núcleo central de su pensamiento y su producción filosófica más original: la conciencia amorosa, que no puede desvincularse de la base que el método fenomenológico le va a facilitar. Éste posibilita la descripción de los fenómenos que la realidad proporciona a través de la conciencia. De ahí que sea necesario emprender un análisis –con el auxilio del método fenomenológico– sobre la estructura y el funcionamiento de la conciencia, que será aplicado –críticamente– con posterioridad a la conciencia amorosa. Es en este capítulo, pues, donde se pondrán las bases para corregir los abusos que en el capítulo anterior veíamos y que culminaban en una crisis de sentido para la vida. Por ello, ahora, se trata de «salvar» la objetividad y la universalidad de las ideas –de la verdad– y restaurar la totalidad de lo real; es decir, restituir a aquellas realidades no materiales que, aún no existiendo de la misma forma que las cosas materiales, es forzosamente necesario no dudar de su realidad.

Es el cuarto capítulo el dedicado propiamente al análisis de la conciencia amorosa, donde tratamos de responder a qué es el amor, cuáles son sus notas características y cuál su función, desde la perspectiva xirauriana. Allí nos hacemos partícipes de la síntesis que realiza de las grandes tradiciones filosóficas, religiosas y místicas acerca de la naturaleza del amor. El amor -sea ya adelantado- no se puede reducir a una concepción biológica. Es, sobre todo, una actitud radical ante la vida: por la que se nos revela el valor de las personas, el valor del mundo, de la ética, de la educación. El amor es abundancia de vida interior, ilusiona, ilumina y transfigura la vida. Asimismo, comprobaremos de qué forma son iluminadas por el amor realidades como las ya señaladas: la educación, la ética y la religión.

Sobre esta última realidad versará el último capítulo de nuestro trabajo, en el cual exploraremos la posibilidad de realizar un esbozo de filosofía de la religión partiendo del análisis xirauriano de la concepción griega y cristiana del amor. Allí comprobaremos que para que se asegure un sentido último de la vida, más allá de los sentidos parciales que en el mundo el hombre puede descubrir, para que se asegure una incondicionalidad del amor y del valor es necesario acudir a algún tipo de incondicionalidad, de absoluto, en el que se fundamente últimamente todo valor, todo amor o actividad amorosa. Pero además, sería absurdo afirmar un sentido para la vida cuando en el horizonte de nuestro destino la que espera es la muerte, con quien la nada y

su presencia se confunden. De ahí que Joaquín Xirau tenga que apelar a la convicción fundamental del cristianismo y postular: Dios es Amor, como el fundamento y la razón ontológica de toda realidad, como el ser que otorga ser al ser; en definitiva, el amor como fuente originaria de todo sentido y todo bien. Ahora bien, esta hipótesis nunca estará al comienzo sino al final, será resultado y nunca hipótesis de inicio de la reflexión.

Así pues, en la conjunción entre el pensamiento filosófico, metafísico de Joaquín Xirau y la realidad histórica, social y política en la que vive –que sin aquél carecería de apoyo y realismo ésta– ha de interpretarse y poner de relieve la riqueza y originalidad de su pensamiento filosófico.

CAPÍTULO I. La Crisis de la Filosofía. Diagnóstico sobre las filosofías que no «salvan» la vida

La realidad tiene un sentido y una orientación, un sentido que es inherente a la realidad, al ser. Un sentido que se fundamenta en que la realidad es la que es, con sus elementos y sus ordenaciones objetivas y que el hombre no tiene más remedio que reconocer, puesto que ni la crea ni la construye, sino que aceptándola tal cual es, puede descubrir en ella el sentido que la preña. A esto se refería Joaquín Xirau en el capítulo precedente con la expresión «salvar» la vida, y no otro es el propósito de la filosofía para nuestro autor, como condición primordial para que el hombre pueda vivir su existencia con sentido. De ahí que cualquier filosofía que no sirva a este objetivo habrá de ser desechada o corregida. Es por esta razón por la que Joaquín Xirau dedica gran parte de su obra a analizar la Historia de la filosofía y determinar las diversas transgresiones filosóficas que se han operado contra la realidad en su intento noble de explicarla –primordialmente contra la realidad antropológica. El resultado ha sido la derivación en una crisis de la filosofía que se ha traducido en una falta de sentido y orientación para el vivir del hombre moderno, como demuestran los aciagos acontecimientos acaecidos a lo largo de toda la primera mitad del siglo XX.

La raíz de esta crisis la encuentra Xirau en un relativismo de tipo subjetivista que viene de lejos como afirma al final de su libro *Lo fugaz y lo eterno*: «Con lógica consecuencia, Schiller, el filosofo de Oxford, levanta la bandera

“humanista” y repite y da nuevo vigor a la frase milenaria de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”. Es el signo de los tiempos». ⁷⁴¹ Tal es el problema, a juicio de Xirau, desde Descartes hasta Hegel. ⁷⁴² Frente a ello –piensa Xirau- habrá que encontrar un criterio objetivo con el que poder hacer pie en un orden moralmente estable.

Este intento se lo reconoce Xirau a Descartes, aunque en otro sentido, como vamos a ver. El filósofo francés -en su tentativa por superar el relativismo- pretenderá asegurar una certeza estable para nuestro conocimiento, pero en su intento desembocará en un subjetivismo de corte racionalista. Éste será el terreno labrado para que, con el auge de la racionalidad científica, se vaya desarrollando una civilización mecánica que viabilizará el surgimiento de corrientes materialistas. Éstas, a su vez, acometerán –según Xirau- el definitivo angostamiento de la realidad, al afirmar –frente al dualismo cartesiano- un monismo ontológico basado en la defensa de la única clase de sustancia que existe para ellos: la materia. Era de esperar, pues, que frente al enfoque materialista de la realidad resurgiera, como reacción, un nuevo tipo de idealismo, cuya posición extrema la encontramos en Hegel. Esta oposición –entre materialistas e idealistas- venía a reproducir una de las polémicas más antiguas de la Historia de la filosofía.

Pues bien, en este complejo estado de la cuestión –de idas y venidas- el siglo XIX con el resurgir de las Ciencias Naturales y de la Historia, imbuidas de la sugestión de la racionalidad científica –a la que ni la misma filosofía, como es el caso de la filosofía positivista, pudo resistirse-, facilitarán una reacción de tipo vitalista, en dos sentidos. Por una parte, contra el intento del mecanicismo materialista de querer explicar la vida según las leyes y los procesos físico-químicos de la materia inerte –esto es, la vida en contraste con el no vivir de los objetos inanimados. ⁷⁴³ Lo que dio pie a la postulación vitalista de un *principio vital* ajeno a la materia para explicar los complejos fenómenos de lo viviente.

Pero, por otra parte, esta reacción vitalista se manifiesta con carácter filosófico reivindicando la liberación de toda intromisión científica en la filosofía. Exactamente por la convicción de la imposibilidad de explicar la compleja realidad vital

⁷⁴¹ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 291.

⁷⁴² Cf. *Ibid.*, p. 277.

⁷⁴³ Se puede consultar el fabuloso libro del gran biólogo del siglo XX, Ernst Myer, *Así es la biología* (Debate Editorial, Barcelona, 2016) y, en concreto, el primer capítulo de quien tomamos prestada esta idea.

del ser humano conforme a los supuestos por los que se explica la Naturaleza, es decir, con los métodos y principios de las ciencias físico-matemáticas. Pero es, sobre todo, contra ese racionalismo exagerado que supuso el idealismo alemán post-kantiano, contra el que irá dirigida esta reacción –ahora, en forma de vitalismo pragmatista–, y que, a juicio de Xirau, cobra plena significación.

Por todo ello, la tarea fundamental de la que debe hacerse cargo la filosofía de la vida de Joaquín Xirau consistirá –como ya apuntara con antelación Ortega– en someter la razón a la vida y la vida a la razón; y así, a modo de péndulo, salvar la verdad sin tener que renunciar a la realidad radical de la vida, puesto que respetar la volubilidad propia de todo lo vital, no es razón que deba llevar a tener que renunciar a la verdad,⁷⁴⁴ porque si eso ocurriera, entonces, no sería posible ni encontrar orientación, ni sentido a la vida: no se puede vivir sin verdad o, al menos, sin su pretensión.⁷⁴⁵

1. La primera crisis⁷⁴⁶

Xirau arranca, en su recorrido por la Historia de la filosofía, de la filosofía presocrática, concretamente de los filósofos jónicos que en su afán de dar explicación de lo que son las cosas –al preguntarse *qué son*- se sienten atrapados por la duda: las cosas no son lo que parecen ser. Es más, Heráclito de Éfeso introduce en su crítica un nuevo elemento dubitativo: lo que las cosas parecen ser, con el devenir, son y no son. Todo es puro devenir y, por tanto, si solo el devenir es, la ciencia (en el sentido de verdad o *episteme* contrario a la *doxa*, opinión) no es posible, porque la ciencia lo es de las cosas estables y permanentes.

Luego, la asunción de la filosofía heraclitiana conducirá a los sofistas, por una parte, al escepticismo; pero por otra, con Parménides, al extremo opuesto: al racionalismo absoluto. Puesto que si es cierto que el río fluye, pero en cambio, mi pensamiento del río permanece –concluye Parménides, de esta forma-, el ser coincide con el pensar. Tenemos ya aquí, pues, los dos extremos por los que gravitará el péndulo filosófico. Y aquí, hemos de decirlo, se cumple a la perfección el dicho: «los extremos

⁷⁴⁴ Cf. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 90 y ss.

⁷⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 91.

⁷⁴⁶ Nos guiamos para realizar esta síntesis de *El sentido de la verdad*, pp.10-16 y *Lo fugaz y lo eterno*, pp. 272-293. Ambos libros en *Obras completas I*. Cualquier cita proveniente de otro lugar se indicará.

se tocan». Porque este racionalismo absoluto –nos dice Xirau- llevará al pensamiento a las conclusiones más paradójicas tanto para escépticos como para racionalistas; muestra de ello es Zenón y los sofistas que defenderán las cosas más absurdas. Se llega así a la famosa frase de Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas» y, con ella, al giro desde el racionalismo absoluto al relativismo absoluto, que, en el fondo, llevadas a sus últimas consecuencias, son la misma y única postura, porque si el ser coincide con el pensar, este pensar no es otro que la acción de un sujeto: «mi pensar».

Ante este panorama la preocupación de Sócrates será en relación al orden intelectual, por un lado, cómo dar entrada a la pura razón, al verdadero saber y así superar, por otro lado, cualquier atisbo de relativismo moral. Para ello el hombre debía sustituir sus convicciones espontáneas que son solo opinión –*doxa*- por los pensamientos de la pura razón –*episteme*- que son el verdadero saber. Junto a ello, Platón se da cuenta de que la fundamentación de la moral como ciencia supone la posibilidad de toda ciencia en general. De esta forma, Platón ponderará que tras la apariencia sensual se alza la eterna y verdadera realidad ideal, sobre el mundo sensible, el mundo inteligible. Así lo expresa Joaquín Xirau:

Tras lo mudable y permanente es preciso hallar un ser inmutable y eterno. [...] A la sensación opuso Sócrates el concepto, a lo sensual lo racional. Sobre el mundo sensible hay un mundo inteligible; bajo las apariencias mudables, los principios incommovibles y las verdades eternas. Tras la apariencia sensual se alza la eterna realidad ideal.⁷⁴⁷

Ciertamente, la razón pura estaba suplantando a la vida, se estaba llevando a cabo el intento, por primera vez en la historia de la humanidad, por suplantar –como afirma Ortega⁷⁴⁸- la vida espontánea, primaria, natural, en definitiva, el mundo sensible, por el mundo suprasensible, esto es, por la pura razón. Es en este sentido en el que hay que entender la afirmación xirauriana: «la ciencia nace con la negación del sentido común... Así (éste) es todo lo contrario a la ciencia».⁷⁴⁹ Son las ideas, pues, las que a partir de ahora tienen la primacía en el mundo, porque son las que salvan las apariencias, las que refieren la verdadera realidad.

⁷⁴⁷ *Obras completas* III/1, p. 100.

⁷⁴⁸ Cf. J. Ortega y Gasset. *El tema de nuestro tiempo*, o.cit., pp. 115-116.

⁷⁴⁹ J. Xirau, *O.C.*, III/2, p. 137.

En definitiva, en este *primer paradigma* se pone de manifiesto una concepción del cosmos que me incluiría a mí como una cosa entre las cosas, una realidad entre las realidades. Sus leyes objetivas se impondrían a mi conciencia como leyes de la Naturaleza o de Dios como el modelo al que aspirar.

Por lo tanto, la verdad se definiría por la adecuación o educación del intelecto con la cosa. El ser define la verdad y la verdad no es sino su copia, el reconocimiento del objeto por parte del sujeto, su adecuación. Y lo mismo ocurriría con el bien y la belleza, bueno y bello sería lo que se conformara con las leyes de la naturaleza o la idea divina. Los valores que orientan la vida humana –verdad, bondad, belleza...– tienen su paradigma en una realidad exterior y superior de los que la conciencia participa. Se da, por tanto, una correspondencia entre las leyes del intelecto (pensar) con las leyes de la realidad (ser). La realidad posee una estructura racional, por lo que todo lo que escapa a ella pertenecería a la esfera del no-ser, lo que explicaría el error y el mal. Así ocurre en Platón, en Aristóteles, en las manifestaciones más características de la filosofía greco-romana y medieval.⁷⁵⁰

2. La segunda crisis

La segunda crisis tiene su origen en la reacción crítica del hombre renacentista contra el hombre medieval y su cosmovisión. A partir de la cual el Renacimiento⁷⁵¹ viene a significar, para Joaquín Xirau, el inicio del resquebrajamiento de todo el edificio de seguridades del periodo anterior: allí era impensable poner en duda la unidad y armonía entre el hombre, la naturaleza y la historia, fundamentada a partir de reconocer a Dios como origen y consistencia de todo; ahora, se viene abajo.

Frente al simple tener por verdad lo recibido, al hombre moderno ya no le sirve la autoridad, ni la tradición, sino que se plantea la necesidad de pensar por sí mismo y, por tanto, es el hombre, desde sí mismo –buscando su propia autonomía–, quien tiene que dar sentido a su propia existencia. Tal y como afirma Xirau:

⁷⁵⁰Cf. Ibid.

⁷⁵¹ Son muchos los lugares en donde Joaquín Xirau analiza críticamente este periodo de la historia, por ejemplo, en las siguientes páginas podemos encontrar un análisis detallado del mismo: *Obras completas* III/1, pp. 38-43 y 81 y ss.

Al iniciarse los tiempos modernos [...] ocurre en Europa lo más grave que a una civilización le puede acaecer: el edificio entero de la cultura es puesto en crisis. El humanismo naciente lleva en germen los principios de su total destrucción. [...] El hombre se da cuenta de que los grandes valores que orientan la historia –Verdad, Bien, Belleza, Justicia, Santidad...- son producto de la conciencia humana y sólo pueden adquirir validez si resisten a la prueba de la crítica racional. La conciencia humana, creadora de la cultura, se erige en su fin y en su juez supremo. El hombre –el individuo- se sitúa en el centro del universo. Solo, ante la inmensidad muda de la naturaleza, se ve precisado a reconstruir su propia vida sin otro auxilio que su esfuerzo personal. Tal es la esencia del humanismo.⁷⁵²

Justamente, contra las cualidades ocultas de la ciencia medieval, se constituye al alborear los tiempos modernos, una nueva ciencia –la *nuova scienza* de Galileo. La física matemática –como veremos a continuación- imprime carácter a toda la filosofía moderna y constituye el eje de todas las meditaciones.⁷⁵³ En efecto, como apunta Xirau, la íntima correspondencia de la filosofía y la ciencia no es algo episódico y circunstancial. Descartes, el fundador de la filosofía moderna, es un gran físico y, sobre todo, un excepcional matemático. Leibniz inventa el cálculo infinitesimal. Kant fue profesor de física... Es decir, la racionalidad moderna, a juicio de Joaquín Xirau, viene más del ámbito de lo científico que de lo filosófico, lo que inducirá más tarde a una nueva crisis de la filosofía.

Por tanto, no es de extrañar que en este contexto aparezca un filósofo como Descartes que inicia todo un «giro subjetivizador» en el pensamiento moderno.⁷⁵⁴ Descartes trata de buscar una articulación de la razón en independencia de toda autoridad, para lo cual ensayará la duda metódica con el objetivo de encontrar un punto de apoyo que le dé una certidumbre del saber indubitable y a partir de ahí empezar a construir todo su sistema racional. De esta forma, y después de constatar la ineficacia de buscar una verdad indubitable fuera de él, la encuentra dentro de sí mismo. Concretamente encuentra su punto de apoyo en la certidumbre del propio sujeto individual (*je pense, donc je suis*). «Cansado de vagar sobre las cosas, sin hallar en ellas verdad ni consuelo, Descartes –escribe Xirau- vuelve sobre sí mismo. Una vez más nos

⁷⁵² J. Xirau, *O.C.*, II, pp. 538-539.

⁷⁵³ Cf. J. Xirau, *O.C.*, III/2, p. 172.

⁷⁵⁴ Así lo denomina Habermas; cit. por Carlos Gómez «Una reivindicación de la conciencia (De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral» en *Isegoría*, 36 (2007): 167-196. Aquí, p. 169.

hallamos con la vuelta sobre sí mismo de todos los grandes momentos de la evolución filosófica.»⁷⁵⁵

Poniéndose así de manifiesto, por tanto, la relevancia del *sujeto* como característica fundamental de la modernidad, la cual está en concordancia con el espíritu humanista en boga desde el Renacimiento y también con la *libertad*, que es el atributo humano básico junto con el de la *razón*.

Ahora bien, a pesar de este avance novedoso –nos dice Xirau- de poner en primer plano al sujeto humano –pues solo a partir de él se puede comenzar a filosofar,⁷⁵⁶ ya que «el *cogito* no es solo la certeza de la que no cabe dudar sino criterio ulterior de toda certeza»⁷⁵⁷-, a quien se identifica con el «yo», «alcanzado –escribe Carlos Gómez- por el giro reflexivo sobre «mí» como alguien capaz de tener representaciones de objetos y capaz de representarse a sí mismo en la autoconciencia», se inicia –como digo- un idealismo racionalista de corte subjetivista. El cual se explica porque lo más indudablemente real es aquello que está en la conciencia, encerrándose así el hombre en un solipsismo difícil de romper; pues la conciencia, en principio, es «mi» conciencia.⁷⁵⁸ Se escinde, pues, el mundo en dos grandes entidades: por una parte, la *materia* reducida a la extensión y al movimiento de la extensión; por otra parte, la *conciencia* con su atributo esencial, el pensamiento. ¿Cómo salir pues del *cogito* al mundo? Y, sin embargo, es necesario hacerlo, puesto que las representaciones que se presentan inmediatamente a mi conciencia, como claras y distintas podrían ser fruto de una ilusión.

De ahí que Descartes recurra como criterio último de certeza a Dios, a quien, empero, antes tiene que demostrar. «Demostración que, como es obvio –escribe Carlos Gómez- no podía partir de los fenómenos del mundo, a los que no se había llegado, sino solo de la idea de Dios, desde la que se pasa a su existencia en una variante de argumento ontológico.»⁷⁵⁹ Sin embargo, partir de la idea de Dios y argumentar que el contenido conceptual de dicha idea incluye la existencia y afirmarla como real es lo que Kant le objetará a Descartes como dogmatismo erróneo.

⁷⁵⁵ J. Xirau, *O.C.*, III/1, p. 113.

⁷⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 75.

⁷⁵⁷ Carlos Gómez, «Una reivindicación de la conciencia...», *o.cit.*, p. 169.

⁷⁵⁸ Nótese que el concepto de conciencia aquí se refiere sobre todo al sentido epistemológico no al moral. Así lo indica C. Gómez en «Una reivindicación de la conciencia...», *o.cit.*, p. 169.

⁷⁵⁹ *Ibid.* p. 170.

A partir de Descartes se desarrollan dos escuelas: el Empirismo y el Racionalismo. «A menudo se ha restringido—como señala Ferrater Mora— el término “empirismo” a la filosofía clásica moderna contrastándose el titulado “empirismo inglés” (Francis Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) con el “racionalismo continental” (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff).»⁷⁶⁰ Baste para nuestro propósito —que no es el de hacer Historia de la filosofía, sino tratar de exponer la estructura interna de la línea argumental de Xirau—, y en la línea con el contraste diferencial que a menudo se ha hecho entre empirismo y racionalismo por el innatismo en el origen de las ideas —a pesar de la simplificación excesiva que tal tratamiento supone—, centramos en lo que les une: en la tendencia a explicar la génesis del conocimiento en un sentido predominantemente psicologista o mentalista.

Es esta la base que sirve a Joaquín Xirau para plantear el relativismo subjetivista —tanto epistemológico como moral— que hace desembocar a la filosofía en una crisis de escepticismo, que se verá acrecentado por el «psicologismo» a partir del siglo XIX.

Por acotar el debate focalizamos la atención únicamente en una síntesis sobre el modo en cómo entienden ambas posturas el *a priori* y *a posteriori* del conocimiento. En la medida en que el conocimiento por la razón es un conocimiento según principios que se aprehenden clara y distintamente, es un conocimiento *a priori*. En cambio el conocimiento por la experiencia es *a posteriori*. Si para los empiristas el conocimiento *a posteriori* es un conocimiento anterior, en el sentido de que es previo al conocimiento de causas y de principios de cualquier clase, para los racionalistas será al revés. Para éstos el conocimiento *a priori* es un conocimiento anterior, en el sentido de que no es simplemente derivable de la experiencia o de los sentidos.

Con el fin de ver mejor la diferencia acudiremos a Leibniz y a Hume, no solo por ser los autores modernos que podrían representar cada una de estas posturas a las que se refiere Xirau, sino, sobre todo, porque es en ellos en donde se percibe mejor —con anterioridad a Kant— esta distinción. Para lo cual tendremos que introducir, además, la diferencia propuesta por Leibniz entre «verdades de razón» y «verdades de hecho», por una parte; y la distinción fundamental de Hume entre «hechos» y «relaciones» —en la que, de modo general, se funda su doctrina epistemológica de la conexión o asociación de ideas—, por otra.

⁷⁶⁰ J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía II* o.cit., p. 1000.

Para Leibniz, «las verdades de razón» son necesarias, innatas, *a priori* y, por tanto, en cuanto verdad, son eternas; puesto que se hallan garantizadas por la Verdad o la fuente de toda verdad, que para él es Dios. Éstas, pues, no son verdades temporales ni mudables. Mientras que las «verdades de hecho», en cambio, son las verdades conseguidas por medio de la opinión, empíricas y contingentes y, por tanto, sujetas al cambio. De esta distinción leibniziana encontramos reflejos en Hume y Kant. En el primero por la distinción ya señalada entre «hechos» y «relaciones de ideas»; en el segundo por su distinción entre juicios *a priori* y juicios *a posteriori*.

Pero ¿en qué sentido toma cada uno la distinción leibniziana? Mientras que para Hume las relaciones de ideas son necesarias, son como los enunciados analíticos, *a priori* -no proceden de la experiencia, pero no proporcionan ninguna información sobre la realidad-, las proposiciones sobre hechos son contingentes –esto es, amplían el conocimiento sobre la realidad. Por lo que -en el sentido sintético de Kant-, tanto Leibniz como Hume estarían de acuerdo en que son juicios *a posteriori*, dependientes de la experiencia y por tanto, contingentes. Diferirían, en cambio, en que mientras para Hume los enunciados *a priori* son tautologías - productos relativos a nuestras costumbres y hábitos humanos por repetición⁷⁶¹-, para Leibniz son verdades eternas.

Efectivamente, si, como suponían –por distintas razones como hemos visto- Leibniz y Hume, los juicios analíticos son todos *a priori* y los sintéticos, todos *a posteriori*, habrá que reconocer, por un lado, que el pensamiento racionalista de Leibniz –según Xirau– lleva en sus genes una fuerte dosis de metafísica dogmática, al dar a las ideas un valor de absoluta realidad. Pero, de otro lado, la postura de Hume nos lleva a una teoría del conocimiento escéptica empirista. De ahí, la crisis a la que apunta Joaquín Xirau, quien, en este sentido, reconocerá a favor de Kant –y contra el empirismo- su mérito reconciliador al afirmar que la experiencia no puede otorgar, por sí sola, la necesidad y universalidad que las proposiciones de la ciencia necesitan.⁷⁶²

Contra esta tendencia –y como intento de reconciliación entre empirismo y racionalismo- reaccionó Kant que, al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, declara que si bien todo conocimiento comienza con la experiencia, no todo él

⁷⁶¹ Para un desarrollo más pormenorizado véase el artículo que para la *Revista de Pedagogía* (Madrid), año VIII, n. 88 (abril 1929), pp. 145-151, escribió Joaquín Xirau, «Direcciones filosóficas. El empirismo» En *Obras Completas*, III/2, pp. 217-222. Asimismo, se pueden ver en esta misma colección otros títulos dedicados al Idealismo (pp. 201-206), al Realismo (pp. 207- 211) y al Racionalismo (pp. 212- 2169).

⁷⁶² J. Xirau, *O.C.*, I, p. 25.

procede de la experiencia. Si el origen del conocimiento se halla (psicológicamente) en la experiencia, es la validez del conocimiento el que se halla (gnoseológicamente) fuera de la experiencia. De manera que el conocimiento no sería para Kant solo *a posteriori* – como el de los empiristas- sino que se constituye por medio del *a priori*.⁷⁶³ Kant distingue entre dos tipos de juicios sintéticos: los juicios sintéticos *a priori* y los sintéticos *a posteriori*. Mientras que los segundos son contingentes y dependen totalmente de la experiencia (coincidiendo así con las «verdades de hecho» de Leibniz y el conocimiento de «hechos» de Hume), los primeros –los juicios sintéticos *a priori*-, contienen, al ser *a priori*, un conocimiento universal y necesario y, pese a ello -al ser sintéticos-, aumentarían también mi conocimiento sobre la realidad.

Debemos reconocer llegados a este punto que, pese a la advertencia de nuestro autor de la no conveniencia de interpretar la postura kantiana en sentido subjetivista, desde el momento en que se admite que lo *a priori* tiene su fuente en un sujeto de conocimiento, es posible –a juicio de Xirau- interpretarlo en sentido psicologista⁷⁶⁴ o mentalista y, por ende, relativista. De esta forma, la postura kantiana y la empirista coincidirían en un psicologismo relativista en el que la diferencia entre el psicologismo kantiano y el empirista de Locke o Hume sería muy leve. Puesto que:

Si la ciencia –afirma Xirau- depende de un cierto número de ideas fundamentales y éstas dependen de mí, la ciencia toda depende de mí, vale para mí, es relativa a mí. Si la sensación es individual y los principios innatos, específicos –de la especie humana-, la diferencia será simplemente que, en el primer caso (refiriéndose Xirau al psicologismo empirista de Locke o de Hume), la ciencia será relativa al individuo humano y, en el segundo (psicologismo del siglo XIX), al género humano. Ciencia para mí o ciencia para el hombre nada más: el conocimiento es, en todo caso, conocimiento relativo.⁷⁶⁵

Se entiende así esta polémica afirmación de Xirau en la que, si la primera forma de relativismo subjetivista se inicia en Locke y lo prosiguen con

⁷⁶³ J. Ferrater Mora, «Empirismo», en *Diccionario de Filosofía*, o.cit. p. 1000.

⁷⁶⁴ Cf. J. Xirau, *O.C.*, III/1, p. 156. Podríamos definir el término «psicologista» diciendo que las leyes de la lógica y de la verdad dependen de la psicología. Más tarde profundizaremos en esta idea.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, pp. 156-157.

ascendente rigor Berkeley y, en especial, Hume⁷⁶⁶, «otra de las fuentes directas del subjetivismo modernos se halla en la filosofía de Kant».⁷⁶⁷

A nuestro juicio, esta interpretación xirauriana sobre el relativismo de Kant, fundamentada en el hecho de hacer residir el *a priori* en el sujeto, está influenciada por Husserl. Nuestra afirmación estaría secundada por el comentario de Ferrater Mora que señala: «Husserl estimaba que el psicologismo es una forma de relativismo. Se oponía con ello a los empiristas [...], pero también al apriorismo trascendental kantiano».⁷⁶⁸ Al respecto, debemos decir a favor de Kant que el concepto kantiano de *a priori* –también según Ferrater Mora– no es un concepto psicológico, sino trascendental. Kant no se está refiriendo con él al origen del conocimiento (como Locke o Hume), sino está hablando en otro nivel, el de la validez o justificación del mismo. Así también parece afirmarlo Gómez Caffarena cuando afirma que lo que Kant quiso evidenciar con ello es la índole fenoménica del conocer humano, o dicho de otra forma, quiso introducir una «dosis de modestia» en la razón humana que no puede aspirar a conocer la realidad «en sí» sino, únicamente, a interpretarla en sus fenómenos.⁷⁶⁹

No obstante, tenemos que decir a favor de Xirau que no resulta aventurada su interpretación, porque es el sujeto en tanto que portador de lo *a priori* el que funda la objetividad y, por ende, es el sujeto el constituyente de la experiencia. La confusión –como hemos apuntado– residiría en subrayar la concepción psicologista del sujeto kantiano, que son los parámetros –quizá erróneos, como hemos mostrado– en los que se está moviendo Xirau.⁷⁷⁰

En cualquier caso, lo que hemos intentando mostrar en esta segunda crisis son dos cosas fundamentalmente: la primera es que la filosofía moderna se va constituyendo al rebufo de la física matemática⁷⁷¹ que le va imprimiendo carácter y, en segundo lugar, como consecuencia de ello, se va introduciendo una actitud natural que lleva a reducir el «mundo de la vida» del sujeto humano por la supremacía unilateral de la «razón teórica». Ante este hecho reaccionará Kant con su intento de poner límite al conocimiento humano –a la razón teórica–, poniendo así en cuestión toda esta

⁷⁶⁶ J. Xirau, *O.C.*, III/2, p. 220.

⁷⁶⁷ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 24. Pensamos que esta interpretación psicologista, subjetivista, que hace Xirau sobre Kant, al poner su filosofía al mismo nivel de escepticismo que la de Hume, es excesiva.

⁷⁶⁸ J. Ferrater Mora, «Psicologismo», en *Diccionario de Filosofía* IV, o.cit., p. 2961.

⁷⁶⁹ J. Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Ed. Trotta, Madrid, 2007. p. 175.

⁷⁷⁰ Cf. J. Ferrater Mora, «A priori», en *Diccionario de Filosofía* I, o.cit., pp. 6-7.

⁷⁷¹ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 32.

racionalidad moderna. Con todo, Kant –a juicio de Xirau- no logra sacar al conocimiento del acecho del relativismo subjetivista.

El pensamiento post-renacentista queda, pues, encerrado en un «círculo de hierro» difícil de romper, no tenemos de las cosas más que nuestro conocimiento; produciéndose así en este paradigma un angostamiento de la realidad y por ende, de la verdad, porque la verdad pasa a ser lo que es mensurable a un cierto patrón de razón:

Verdad es lo medible, lo mensurable, lo reductible a fórmula matemática rigurosa. El ser de las cosas en su mensura, y la mensura es el acto de la *mens*. Sin *mens* que fije, limite, defina, no hay medida, ni ser verdadero, exacto de las cosas. La *mens* es el yo, *me ipsum*. Todo depende, pues del yo. Tal es el centro del sistema de pensamiento procedente de la crítica renacentista.⁷⁷²

3. La tercera crisis

Llegamos así a la tercera crisis que Joaquín Xirau sitúa a lo largo del siglo XIX y tiene que ver con el nacimiento del ideal positivista y el desarrollo de dos nuevas disciplinas científicas: la biología y la historia. Dos grandes nociones van a ser las que informen todo este periodo: la idea de evolución y la idea de progreso. «Mediante ellas –nos dice Xirau-, la biología y la historia se han convertido de ciencias puramente descriptivas y enumerativas, en ciencias de leyes y principios».⁷⁷³ Con ello, Xirau viene a decir que, a partir de este momento, estas ciencias emergentes van a fundar toda su construcción teórica en base a la positividad empírica.

Es este surgimiento de la racionalidad científica –cuya raíz está en la corriente empirista- la que va a producir crisis a la racionalidad filosófica, ya que ésta no puede ofrecer ni la exactitud matemática ni la contrastabilidad empírica de aquella. Habrá que reconocerle a la ciencia todo su mérito, pero habremos de rehusar darle más de lo debido; pues, si bien ésta no puede aspirar a la exactitud de las ciencias naturales, ¿quiere decir esto que las ciencias han usurpado a la filosofía la función de ser el saber

⁷⁷² J. Xirau, *O.C.*, III/1, p. 43.

⁷⁷³ J. Xirau, *O.C.*, III/2, p. 173. Más adelante veremos la consecuencia fundamental que tiene para la filosofía, y en concreto para el método fenomenológico, la distinción de *teoría* como teoría descriptiva y teoría explicativa.

radical que pretendía ser? ¿Cuál es el papel que le corresponde a la filosofía según la concepción de Joaquín Xirau? Se convierte, pues, esta crisis en un desafío para la reflexión filosófica al tener que preguntarse por su identidad y asumir cuál es su papel en el campo del conocimiento.

Además, si a esto le sumamos los éxitos que vienen avalados por la operatividad de la racionalidad científica -¿que se traduce en progreso?-, todo ello hace que las ciencias positivas y la imagen del mundo que abren, lleguen a ser adoradas como un fetiche. Al mismo tiempo, existe la convicción de que únicamente las ciencias de la naturaleza –en palabras de Xirau- «ensanchan y profundizan el conocimiento de la realidad».⁷⁷⁴ Contribuyendo a ejercer una sugestión irresistible que, según Ortega, se explicaría por el hecho de haber sido educados en esta concepción y, por tanto, nos cuesta trabajo advertir su «gigantesca antinaturalidad».⁷⁷⁵ Antinaturalidad que se explica por la extrapolación que supone pasar a tratar a la naturaleza humana del modo como se trata al resto de la Naturaleza. Y es en este sentido en el que habremos de introducir el marco teórico que presta la Ilustración sobre el concepto de Naturaleza y de Historia que de ella dimanar.

Efectivamente, la Biología, rendida a los encantos del método científico, ha tenido como objeto preferente de estudio tratar de explicar la naturaleza y el sentido de esa entidad llamada «vida», bien desde posturas fisicistas –en cuya base estaría el modelo cartesiano mecanicista⁷⁷⁶- que subordinan la vitalidad a la razón; bien desde posturas vitalistas –fundadas en principios finalistas- que imponen a la razón la vitalidad. Por lo que, de un modo o de otro, el tratamiento ha consistido en reducir la vida a un concepto meramente biológico.

A partir de la teoría científica de *El Origen de las Especies* de Charles Darwin⁷⁷⁷ (1809-1882) se implanta un nuevo paradigma que se considera -y de modo general así es aceptado entre científicos y filósofos- paradigma del materialismo biológico. Opuesto –según algunas interpretaciones-⁷⁷⁸ a una visión humanista y

⁷⁷⁴ Ibid., p. 185.

⁷⁷⁵ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, o.cit., p. 94.

⁷⁷⁶ Sin olvidar la mecánica de Newton que erigió el «mecanicismo» como paradigma de la racionalidad, en este sentido.

⁷⁷⁷ El darwinismo que, según Ernst Mayr, aportaba un mecanismo para la evolución y negaba los conceptos finalistas o vitalistas, se convirtió en el nuevo paradigma con el que poder ofrecer una explicación científica de la vida. Cf. E. Mayr, *Así es la biología*, o.cit., pp. 17-27.

⁷⁷⁸ Ejemplo de esto que decimos lo encontramos en uno de los más reconocidos filósofos de la biología del momento, Elliot Sober, que escribe: «Mientras que Charles Darwin propuso una teoría de cómo evoluciona la vida, Spencer (1820-1903) pensó que podría generalizar las ideas de Darwin y formular los

religiosa del ser humano. No será esa la posición de Joaquín Xirau, quien hace recaer sobre ellas el hecho de haber acometido un reduccionismo biológico que consiste en haberse arrogado -las ciencias biológicas- el poder de explicar con suficiencia todos y cada uno de los procesos humanos; más aún, la cultura humana y el universo entero. De algunas de las interpretaciones de la teoría darwiniana⁷⁷⁹ se desprende -a juicio de nuestro autor- una concepción determinista y materialista del mundo⁷⁸⁰ que tiene su origen en la ruptura con el dualismo radical en el que Descartes desembocó. Un dualismo que gravitaba entre la materia y la conciencia -*la pensée*- esencialmente irreductible al mecanismo de la materia.

Ahora, en cambio, a partir de ciertas interpretaciones darwinistas viene a transformarse aquel dualismo en una concepción monista de la realidad que reduce la conciencia a un papel accesorio o derivado, eliminando del mundo cualquier atisbo de realidad espiritual. De tal forma que la vida -también la humana- queda reducida a mera materia, pasando así a explicarse, como el resto de la materia, por y según las leyes generales de la Naturaleza:

El organismo vivo es una máquina, muy compleja sin duda, pero idéntica en lo esencial, al resto de los sistemas mecánicos. El ideal de la ciencia biológica es la reducción de todo proceso vital a una determinación causal y matemática.⁷⁸¹

No es difícil imaginar que tratar de explicar la vida humana y su sentido al modo como se explicaría la de un molusco o una tortuga -por muy valiosos que estos sean- provoque una reacción negativa en el ser humano, frente el hecho hipotético de consentir a radical reducción. Lo cual, visto desde el otro ángulo, no solo es perfectamente comprensible, sino necesario que así sea. Porque solamente un mundo cuya realidad toda queda reducida a materia es susceptible de ser objeto de una razón

principios que rigen la evolución de *todas las cosas*.» E. Sober, *Filosofía de la biología*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 21.

⁷⁷⁹ Nos limitamos únicamente a subrayar -siguiendo la pertinencia de nuestro argumento- la recíproca retroalimentación que la idea de evolución posibilita para el fructífero desarrollo filosófico y científico. Para una completa exposición de tal teoría, remitimos a las páginas donde Joaquín Xirau realiza, no una exposición literal de la teoría de Darwin, sino una interpretación personal -como él mismo se encarga de explicitar: «No es esta estrictamente la doctrina de Darwin, pero sí la darwinista en su más amplia acepción y en su propósito esencial». Id., *O.C.*, III/2, pp. 186-187.

⁷⁸⁰ Efectivamente, al respecto afirma Haeckel (1866): «En el descubrimiento darwiniano de la selección natural en la lucha por la existencia vemos la prueba más decisiva de la validez exclusiva de las causas de funcionamiento mecánico en todo el reino de la biología, y vemos en ello el fallecimiento definitivo de todas las teorías teleológicas y vitalistas de los organismos». En E. Mayr, *Así es la biología*, o.cit., p. 27.

⁷⁸¹ Joaquín Xirau, *O.C.*, III/2, p. 181.

matematizante. Y es en este sentido, en el que la profesora Gabriela Hernández, en el prólogo al tercer volumen de las *Obras completas* de Joaquín Xirau, escribe que en un mundo tal:

La realidad pierde su valor. No importa que las cosas no interesen, nada debe alterar a un espíritu atento que capta las ideas con claridad y distinción. El conocimiento no debe ser perturbado por ninguna emoción, por ninguna intuición de valor; las cosas no valen, solo están ahí delante de nosotros –son un *ob-jectum*– para ser reducidas a razón, para ser aprendidas, manipuladas, transformadas. Lo que no nos parezca indiferente debe ser irracional, debe ser una percepción confusa en que mi voluntad entorpece la labor de la razón y me precipita en el error y la ofuscación. Para la razón matematizante de la era moderna lo real es racional, pero no axiológico; las diversas cualidades perceptibles y las diferencias de valor no tienen consistencia, deben ser suprimidas.⁷⁸²

Evidentemente, Joaquín Xirau en ningún momento quiere decir que haya que volver a épocas pre-científicas, ni que la Biología tenga que regirse por un método no científico, nada más lejos del ánimo de nuestro autor. Más bien lo que trata de decirnos es que cuando se intenta reducir la vida y la actividad vital del hombre a meros análisis fisicoquímicos y mecánicos –con la pretensión de que sus resultados explican la totalidad de lo que es la vida humana y su sentido– se está cometiendo una infidelidad contra la realidad, puesto que es evidente que en aquellos no se agota la completa actividad vital del hombre. Y es en este sentido en el que, justamente, tenemos que entender su afirmación: «la biología tradicional suprime la vida al intentar explicarla».⁷⁸³ Ciertamente, en nada afectaría a las relaciones y al mundo vital del hombre los análisis de la biología –por muy interesantes que estos fueran– sobre el mundo atómico y cuestiones similares.⁷⁸⁴

Habrá que concluir, pues, que –a juicio de Joaquín Xirau– la Biología se ocupa de la vida humana de forma parcial y de modo tal que ni siquiera llega a rozar las cuestiones verdaderamente importantes para el hombre, y es preciso que así sea. Porque es a la filosofía a la que le corresponde el papel de poder formarse una visión global de la realidad de lo humano y tratar de responder a la cuestión del sentido de su vida, yendo a la raíz, esto es, al porqué y para qué últimos de su existencia. Pues aunque

⁷⁸² Prólogo a *Obras completas* III/1, p. XXIV.

⁷⁸³ J. Xirau, *O.C.*, III/2, p. 197.

⁷⁸⁴ Cf. *Ibid.*

haya que reconocer que concurre –como las ciencias naturales ponen de manifiesto– una cierta estructura racional en la naturaleza humana, que permite estudiarla al modo físico-matemático como se estudia el resto de la Naturaleza: «Por mucho que apretemos las mallas de nuestro instrumento matemático, más fino que ellas, pasa la realidad – humana–⁷⁸⁵ entre sus redes sutilísimas».⁷⁸⁶

Se establece así la necesidad de contraponer a la *lógica biológica* una *lógica ética* que venga a responder desde otros parámetros a la cuestión humana. Pero antes de plantear las razones del argumento que en este aspecto introduce nuestro autor,⁷⁸⁷ se hace imprescindible acudir por un momento al marco teórico que a las ciencias biológicas e históricas le presta la Ilustración, en lo referente al ideal de Naturaleza y de Historia –clave para entender la simbiosis que liga al concepto de evolución y de progreso.

El concepto de Naturaleza que tiene la Ilustración⁷⁸⁸ es un concepto determinista definido por la inmutabilidad y la universalidad, que excluye cualquier consideración antinatural o sobrenatural de ésta. Pues bien, es, precisamente, esta concepción de naturaleza la que es aplicada a la naturaleza humana que, de esta forma, es contemplada como la progresiva manifestación de lo que el hombre, en cuanto especie humana, siempre es y que, únicamente, ha de desplegarse –casi de forma mecánica– a lo largo de la Historia Universal de la Humanidad.

De ahí que, si ciertamente la lógica de la Naturaleza ha subordinado a lo largo del proceso evolutivo de la vida en la Tierra los individuos vivientes a su respectiva especie, más cierto es que al llegar al nivel humano, tal relación empieza a ser problemática, e incluso pide ser invertida.⁷⁸⁹ Para la conciencia ética –cuya primacía en Xirau es indudable– no basta con que la realidad sea racional, es necesario que también sea axiológica, porque el «valor absoluto» reside en la persona humana –concreta– que es un «fin en sí mismo». Y es evidente que un tratamiento genérico o reducido del hombre no asegura concebirlo como persona y, consecuentemente, como ese valor absoluto que «es».⁷⁹⁰

⁷⁸⁵ Este subrayado, aunque se sobreentiende en Joaquín Xirau, es mío.

⁷⁸⁶ Ibid., p. 199.

⁷⁸⁷ Lo desarrollamos en el punto 3.6.1.

⁷⁸⁸ Seguimos a Manuel Reyes Mate, «La historia de los vencidos. Un ensayo de filosofía de la historia contra las ontologías del presente», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una Filosofía de la religión I*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 183-207.

⁷⁸⁹ Cf. J. Gómez Caffarena, «Religión y Ética», en *Isegoría*, 15 (1997): 227-269. Aquí, p. 258.

⁷⁹⁰ Tendremos que esperar al capítulo final de este trabajo para entrar a fondo en esta cuestión.

Ciertamente, la perspectiva materialista no negará la existencia, por ejemplo, de la voluntad humana, pero al afirmar que todas las decisiones voluntarias son el resultado de ciertos procesos físico-químicos que tienen lugar en el cerebro, no solo niega la voluntad, sino que hace depender la totalidad del conjunto de la realidad humana de la determinación de la materia, con la consiguiente expulsión en el ámbito de la vida de la libertad, del valor y de cualquier realidad espiritual. Como podemos imaginar, en un mundo tal, «cuerpo y espíritu –escribe Joaquín Xirau- quedan sometidos a las leyes de un mecanismo ciego»,⁷⁹¹ en una inmanencia que encierra al hombre en un Cosmos que lo ahoga, sin orientación ni sentido, huérfano de toda trascendencia y de todo sentido último de la existencia.

4. Corolario de las tres crisis: el relativismo subjetivista

Estas tres crisis que acabamos de ver no son para nuestro filósofo catalán sino la prueba de que el origen del sujeto moderno nace ya en crisis y que, en su pretensión de articular la razón autónomamente, diluye la realidad del mundo en la realidad de la conciencia –conciencia entendida principalmente en sentido epistemológico, no moral, a la que, además, se le opera una reducción materialista.⁷⁹² De tal manera que si la actividad de la conciencia es simplemente una función de la actividad vital del hombre -producto del órgano rector por excelencia del organismo: el cerebro-, se infiere de aquí que la psicología y la lógica vienen a ser meros capítulos de la biología. Puesto que la reducción de toda la complejidad de la conciencia, irreductible por sí, a una explicación de igual índole a la que se da en relación al resto de la materia de la Naturaleza, desembocaría para nuestro autor en un relativismo subjetivista o psicologista.

Joaquín Xirau explicaría la raíz de este relativismo en el hecho de que la psicología –ciencia de las actividades mentales en general- al no poder escapar de la fascinación del método de las ciencias positivas, hace depender la razón teórica y, por ende, la razón práctica (la realidad y los valores) de la contextura psicológica de la

⁷⁹¹ J. Xirau, *O.C.*, III/2, p. 187.

⁷⁹² Entendemos por tal concepción materialista el método o principio de las ciencias naturales en las que, siguiendo la nota anterior, el «espíritu», el «alma», la «mente», o la «consciencia» –o como se quiera llamar- es reducida a funciones meramente cerebrales. Es menester decir, que será el vitalismo –entendido como una tendencia de la biología- el que se opondrá a estas tendencias mecanicistas que reducen los fenómenos orgánicos –irreductibles por sí mismos- a estos principios físico-químicos.

especie humana. De tal modo que si la estructura mental del hombre se rige por unos contenidos sujetos a determinadas leyes lógicas -la lógica (ciencia de la verdad) depende de la psicología (ciencia de las actividades mentales en general)-, la verdad no sería –según esto- más que algo que tiene que ver con la forma específica de pensar del ser humano, una articulación mental dotada de ciertas características que la distinguen del error.⁷⁹³ Es decir, el conocimiento verdadero no sería más que un tipo determinado de pensar, un modo de conocimiento; pero en ningún caso nos daría la objetividad de la realidad. Por lo que el subjetivismo relativista habría deformado la verdad al haberla reducido a una mera congruencia del pensar humano.

Tenemos, pues, que la realidad depende de la verdad, la verdad de la conciencia y la conciencia de la naturaleza, al haberse operado una fundamental unificación entre el mundo espiritual y el mundo material, así como entre la Naturaleza y la cultura; pues ambas no son sino una misma cosa: la Naturaleza sometida al proceso de la evolución.⁷⁹⁴ Estaríamos, por tanto, ante la derivación en un nuevo escepticismo que sería la última consecuencia extrema de los gérmenes relativistas y subjetivistas implícitos en el pensamiento renacentista y cartesiano que llegan hasta la Ilustración.

Paradójicamente, la emancipación de la que hace gala la modernidad ha traído –según Xirau- una nueva forma de esclavitud: el relativismo.

El relativismo es una pesadilla de la conciencia moderna. Verdad es que ha llevado consigo consecuencias extraordinariamente beneficiosas. [...] Ahora bien [...] en la segunda mitad del pasado siglo todo acaba por reducirse a física; la psicología, la sociología, la ética, la filosofía toda... se construye según su modelo. Es la tendencia al mínimo esfuerzo, el intento de aplicar indefinidamente, sin crítica, lo que tuvo éxito en un sector determinado del conocimiento a todos los dominios del conocer.⁷⁹⁵

«Es el signo de los tiempos» –escribe Xirau.⁷⁹⁶ El relativismo subjetivista se ha convertido en un ambiente cultural.»⁷⁹⁷ Y la consecuencia es evidente: cuando consideramos que la verdad depende o está en absoluta relación con el sujeto, se despoja a la verdad de su incondicionalidad y a la moral de sus «obligaciones

⁷⁹³ Ejemplo paradigmático de ello es la discusión entre psicólogos y logicistas que tiene lugar a través de la evolución del pensamiento filosófico en la segunda mitad del siglo XIX, y que se encuentra al origen de las primeras investigaciones filosóficas de Husserl.

⁷⁹⁴ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 286.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 291.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 6.

eternas». ⁷⁹⁸ ¿Qué nos queda? –se pregunta Joaquín Xirau, respondiendo: «la consecuencia inevitable de esta disolución del mundo es una vida sin “principios” que se agota en su propia realidad y en su propio sentido en el hecho de ser vivida». Efectivamente, una vez que la vida ha perdido su sentido lo que queda es el puro pragmatismo:

La acción por la acción, en vista de la eficacia, es la única norma de la vida política y social. Reducida la vida a ella misma, el hecho de la convivencia social se reduce a una lucha de fuerzas que se imponen constructivamente por voluntad. «Fuerzas» y «masas» rigen la vida moral y política de la misma manera que la realidad natural. [...] Es el tiempo del «arte por el arte», de la «poesía pura», de la «ciencia por la ciencia», de «la acción por la acción»... expresiones que significan, en el fondo, hacerlo todo «por nada», es decir «porque sí», sin fundamento ni sentido de trascendencia... Todo queda cerrado en sí mismo y, por consiguiente, inoperante y alucinatorio. ⁷⁹⁹

Como vemos, es esta actitud relativista el caldo de cultivo que ha posibilitado irremediablemente, a juicio de Joaquín Xirau, la aparición de diversas concepciones del mundo y filosofías que de un modo u otro han contribuido a agravar más, si cabe, la crisis. Veamos dos ejemplos paradigmáticos para Joaquín Xirau: la filosofía positivista y el vitalismo pragmatista, como culminación de esta crisis.

5. El error y las ilegitimidades de la actitud positivista

Es en el momento en el que nuestro autor comienza su andadura filosófica personal, que se puede definir como *objetivista*, ⁸⁰⁰ cuando se encuentra con el peligro que supone el relativismo subjetivista, cuya última consecuencia –como hemos visto- es la disolución de la verdad y la falta de sentido y orientación tras derrumbarse el

⁷⁹⁸ Mostraremos al final de nuestro trabajo que la autonomía humana, a la que no se puede renunciar, no tiene por qué ser incompatible con una concepción incondicional de la ética.

⁷⁹⁹ Joaquín Xirau, *O.C.*, III/2, pp. 24-25.

⁸⁰⁰ Nos referimos con ello a que Joaquín Xirau, antes de abrazar el método fenomenológico, mantiene la idea de que la verdad es independiente de las personas o conjunto de personas que las piensan o formulan. El hecho de que sea verdadera una idea, proposición, creencia, etc. relativa al mundo no depende ni de motivos psicológicos ni de mecanismos o procesos que puedan estar presentes en nuestra mente, ni tampoco de factores culturales.

mundo del hombre moderno, tanto en su estructura ontológica como axiológica.⁸⁰¹ Debemos de atender a lo que, a juicio de Joaquín Xirau, significa el error de la mentalidad positivista.

En su afán de objetividad, el positivismo tratará de rectificar la inversión completa de la perspectiva natural al hombre, sometiendo el apriorismo racionalista y mecanicista a la crítica de la experiencia pura. Un intento que, para nuestro autor, aun partiendo en la teoría del acierto, en la práctica desembocará en el error. El error derivado de pensar que la experiencia «científica» es la experiencia toda. Pues bien, al tener a su base el modelo de la física, que no puede reducirse a lo que la experiencia le ofrece de forma inmediata, acomete la misma infidelidad con la realidad que la que pretendía corregir, como consecuencia de ir contra sus propios principios - esto es, «¡Ir a las cosas mismas!» «¡Atenerse a lo dado!» Esta falta de fidelidad radica en el «cientificismo» en el que, según nuestro autor, se halla enredado: «Ninguna tendencia, en efecto, tan llena de confusiones y de contrasentidos. En su afán de objetividad y de realidad, destruye la objetividad y pulveriza el mundo»⁸⁰² –sentencia Xirau.

Para entender mejor en qué consiste esta infidelidad acudamos a un ejemplo al que alude el propio Xirau. Ante el hecho de la luz, la física puede tener dos actitudes. Contemplantela y describirla o intentar explicarla. La física se decanta por esta última y, para ello, enuncia una hipótesis formulando una teoría matemática; y esa hipótesis que explica la luz es lo que pasa a ser la verdadera realidad. Pues bien, es esta actitud de la ciencia como «explicación hipotética de la realidad» la que se introduce en la filosofía a través del positivismo; dando pie, así, a Joaquín Xirau para afirmar:

El positivismo, en todas sus formas, disecciona la experiencia y la separa de su sabia espiritual. Solo en la realidad concreta se halla la plenitud de la existencia y de la vida. Y la vida, donde quiera que se dé, se revela impregnada de sentido. Racionalismo y positivismo destacan aspectos abstractos de la realidad viviente... La realidad de las cosas es exactamente contraria. Es absurdo intentar reducir la plenitud de la realidad concreta a los esquemas de la razón abstracta. Éstos, por el contrario, sólo adquieren sentido y

⁸⁰¹ Hablamos en estos términos pero somos conscientes de que el descubrimiento de la conciencia moral es posterior. Veremos cómo la respuesta de Joaquín Xirau a esta situación se desprende del análisis fenomenológico de la conciencia, que revela los elementos suficientes para salvar la objetividad – ¿pero también la subjetividad?- y la urgencia de los valores, al captar de manera inmediata las dos dimensiones de lo real: el ser y el valor.

⁸⁰² J. Xirau, *O.C.*, I, p. 285.

coherencia desde el punto de vista de la vida, en la cual arraigan y de la cual se alimentan.⁸⁰³

El positivismo, pues, acaba realizando justo lo contrario de lo que pretendía: suplanta la realidad vivida y originaria por una realidad hipotética explicativa y, así, adoptando lo peor del empirismo y del racionalismo, reduce la filosofía a ciencia o hace de la filosofía ciencia, y lo que es más grave, divide la realidad en dos grandes abstracciones:

Uno y otro –refiriéndose al empirismo y al racionalismo- escinden la realidad, cortan el mundo en dos inmensas abstracciones. Cada una de ellas vacía las cosas de su plenitud concreta y suprime su realidad a medida que la abstracción se depura y es llevada a sus últimas consecuencias. En el límite queda, de una parte, un caos de sensaciones sin sentido; de otra parte, una arquitectura transparente de ideas sin contenido. Ni lo uno ni lo otro puede aspirar al título de realidad.⁸⁰⁴

Por lo tanto, son dos las ilegitimidades⁸⁰⁵ en las que, a juicio de nuestro autor, incurre el científicismo y, por ende, el error positivista. La primera, proviene de esa falta de fidelidad a la realidad que podría formularse de la siguiente forma: si de hecho la ciencia parte de la realidad originaria, del fenómeno «dado» en la percepción y desde ella llega a ese «ser en sí» para explicar la realidad originaria; es ilegítimo, pues, que considere la realidad de la que ha partido -y que es la que le presta sentido como base de todo su posterior proceder- como mera «apariencia» o mera

⁸⁰³ Id., *O.C.*, II, p. 91.

⁸⁰⁴ Ibid., p. 93. A nuestro juicio, en estos primeros pasos de la andadura filosófica de Joaquín Xirau, se hace patente la influencia de su maestro Ortega interpretando su racio-vitalismo. Para Ortega la oposición entre razón y vida no tiene sentido; al contrario, trata de incluir a ambas, porque la razón es una función vital, algo que el hombre hace al vivir, lo mismo que el ver o el palpar como bien claro lo deja en sus *Meditaciones del Quijote*: «La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Cómo si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!». Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Ed. Cátedra, Madrid, 2012. p.149. Más aún, Xirau combate el racionalismo en sentido hegeliano –como lo define Ortega: el «que hace del pensamiento sustancia última de toda realidad» (Ibid., p. 153). Es necesario poner a la razón en su lugar, hacerle dar la plenitud de su rendimiento. Por ello, la formulación orteguiana: «Ni absolutismo racionalista –que salva la razón y nulifica la vida-, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón» (Ortega, *El tema de nuestro tiempo*, o.cit., p. 97.), la hace suya Xirau con diferentes palabras: «No se trata de negar la razón sino de reincorporarla a su ser integral curándola de una amputación arbitraria y caprichosa. La razón no se confunde con el intelecto. Comprende todas las esferas de la vida espiritual.» Id., *O.C.*, II, p. 78.

⁸⁰⁵ Estas dos ilegitimidades, junto al análisis fenomenológico que de la conciencia realiza Joaquín Xirau y que nos revelará la totalidad de lo real en sus dos dimensiones: el ser y el valor, nos dará la clave del por qué hay que considerar a la filosofía y no a la ciencia como el saber originario y fundamental. Pero eso lo trataremos en el próximo apartado dedicado al método.

«ilusión»⁸⁰⁶. En este sentido afirma Xirau: «Así resulta poco razonable, a partir de aquella construcción declarar la cosa percibida, que es toda su base y todo su sentido, simplemente inexistente y su pretensión mera pretensión.»⁸⁰⁷ En el fondo, la actitud científicista procede utilizando la realidad como le conviene, de forma interesada y utilitaria.

La segunda ilegitimidad tiene que ver con la reducción que se opera en la realidad. Las «cosas» percibidas, además –digámoslo así- de pretender ser, pretenden valer; es decir, pretenden ser justas, bellas, etc. Sin embargo, la actitud científicista deforma y reduce la realidad al pretender que todas sus pretensiones sean la total realidad, cuando «la física es –escribe Xirau- un aspecto de una parte de la realidad» y, por tanto, no toda la realidad. De esta forma, reduce todas las dimensiones de la realidad con las que trata a esquemas intelectualistas para poder encajarlas en sus fórmulas y tesis naturalistas.⁸⁰⁸

He ahí el motivo por el cual –según Xirau- nunca se podrá reducir la filosofía al saber de la ciencia, porque, como veremos, solo la filosofía y su método descriptivo puede ponerse del lado del punto de vista de la vida y tratar de esclarecerla. En esta línea no queremos pasar la ocasión para traer hasta aquí unas palabras de Tolstoi que en su búsqueda por un sentido último de la vida, estarían en consonancia con el sentir de Joaquín Xirau. Tolstoi llegó a comprender que si bien:

las ciencias eran muy interesantes y atractivas, pero que su precisión y su claridad eran inversamente proporcionales a su aplicabilidad a las cuestiones de la vida: cuanto menos aplicables son a las cuestiones de la vida, más precisas y claras son; cuanto más tratan de dar solución a las cuestiones de la vida, menos claras y atractivas se vuelven.⁸⁰⁹

Esa actitud científicista ignora cualquier respuesta a la cuestión del problema del hombre y en referencia a ello, de nuevo Tolstoi expresa con sus palabras el sentido de lo que queremos decir:

Esas ciencias la ignoran abiertamente –refiriéndose a la cuestión de la vida. Dicen: “No podemos responderte quién eres ni por qué vives; no tenemos respuestas a

⁸⁰⁶ Cf. J. Xirau, *O.C.*, I, p. 83-84.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁰⁹ L. Tolstoi, *Confesión*. Ed. Acantilado, Barcelona, 2008, p. 46.

esas preguntas, y no nos ocupamos de eso. Pero si necesitas conocer las leyes de la luz y de los compuestos químicos, las leyes del desarrollo de los organismos; si necesitas conocer las leyes de los cuerpos, su forma y la relación entre números y tamaños; si necesitas conocer las leyes de tu intelecto, para todo eso tenemos respuestas claras, precisas y categóricas.⁸¹⁰

6. El Pragmatismo vitalista como culminación de la crisis

El pragmatismo⁸¹¹ es –según Joaquín Xirau- la más característica y consecuente forma de vitalismo, ya que es el desarrollo consecuente de un «empirismo radical». Esta afirmación que hace Joaquín Xirau al principio del capítulo II de su libro *Lo fugaz y lo eterno* (1942), no puede desvincularse del contexto con el que comienza el primer capítulo: «Nos hallamos en plena barbarie». Es este contexto de «barbarie» el que acompañará siempre la reflexión de nuestro autor. Efectivamente, si el comienzo de su andadura filosófica la inicia en plena Guerra Civil, terminada la guerra, en el exilio, realizará la reflexión sobre la crisis europea, como uno de los motivos que domina toda su segunda etapa de filósofo, e insinuada ya en su ensayo: «La conquista de la objetividad» (1938)⁸¹², que no puede desvincularse del otro estudio, «Culminación de una crisis» (1945). Puesto que si en aquél subrayaba el enorme poder del hombre «para el bien y para el mal» -como concluye el artículo-, en éste aclarará el sentido de su reflexión:

El hombre actual posee medios poderosísimos. Carece de fines claros, de ideales capaces de exigir la sumisión incondicional de la vida. Grave error es hablar de «decadencia». ¿Decadencia de qué? Difícilmente en ningún momento de la historia se ha manifestado una vitalidad más vigorosa. Podemos hacerlo casi todo. No sabemos, empero, qué hacer.⁸¹³

Se observa una mezcla entre el decaimiento y la lucidez puesto que Xirau ve peligrar su ideal de *paideia* republicana que vincula filosofía, pedagogía y

⁸¹⁰ Ibid., p. 47.

⁸¹¹ Seguimos para este punto a Joaquín Xirau, *O.C.*, I, pp. 287-292.

⁸¹² J. Xirau, «La conquista de la objetividad», *Hora de España*, nº22 (octubre 1938). Cit. en el Prólogo de *Obras completas*, III/2.

⁸¹³ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 265 y *O.C.*, III/2, p. 239.

política; no obstante, habría que añadir al «decaimiento» su otro estado de ánimo: el «resurgimiento» que se justifica por la frase con la que termina el párrafo anterior: «ante esta situación no tiene sentido alguno intentar un paso atrás».⁸¹⁴ Por tanto, aunque la crisis se haya culminado es preciso ahora «pensar y construir un cosmos que discipline y ordene el caos de la vitalidad actual».⁸¹⁵

¿A qué se está refiriendo Xirau con «el caos de la vitalidad actual»? Sin duda, al pragmatismo vitalista al que hacíamos referencia al comienzo del apartado. Un pragmatismo que lleva a sus últimas consecuencias la profesión de fe positivista y que si, ciertamente, Xirau le reconoce a favor su reacción anti-materialista contra los esquemas estereotipados y fijos de la ley natural, le objetará, en cambio, que su trato con la vida se reduce a un trato meramente fisiológico y utilitarista, donde todo está sometido al flujo vital, al cambio constante.

Ante este panorama, ante «este mar sin orillas –en palabras de Xirau-, ¿dónde hallar un sentido para la palabra verdad?»⁸¹⁶ Para este pragmatismo, la verdad pasa a ser rebajada a mero sinónimo de viabilidad y éxito:

Verdadera será aquella idea o conjunto de ideas que, proyectada sobre el flujo de la experiencia, halle en ella una comprobación satisfactoria, es decir, viabilidad y éxito. Buena es la idea si va bien. Mala si no se ajusta al destino para el cual ha sido elaborada. En el primer caso tenemos la verdad. En el segundo el error.⁸¹⁷

Para Joaquín Xirau, el hombre pragmatista se construye un mundo apto para la satisfacción de sus necesidades, sus aspiraciones, sus anhelos. «Desde la valla que cerca el huerto –nos dice Xirau- hasta las ecuaciones diferenciales de la física matemática».⁸¹⁸ Y en este construirse el hombre su mundo es la ciencia y, concretamente, la técnica y la tecnología, uno de los instrumentos más eficaces para el dominio del hombre sobre su mundo circundante.

Ahora bien, por otra parte, es evidente que si la verdad se mide por la eficacia, podríamos extrapolar dicha eficacia a otras verdades pertenecientes a diferentes ámbitos de la realidad, por ejemplo a las verdades morales, jurídicas, artísticas, religiosas, etc., que permitirían al hombre penetrar con eficiencia y utilidad en

⁸¹⁴ Id., *O.C.*, III/2, p. 239.

⁸¹⁵ Ibid.

⁸¹⁶ Id., *O.C.*, I, p. 289.

⁸¹⁷ Ibid., p. 290.

⁸¹⁸ Ibid.

la experiencia que le circunda. Por ejemplo, la supuesta verdad de la existencia de Dios sería verdad porque su afirmación nos aportaría alegría, fe, esperanza y consuelo en una salvación eterna. Es decir, la verdad solo adquiriría valor en el caso de que sirviera a los fines particulares de la vida, desechándolas cuando ya no lo hicieran. La consecuencia más inmediata de esta filosofía es evidente. Y en este sentido, una doctrina que define la verdad por la utilidad práctica carece de verdad y se convierte, por el contrario, para Joaquín Xirau, en la forma más paladina de la mentira.⁸¹⁹

Esta afirmación se justifica en el pensamiento de nuestro autor por la importancia que atribuye a la tradición –al pasado- en su sentido más auténtico, y para explicitarla apela a la esfera de la verdad moral o religiosa. Según Xirau éstas solo tienen realmente utilidad y eficacia si se cree de verdad en ellas, es decir, en el sentido plenario que les otorga la tradición donde han nacido. De tal forma que si se hace depender la verdad de la utilidad y no al revés, en el caso que nos ocupa no se podría creer en las grandes verdades morales o religiosas, puesto que éstas exigen por parte del sujeto que las vive una entrega incondicional.⁸²⁰ Por lo que afirmarlas sin prestarles una adhesión real y sincera, sería –para nuestro autor- la manera más evidente de negar toda moral y toda religión e *ipso facto* su utilidad. «Toda utilidad –nos dice Xirau- depende de la previa posesión de la verdad». Por lo que para esta postura no se creería en el contenido de ninguna verdad sino única y exclusivamente en la utilidad. Pero es que, además, útil puede ser -y de hecho así ocurre en muchas ocasiones- la mentira, que no por su utilidad se convierte en verdad. Muchas veces la verdad no solo no es útil sino nociva e incluso –dictamina Xirau- mortal.⁸²¹

Por lo tanto, los valores para el pragmatismo, sin ser invenciones puramente arbitrarias -porque elegimos cuáles de ellos van a ayudarnos a someter la experiencia a nuestros designios-, sí están subordinados a las condiciones del flujo vital y, por ende, al cambio: son pasajeros. De ahí que sea preciso, según esta postura, verificarlos en la acción para comprobar si sirven o no para gobernar el curso de la experiencia.⁸²² Es evidente el relativismo radical que de esta postura resulta, fundamentado, además, en el pluralismo no menos evidente de los diferentes contextos y situaciones vitales. Porque la verdad sería, en todo caso, «mi», «nuestra» verdad, la verdad útil para mí o para un grupo de personas con intereses individuales similares a

⁸¹⁹ Ibid., p. 293.

⁸²⁰ Remito al último capítulo de nuestro trabajo en donde nos ocuparemos de esta cuestión.

⁸²¹ Cf. Ibid., pp. 294 y ss.

⁸²² Ibid., pp. 289-290.

los míos que varían con el paso del tiempo y según las circunstancias, necesidades e intereses particulares o colectivos.

7. El último escollo hacia la objetividad: el historicismo y su crítica

Por último, debemos ocuparnos del concepto de historia que se deriva de la concepción de la vida y del mundo de la postura pragmatista anterior: *el historicismo*; que tiene que ver con la siempre compleja –pero apasionante- cuestión de la Filosofía de la historia, si bien lo haremos con brevedad y concisión.⁸²³ Pero antes de empezar propiamente lo que sería el análisis crítico del historicismo conviene atender a tres preguntas previas que nos depararán el marco de comprensión de la crítica del mismo. La primera pregunta se refiere al concepto de Historia que maneja el propio Joaquín Xirau. La segunda y la tercera con dos dificultades en las que no deja de incidir nuestro autor y que tienen que ver, por una parte, con la pretensión de universalidad de la razón, ¿cómo salvar la universalidad y objetividad de la verdad en lo mudable de la historia –dicha por un sujeto histórico y por tanto, subjetivo- sin caer en el relativismo?⁸²⁴ Y, por otra, con el hecho de hacer razonable a la historia –esto es, de defender un sentido positivo de la misma. Vamos a enfrentar las respuestas –por una cuestión de lógica argumental- en el orden respectivamente inverso a cómo las cuestiones han sido planteadas.

Respecto a esta última, hay que decir que, al constatar la experiencia de mal y sinsentido que ha acaecido a lo largo y ancho de la historia, Xirau pone en cuestión la valoración positiva del progreso optimista ilustrado como ya dejamos entrever más arriba. Pero sería razonable –aunque desde otros parámetros filosóficos diferentes a los de Xirau- introducir, además, la crítica de la Escuela de Frankfurt –en especial Horkheimer y Adorno- con su *Dialéctica de la Ilustración*. Con ello quedaría subrayado el carácter contradictorio del progreso –entendido unilateralmente desde una

⁸²³ J. Xirau, *O.C.*, III/1, p. 45. El desarrollo será apoyado por la guía del ensayo de Manuel Reyes Mate, «La historia de los vencidos. Un ensayo de filosofía de la historia contra las ontologías del presente», en o.cit., pp. 183-207. Así como en el no menos excelente y clarificador ensayo de Carlos Gómez, «Ética y utopía», en C. Gómez y J. Muguerza, *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*. Ed. Alianza, Madrid, 2012, pp. 481-509.

⁸²⁴ La respuesta tendrá que esperar al capítulo quinto, concretamente el apartado intitulado, «La conciencia amorosa y la aprehensión de la plenitud vital».

razón instrumental- que no siempre repercute en unas mejores condiciones para la vida humana.

Respecto a la segunda cuestión, Joaquín Xirau disputa, asimismo, la relación que plantea la Modernidad entre *tiempo y razón*; es decir, entre el carácter histórico del individuo y la universalidad de la verdad de los principios y normas morales. Para Joaquín Xirau la razón humana no es algo dado de una vez por y para siempre, atemporal; sino, más bien es algo que tiene que ver con la actualidad del presente de cada hombre concreto. Por lo que cabría afirmar el carácter histórico de la razón.⁸²⁵

En tercer lugar, y para dilucidar cuál es el modelo de historia que está a la base de la concepción xirauriana del mundo, tenemos que acudir al siguiente texto de Kant que nos va a ofrecer el marco de comprensión de la respuesta:

Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo –como animales- ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan (como lo sería, por ejemplo, la de las abejas o de los castores) [...] al filósofo no le queda otro recurso (puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún *propósito* racional propio) que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una intención de la naturaleza, a partir de la cual sea posible una historia de las criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza.⁸²⁶

Según esto, el objeto de la historia humana no consiste –ni para Kant ni para Xirau- en un modelo causalista propio de las ciencias naturales, puesto que éste no es aplicable a seres con razón y libertad; pero tampoco consiste en una sistematización teleológica, ya que las acciones carecen en su conjunto de un *plan*, de un *telos* que el hombre pudiera darse a sí mismo. Por lo que, asintiendo con Reyes Mate –quien se guía por el anterior texto de Kant- afirmaríamos que: «la única salida sería “una sistematización objetivo-teleológica», es decir, una interpretación de la historia de raigambre cristiana, cuya objetividad del plexo de los acontecimientos viene de «una finalidad determinante ínsita en la estructura de los acontecimientos», es decir,

⁸²⁵ En este sentido, J. Xirau estaría de acuerdo con los presupuestos iniciales del historicismo que, como vamos a ver, traiciona de manera similar a como el positivismo traicionaba sus propios planteamientos.

⁸²⁶ Kant, cit. por M. Reyes Mate, «La historia de los vencidos. Un ensayo de filosofía de la historia contra las ontologías del presente», en o.cit., p. 186.

independiente de las intenciones subjetivas de los hombres. Sería ésta la concepción de historia que entiende Joaquín Xirau que, sin embargo, se diferenciaría de la de Kant –en principio- en que si en la de aquél los acontecimientos tienen que doblegarse al plan divino, en la de éste se someten a una «intencionalidad de la naturaleza».⁸²⁷

Joaquín Xirau sucumbe –por su filosofía de perfil humanista cristiana- a un concepto de historia agustiniano, donde la *civitas Dei* es el modelo de progreso de la *civitas humana*, abierta, eso sí, a la esperanza que es «espera activa» –como escribe Carlos Gómez:

gracias a la cual el hombre no huye de la insoportable presión del presente hacia un futuro mejor, lleno de consuelos, sino que tiende a procurarlo y, más aún, trata de incorporar ese futuro al presente y de vivir, en la medida de lo posible, ya ahora de él.⁸²⁸

Centrándonos, ahora ya sí, en el –sintético- análisis crítico que vamos a realizar sobre el historicismo, conviene también hacer antes un breve recorrido que nos posibilitará, igualmente, su marco de comprensión. Al respecto conviene tener en cuenta que uno de los rasgos característicos de la Modernidad iniciada por Descartes tenía que ver con la búsqueda de una razón autónoma, liberada de toda autoridad política, histórica, religiosa o del tipo que fuere. Esta relevancia del sujeto humano va a nacer, pues, como producto de la ruptura con el pasado y con –permítaseme la expresión- el «ADN» de la emancipación respecto a todas las tutelas anteriores.

Desde otro ángulo –el que nos posibilita la dirección de Carlos Gómez- la Modernidad es heredera de la concepción histórico lineal característica del profetismo judío, según la cual se afirma un comienzo y un final hacia un futuro nuevo, mejor, en la historia –como novedad absoluta y que, por tanto, no podrá venir únicamente de la mano del hombre. Es esta concepción de la historia como una «marcha ascendente y progresiva a la plenitud» la que reciben «los ilustrados, entre quienes la idea de progreso se convierte en uno de los goznes de la modernidad», dando lugar a la

⁸²⁷ M. Reyes Mate, «La historia de los vencidos. Un ensayo de filosofía de la historia contra las ontologías del presente», en o.cit., p. 187. Ahora bien, conviene recordar que Kant –como veremos más adelante- en las diferentes versiones de su imperativo categórico, pasa del «Reino de la Naturaleza», al «Reino de los fines», más acorde con la condición de la naturaleza humana. Trataremos de ello en nuestro último capítulo. No obstante, habría que decir que Kant en este punto es hijo de su tiempo, puesto que ya quedó señalado cómo en la Ilustración el concepto de Naturaleza se extrapola al concepto de naturaleza humana.

⁸²⁸ C. Gómez, «Ética y Utopía», en o.cit., p. 490.

tesis del progreso constante de la Humanidad hacia lo mejor.⁸²⁹ Ciertamente, esta tesis exige como requisito previo ese «desencantamiento»⁸³⁰ del mundo que da como resultado la secularización de la idea cristiana de «redención» -como intuye Carlos Gómez- por la de emancipación.

Si, desde esta perspectiva, atendemos ahora a los presupuestos kantianos respecto al objetivo del progreso técnico y moral de la humanidad –como hace Reyes Mate- observaremos que éstos tienen que ver más con la «institución de la libertad» que con la felicidad. Lo cual supone como mínimo que en el hombre se dan unas disposiciones morales o inmoraes –en Kant, como se sabe, la disposición hacia el bien es más fuerte que la inclinación o propensión hacia el mal.⁸³¹ Pero ¿cómo, entonces, -si tal como nos decía Xirau: nunca antes tuvimos tanta capacidad para poder hacer casi todo, empero no sabemos qué hacer- orientar nuestra disposición al bien?

Desde las premisas de Joaquín Xirau, solo desde la noción clave de *valor* se puede discernir que algo es en sí mejor que lo otro y orientarse, así, al ser y al bien más valioso.⁸³² Por tanto, solo cuando se tiene claro que el objetivo y el fin del cambio son valiosos –y según un orden de prioridades- generaremos progreso –por decirlo con palabras de García Morente- y no regreso o retroceso.⁸³³ Según esto último, habría que decir –contra la Modernidad- que no necesariamente toda ruptura con el pasado significa automáticamente progreso o mejora; o dicho de otra manera, el futuro –sin una orientación valiosa- no tiene por qué corresponderse, automáticamente, con el progreso y la mejora humana, esto es un mito para Joaquín Xirau.

Pues bien, el historicismo habría reaccionado –en esto Xirau le reconoce el mérito- contra el carácter ahistórico del hombre, cuestionando el concepto –ilustrado- de naturaleza humana. Sin embargo, aunque –como el positivismo- parte del acierto, desemboca, en cambio, en el error que se funda en caer en aquello mismo que se pretendía corregir. El historicismo pretendiendo corregir la atemporalidad a la que

⁸²⁹ Cf. Ibid.

⁸³⁰ Respecto a este concepto weberiano es sobresaliente la síntesis que hace de él: Gabriel Amengual, «Una segunda secularización: la crisis de la razón» en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una Filosofía de la Religión* (III), o.cit., p. 167.

⁸³¹ Carlos Gómez, «Ética y utopía» en o.cit., p. 493.

⁸³² Es este principio el que dará forma y consistencia a la teoría epistemológica y axiológica de la conciencia amorosa. Pero también el que en el esbozo de filosofía de religión que aventuramos explorar en el último capítulo, nos llevará a la «demolición de los ídolos», esto es, a saber distinguir –por medio de una jerarquía- un bien finito y contingente más valioso de otro que lo sea menos y, sobre todo, a no absolutizar o «endiosar» a ninguno poniéndolo en el lugar de Dios.

⁸³³ Cf. M. García Morente, *Ensayos sobre el progreso* (Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1932), Ed. Encuentro, Madrid, 2002, p. 45.

hacíamos referencia, no caerá en ella pero solo al precio de renunciar al pasado que, al caso viene a ser algo bastante similar. En palabras de Reyes Mate:

El pasado vuelve a ser un arsenal de materiales muertos que solo cobran vida en tanto en cuanto son tocados por la varita mágica del historiador. Esa varita representa los problemas del presente. El pasado solo cobra vida en cuanto nos sirve para aclarar nuestros problemas.⁸³⁴

Por tanto, si no hay unas referencias que nos sirvan al presente como marco de interpretación, Joaquín Xirau puede objetar razonablemente: ¿cómo podrá ser objetivo tal conocimiento histórico, si se basa en una experiencia eminentemente subjetiva? Más aún, ¿cómo una filosofía que pretenda ofrecer sentido a la existencia puede permitirse el lujo de renunciar al pasado? Puesto que renunciar al pasado sería equivalente a renunciar a la mirada hacia el futuro, ya que éste exige de un vínculo con el pasado. «Histórico –escribe Xirau- es lo eternamente vivo, lo que perpetuamente gravita sobre todas las futuras generaciones; no es solamente un haber pasado: el pasado muerto no es histórico. Historia es el pasado que no muere nunca.»⁸³⁵ Es en este sentido en el que la crítica de Walter Benjamin puede iluminar el problema.

Benjamin –que, por cierto, se alejaría tanto de la concepción de historia de Joaquín Xirau como de una concepción secular de la historia que al concebirse como preñada de emancipación y progreso, ubicaría la salvación en la dinámica interna de la misma historia, evidentemente contingente e inmanente- no acepta la creencia en el progreso, en esa especie de perfectibilidad indefinida programada casi naturalmente en la evolución de la especie. Tal idea no solo usurparía –según Benjamin- el concepto de *utopía* al reducirlo a una mera prolongación del presente, sino que, también posibilitaría la legitimación de todo *status quo*. Por lo que Benjamin propone la estampa de su *Ángel de la Historia*, frente a la imagen kantiana –según Reyes Mate- de un profeta-político que determina racionalmente el curso de la Historia y bajo la cual subyace el sujeto ilustrado. Un sujeto ilustrado que al tratar de

⁸³⁴ M. Reyes Mate, «La historia de los vencidos. Un ensayo de filosofía de la historia contra las ontologías del presente», en o.cit., p. 200. Hay que poner de manifiesto el peligro añadido de ideologizar dicho pasado, porque normalmente el historiador positivista parte desde el punto de vista de los vencedores. Precisamente, un ejemplo crítico que manifiesta lo que decimos es el libro de Eric R. Wolf, *Europa y la gente sin Historia*, FCE, México, 2005.

⁸³⁵ J. Xirau, *O.C.*, III/2, p. 262.

liberarse –en su búsqueda de autonomía- de todas las cadenas anteriores imposibilitaría así el vínculo entre el presente, pasado y futuro.

Es esta ruptura con el pasado la que introduce la cuestión decisiva «¿Se puede ser feliz o digno de felicidad al precio de la infelicidad de generaciones pasadas?» La respuesta de Benjamin al respecto será negativa, justificándola –en la línea de la Escuela de Frankfurt- en el hecho de que solo si las generaciones actuales hacen suya la pretensión de liberación de las generaciones pasadas pueden quebrar el presente y esperar algo distinto de lo que ya tienen. Benjamin, por tanto, reconocería a favor del historicismo su crítica a las filosofías de la historia de corte idealista y triunfalistas, a las que puso en sospecha las seguridades de un progreso lineal o las construcciones teleológicas de la Historia universal. Pero le objetaría, sin embargo, que por su positivismo –con el que definitivamente somete a la historia al concepto positivista de ciencia- sucumba en sus mismos vicios: con la trágica consecuencia de «orillar todos los lamentos que vienen de la Historia».⁸³⁶

8. Conclusión

Como hemos podido comprobar a lo largo de este diagnóstico que Xirau realiza recorriendo las grandes etapas de la Historia de la filosofía, hay una idea eje que predomina por encima del resto y lo acompaña en su análisis: la necesidad de volver a resarcir al sujeto humano de la suplantación de la vida por la razón como la auténtica realidad radical. Y esto significa volver a recuperar para la reflexión filosófica la vida como realidad primordial, espontánea, inmediata y natural. Puesto que cuando se vuelve a considerar a esta como *realidad radical* cae por su propio peso la imposibilidad de reducir la conciencia del hombre a algo así como una *res cogitans*. En el fondo Descartes está repitiendo el modelo de hombre antes de que el mundo helénico descubriera la subjetividad: una cosa entre las cosas, pero pensante.

No obstante, para que esto último no lleve a confusión –porque es precisamente Xirau el que reivindica una vuelta al modo de entender el conocimiento en el mundo helénico– es preciso introducir un símil del mundo bíblico para entender el proceso de deconstrucción y construcción que lleva a cabo Xirau. El trigo y la cizaña se

⁸³⁶ Cf. M. Reyes Mate, o.cit., pp. 199-205.

encuentran entremezclados y, por tanto, en el desvío puede encontrarse la posibilidad de solución, tanto como en el acierto la posibilidad de error. Dicho de otra forma, en las causas de las propias crisis se encuentran presentes los elementos que pueden llevar a cabo su redención. Eso ocurre, precisamente al revés, con el humanismo moderno que ya desde su nacimiento lleva en germen los principios de su total destrucción. Es decir, si por una parte, da a luz a realidades tan esenciales e irreversibles para el patrimonio de la Humanidad que tienen como idea regulativa una vida auténticamente humana, buena y bella como vienen a poner de manifiesto las categorías de autonomía, subjetividad, conciencia, libertad, progreso, religión o Dios, etc., por otra, abre la puerta a una vida inhumana y autodestructiva. Y es que únicamente cuando la razón y las ideas se ponen al servicio de la vida del hombre, y no al revés, tiene lugar la auténtica revolución humanista.

La subjetividad pasó a entenderse de forma solipsista, abstracta e individualista; la autonomía como la ilusión de pretender vivir una vida desligada de la Tradición, de los otros y del Otro; la conciencia como conciencia meramente cogitativa y la libertad como destinada al propio individuo sin alteridad y responsabilidad mutuas y subordinada a una voluntad de poder más que a una de entendimiento y cordialidad. La divinidad acabó por concebirse como un *Deus ex machina* más que como un *Deus ex caritas* que dejaba huérfano de sentido trascendente y de misterio al mundo y la religión como opio del pueblo o el síntoma evidente de no haber alcanzado la mayoría de edad, en vez de *re-ligación* con la propia identidad y la interioridad, con la Naturaleza, los otros y el Otro. Cuando la conciencia ha pasado a concebirse como *res cogitans* y se erige en el juez y fin supremos, la crítica supuestamente racional se convierte en una crítica demasiado parcial. Y así ocurrió, se cayó en la estupidez –por cierto, tan de moda hoy– de considerar como fraude todo aquello que mi razón no puede comprender. Claro, todo lo que no podía explicarse bajo los parámetros del modelo de razón configurada a la sombra de la física matemática, era tachado de irracional. De la misma manera que veíamos en la exposición de la primera crisis, al referirnos a que cuando la realidad era considerada como poseedora de una estructura racional bajo un modelo ontológico y gnoseológico de racionalidad determinado, todo lo que escapara a dicho modelo de racionalidad debía pasar a considerarse No-ser. Así acabó por ocurrir en la Modernidad la reducción del mundo y la verdad a mera fórmula física y matemática.

En este sentido no está de más recordar la distinción orteguiana entre la verdad filosófica inexacta pero suficiente y la verdad científica, exacta pero incompleta y penúltima, que nos ofrece en su *¿Qué es filosofía?*:

La «verdad científica» se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial, y no sería necesario recalcar que por ello solo merece aplausos. Pero la ciencia experimental es solo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre.⁸³⁷

El problema de la crisis de la filosofía moderna, pues, no es sino su afán de constituirse al rebufo del imperio de la física matemática. Así se va introduciendo una actitud natural que lleva a reducir el «mundo de la vida» del sujeto moderno por haber achicado, previamente, no solo el mundo de la razón, sino también el del conocimiento a formas meramente *intelectuales*. Y es que conocer, como tendremos ocasión de ver, es mucho más que acumular conocimientos o enhebrar razonamientos. Como afirmó Plutarco: «La mente no es un recipiente a llenar, sino una luz que se ha de encender». No por casualidad, en Grecia la persona sabia era la virtuosa, al postular que no hay verdadera virtud sin conocimiento y este no equivale a tener información de algo sino a conocer directamente ese algo. Si de lo primero se ocupa la mente, de lo segundo, se ocupa *todo* nuestro ser, siendo el *corazón* el nexo que unifica el resto de dimensiones: porque no se conoce sino lo que se ama y no se ama sino lo que se conoce.

Por tanto, el intelectualismo que nace en Grecia con el dualismo platónico y la concepción de un ser neutro, será después heredado en la Modernidad. La diferencia entre una filosofía especulativa o intelectualista y la filosofía que salva la vida se encuentra justamente en el hecho de superar, por una parte –en relación a la *facultad* por medio de la cual conocemos la verdad–, tanto el empirismo como el racionalismo. Si aquél reduce la fuente de nuestros conocimientos a la *experiencia*, este la reduce a la *razón*, pues es la única que puede captar verdades necesarias y universales. Por otra parte, respecto a lo que concierne al *objeto* del conocimiento, estaría en superar el idealismo y el realismo. Si aquel abandonaba la vida para

⁸³⁷ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 1985, 53.

encerrarse *en sí* y en sus propias ideas, olvidando que lo decisivo no son las ideas, sino la experiencia directa y la comprensión de la realidad que aquellas ideas alumbran, este se situaba en el polo opuesto, postulando la posibilidad de conocer el *ser en sí* independiente y externo a nuestro espíritu.

De ahí que lo que defiende Xirau es que el hombre puede conocer con certeza, por la experiencia y con una razón ampliada, conjuntamente, el ser real que ya no será neutro, sino personal, como veremos.

Este fue el intento de Kant con su *Crítica a la razón pura* y poner las cosas en su justo medio; en otras palabras su pretensión fue sacar a la filosofía que nace a partir de Descartes, de este sentido predominantemente mentalista y psicologista que hizo desembocar el conocimiento en un racionalismo idealista de corte subjetivista. Con todo, aunque puso límite a razón teórica, en cambio, a juicio de Xirau, no supo sacar el conocimiento de las garras del error subjetivista que encerraba al hombre en una «jaula de hierro».

El positivismo que vino después consistió en poner de manifiesto la ilegitimidad que comporta, por una parte, suplantar la realidad vivida y originaria por una realidad hipotética explicativa y, por otra, la extrapolación que supone concebir la realidad humana –su ser antropológico, su ser cultural y su ser social– del modo como se trata el resto de los seres de la Naturaleza. De manera que se acabó diluyendo al sujeto humano al reducir su vida a un conjunto de elementos meramente biológicos. Lo cual se explica porque se achicaron todas las dimensiones de la realidad humana a unos esquemas intelectualistas que pudieran encajar dentro de la descripción científica.

La ciencia física, que se convirtió en el paradigma de la razón moderna y, por tanto, de la razón filosófica, solamente tuvo en cuenta aquellas dimensiones de la realidad susceptibles de ser medidas y cuantificadas con sus instrumentos y, por tanto, que solo pueden ser sometidos a su paradigma científico o modelo descriptivo particular. Así ocurrió que allí donde, por ejemplo, un enamorado percibe la elocuente sonrisa de su enamorada que conmueve todo su ser, la perspectiva científica –médica o anatómica en este caso– solo podía ver una contracción de los músculos maxilofaciales. Por lo que pretender que esta segunda perspectiva es más objetiva que la primera es una auténtica aberración o, como mínimo, una falacia. La tendencia positivista trató, pues, de absolutizar su modo de aproximación parcial a la realidad –que solo alumbraba una dimensión igualmente parcial de la realidad y, en el caso propuesto, particularmente insignificante y nada significativa para los

enamorado— tratando de discriminar a todo otro conocimiento que no se adecuase al paradigma científico-técnico, de conocimiento inválido o irracional.

En este sentido, para Joaquín Xirau una filosofía que salve la vida deberá superar asimismo esta tendencia positivista de las ciencias experimentales que, desde el inicio de la Edad Moderna —a partir de Descartes— impregnaron la filosofía al dejarse seducir por la fascinación de los sorprendentes resultados de sus métodos descriptivos. La filosofía que «salva la vida» es siempre un intento de explicación del sentido. Volviendo al ejemplo anterior, la descripción médica siempre deja intacto el misterio del cuerpo, del dolor, del ser humano, de la muerte, del proceso curativo. Sin embargo, se olvidó que la descripción científica de la realidad únicamente permitía aproximarse a una parte de la realidad —que ni era toda ni la más importante. La parte de la realidad que sus respectivos modelos le permiten observar. Con todo, vieron en sus modelos descriptivos la ilusión de estar resolviendo los grandes misterios de la Humanidad, las grandes cuestiones que siempre habían sido el cometido y la razón de ser de la religión y la filosofía. Hasta el punto que fueron consideradas como las garantes de la felicidad humana. Y Xirau nos enseña que la felicidad, la vivencia de una vida plena está íntimamente unida a la cuestión del sentido y esta cuestión no puede ser ni siquiera rozada por la descripción científica.

Pues bien, no es difícil ver que con este diagnóstico xirauriano, la vida del hombre había perdido el suelo de la realidad. A las postrimerías del siglo XX nos encontrábamos, en el fondo, en el mismo lugar donde tenía su origen la aventura filosófica. De ahí que para Xirau, aún con muchas idas y venidas, a fin de cuentas la primera, segunda y tercera crisis no son más que las aristas diversas de un mismo problema: la pérdida de la raíz y del sentido originario de la filosofía que terminó por desembocar en una filosofía que había diluido al sujeto humano y a su entera realidad.

De ahí que el conocimiento deba ser entendido para Xirau en una línea afín a la socrática —de la que se desvió la filosofía en sus orígenes— esto es como una realidad mucho más rica y global que como mero intelectualismo, idealismo subjetivista y positivismo, que es como vino a configurarse después el grueso de la filosofía en la Modernidad. Ante esta situación Xirau se pregunta cómo fue posible dudar de la realidad del amor, del bien, de la confianza, de la belleza... es decir, de todo lo que proporcionó y proporciona sentido a la vida humana, por más que todo ello quedase fuera del alcance de la descripción científica y fuera inaprehensible por los instrumentos de las ciencias experimentales. Cómo fue posible perder lo que gráficamente, la

tradición hispánica en su confluencia de variantes culturales y tradiciones religiosas y filosóficas, llegó a considerar el verdadero conocimiento como un conocimiento experiencial, como una comprensión integral del conocimiento, como un «saborear». Al saborear tenemos una experiencia vívida y vivificante, una experiencia interior de esta, una experiencia que es cualitativamente diferente del supuesto conocimiento que cree tener quien ha oído y por haber acumulado mucha información puede repetir la descripción verbal que otros han hecho de su sabor.

Pues bien, a intentar dar un giro a toda esta situación de crisis de la filosofía y del conocimiento, a tratar de recuperar una filosofía de la vida y para la vida y un conocimiento que confiere sabiduría e implica, por tanto, una verdadera transformación del corazón del hombre, la virtud, es a lo que consagrará todos sus esfuerzos filosóficos. Para iniciar esta apasionante aventura Xirau, previamente, tiene que adoptar un método filosófico, la fenomenología de Husserl. Pero como vamos a ver enseguida, lo asumirá no acríticamente -como en general así hizo la filosofía española del exilio-, es decir, no repetirá simplemente sus contenidos sino, más bien, se apropiará de su misma intención radical de reconstruir el mundo y al propio hombre moderno, partiendo de su mismo fundamento: la conciencia humana. Veamos la singularidad con la que lleva a cabo esta tarea, que es a lo que dedicaremos los siguientes apartados de nuestra investigación.

CAPÍTULO II. La asunción del método fenomenológico en Joaquín Xirau

La fenomenología de Husserl surge en un ambiente en el que se pretende superar la crisis a la que llevó a la filosofía el positivismo reinante en el último tercio del siglo XIX. Un positivismo que tuvo como caldo de cultivo la desorientación nihilista ante el mundo propiciada por una «actitud rencorosa» que, según Xirau, caracteriza a gran parte de la modernidad, que hizo creer que el ser humano construye todo su mundo –incluida la naturaleza y los valores- con su razón todopoderosa, incurriendo en usos abusivos. Contra estos usos abusivos de la razón se enfrentará la fenomenología de Edmund Husserl.

La actitud rencorosa ante el mundo, que consiste en el desprecio ante el valor que poseen en sí mismas las cosas y las personas, posibilitó un contexto en el que la vida había dejado de tener un sentido o, al menos, no era tan evidente como antes del acontecimiento de la modernidad. Con ella se resquebraja todo el suelo moral y en general, todo el edificio del sentido se viene abajo. Como el mismo Joaquín Xirau escribe esta época significó:

Una de esas grandes crisis históricas en que aparecen descarnadas todas las raíces de nuestra situación terrena y en que se tambalean en lo alto los ideales que mantienen nuestra alma en pie. Hasta aquel momento –continúa Xirau- el mundo europeo había vivido en el ámbito de una cultura unitaria y armónicamente articulada. [...] Ocurre en Europa lo más grave que a una civilización le puede acaecer: el edificio entero de la cultura es puesto en crisis. El humanismo naciente lleva en germen los principios de su total destrucción.⁸³⁸

De la necesidad de volver a tener un suelo firme emerge la fuerza motriz de todo el pensamiento filosófico de Joaquín Xirau. No se nos puede olvidar que en estos momentos nada fuera de la ciencia puede aspirar a la categoría de un saber auténtico, ni la misma filosofía cuya única función –según nuestro autor- se reduce a «formular con rigor los principios lógicos que sirven de base al sistema de las ciencias»⁸³⁹. La filosofía adopta frente a la ciencia la misma posición que la ciencia frente a las cosas del mundo, como consecuencia de ese positivismo camuflado bajo la apariencia de un cientificismo extremo que auspicia la disolución del mundo y de la vida por medio de un escepticismo muy sutil.⁸⁴⁰

Consecuencia inevitable de esta disolución del mundo es una vida sin principios que agota su realidad y su sentido en el hecho de ser vivida. El hombre en este momento –nos recuerda Xirau- se ve abocado, en último término, a «la acción por la acción»⁸⁴¹, al puro vitalismo como resultado de llevar hasta sus últimos efectos las posiciones relativistas y materialistas.

La modernidad se agrieta, pues, por todas partes y en esta situación de desamparo, el poder humano se acrecienta en proporciones nunca sospechadas, se puede

⁸³⁸ J. Xirau, *O.C.*, II, pp. 538-539.

⁸³⁹ *Id.*, *O.C.*, III/1, p. 175.

⁸⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 167. De ahí que Xirau trate de mostrar y combatir el peligro de convertir la filosofía en ciencia.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 174.

hacer cuanto se quiera por el potencial científico-técnico del que se dispone, pero la pregunta que se impone es ¿qué hacer? ¿Quién orienta la acción y su sentido? Destruído el mundo y la conciencia ¿al servicio de qué poner nuestro poder? El ambiente que nos describe Joaquín Xirau no resulta demasiado esperanzador para el hombre de principios del siglo XX:

Perdido el centro de gravedad, aislado del mundo natural que daba sentido a la existencia, extraviado en un horizonte de asfalto, de libros y de máquinas, el hombre moderno huye de sí mismo y reduce la vida a un sistema de «distracciones». Un sistema de tópicos intenta restituir la alegría a la vida, una preceptiva “deportiva” y “sana” trata de reobrar la ingenuidad y la sencillez preadámicas. Una literatura “estimulante” prodiga recetas de optimismo...en vano.⁸⁴²

Por supuesto, no se trata, en ningún modo, de una vuelta nostálgica al mundo antiguo y medieval, lleno de seguridad y de sentido. No, de ninguna manera, la labor filosófica es siempre un intento de ir hacia adelante para restaurar el sentido del mundo y dar a la vida y al pensamiento una orientación incommovible. Esta convicción de Joaquín Xirau sobre la potencialidad de la filosofía para conseguir dar a la humanidad una cultura que la oriente y le sirva de guía en sus pasos sobre la tierra es, a su juicio, la herencia que ha recibido del humanismo español y que a su vez, es compartida, aunque de otra forma, por Husserl y Descartes⁸⁴³.

Se trata, más bien, de encontrar un fundamento que sirva de base para restaurar el sentido del mundo y dar a la vida y al pensamiento una orientación firme y segura. Este fundamento no habrá que buscarlo en el ser fenomenal y contingente de las cosas y del mundo en el que éstas existen, sino como había señalado Descartes –y en esto Xirau le da la razón- habrá que buscarlo «en el mundo de la realidad trascendente que remite necesariamente a la esfera de la conciencia. Es preciso partir del *cógit*o.»⁸⁴⁴ Por ello a la verdad indubitable del «*cógit*o» cartesiano le debe sustituir ahora, a juicio de Joaquín Xirau, la verdad indubitable de la realidad de la conciencia pura de Husserl.

⁸⁴² Ibid.

⁸⁴³ Esta consideración es confirmada por José Gaos que afirma: «En los esfuerzos de Descartes por reducirse a una verdad indubitable en absoluto, para partir de ella y reconstituir el saber humano entero y aun la vida humana toda, y en el encontrar Descartes tal verdad en el *cogito*, no podía menos de reconocer Husserl un primer y principal antecedente clásico precisó de sus propios esfuerzos por constituir definitivamente la filosofía en ciencia rigurosa y de su propio encontrar en la conciencia pura o trascendental una realidad de verdad insusceptible de error.» La cita se refiere al prólogo del libro: E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985, p. 17.

⁸⁴⁴ J. Xirau, *O.C.*, III/1, p. 244.

Fue Ortega quien introdujo en España la fenomenología y las corrientes más innovadoras de la filosofía europea. Concretamente, en el *Prólogo para alemanes* (1934) Ortega relata su relación con la fenomenología. Pero es el *Tema de nuestro tiempo* y los estudios: «Ensayo de estética a manera de prólogo» e «Investigaciones psicológicas», donde aparece la crítica orteguiana a dicha filosofía. Mientras que en estos dos últimos Ortega critica que la relación primordial del hombre con el mundo no puede basarse en una relación de «conciencia del» mundo, sino en un estar en contacto con las cosas del mundo, en el primero criticará la reducción fenomenológica como una manipulación o fabricación que el filósofo hace de la realidad.

Así pues, Joaquín Xirau, que seguirá en este punto a su maestro Ortega, afirma que la corrección que necesitaba la filosofía se revela en que lo absolutamente dado es «mi propio existir», la propia existencia de cada cual. Y existir – como nos dice Xirau- consiste en hallarme yo ante el mundo⁸⁴⁵. El hecho primario de la experiencia es la presencia de las cosas ante mí y este «mi vivir» es lo que nuestro filósofo catalán denominará «conciencia personal». Veremos así que es la filosofía entendida como fenomenología la que se pone justamente en el punto de vista de la vida y, precisamente por ello, es a partir de esta realidad auténticamente originaria: la vida misma que nos es dada, desde donde, según Xirau, podemos comenzar a pensar. En este sentido veremos que es la filosofía y no la ciencia el saber radical, porque solo aquella se encarga realmente de lo importante en la vida del hombre: el sentido de su existencia.

Por consiguiente, el primer imperativo del método fenomenológico será la exigencia de atenerse a lo dado ¡ir a las cosas mismas! Y será en la obediencia a este imperativo donde Joaquín Xirau descubrirá que lo que nos es dado es, ante todo, un mundo que tiene valor, no un mundo indiferente. Así, junto a los dos reinos –el mundo «real» y el mundo «ideal»- se levanta un «tercer reino»: el reino de los valores. Por tal

⁸⁴⁵ Como podemos intuir estas ideas de Xirau no son absolutamente originales, sino que están ya en Ortega y Xirau las recoge dándoles su enfoque personal. Como muestra de lo que decimos sirva la siguiente referencia: «La verdad –afirma Ortega- es que existo yo con mi mundo y en mi mundo –y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi derredor, apretándose, manifestándose, entusiasmándose, acongojándose (...) es lo que siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario “mi vida”. ¿Qué es esto? Es sencillamente, que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... “mi vida”.» Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, o.cit. p. 171.

motivo nuestro filósofo afirmará que las cosas, además de ser, valen. Introduce así una superación respecto a una concepción neutral del ser.

Pues bien, es la conciencia amorosa la que «ve» el mundo de los valores y en la que se revelan las profundidades y las latencias que subyacen en el trasfondo de lo finito manteniéndose, en cambio, opacas para la mirada puramente intelectual.⁸⁴⁶ Asimismo, veremos cómo es gracias a la mirada del amor por la que queda iluminada la realidad radical, mi propio existir. Solo a través del amor podremos ver, y lo más importante, vivir en toda su riqueza y plenitud nuestra vida en medio de sus circunstancias.

Se entiende así que, contra toda disolución radical del mundo y de la vida, surja con vocación «salvadora» y talante de esfuerzo «reconstructor» el método fenomenológico, como el cuño que marca la respuesta a los diferentes puntos de inflexión que han tenido lugar a lo largo de la historia de la filosofía como crisis de escepticismo. Así parece afirmarlo Joaquín Xirau:

La sofística provoca la meditación socrática. El escepticismo del Renacimiento la meditación cartesiana. La crítica de Hume, el pensamiento de Kant. Las últimas consecuencias del cientificismo positivista –a quien Xirau define como uno de los escepticismos más radicales que se hayan conocido- promueven la filosofía fenomenológica, como un intento de restituir un fundamento al cosmos y una orientación a la conciencia y a la vida.⁸⁴⁷

Es, en definitiva, esta nueva orientación de la filosofía en el sentido de «restauración» y crítica de la Modernidad que tiene para Husserl la que cautiva a Joaquín Xirau. A ella se adhiere como metodología para ofrecer a la vida un sentido y una sabiduría, ya que, en último término, eso significa la filosofía para Joaquín Xirau, como demuestran sus propias palabras extraídas de la introducción de su libro sobre

⁸⁴⁶ «Por la presencia del amor – nos dice Joaquín Xirau- la persona o la cosa amada sufre ante la mirada del amante una verdadera transfiguración. La mirada amorosa ve en las personas y en las cosas cualidades y valores que permanecen ocultas a la mirada indiferente o rencorosa.» Id., *O.C.*, I, p. 203.

⁸⁴⁷ J. Xirau, *O.C.*, III/1, p. 177. En relación al ambiente en el que irrumpe la nueva filosofía de Edmund Husserl, traemos aquí un párrafo de José Gaos en el que insuperablemente deja constancia de lo que venimos diciendo en su prólogo a las *Meditaciones Cartesianas*, traducidas por él mismo. Contra toda manifestación de relativismo y escepticismo y por ende, contra todo historicismo, el hacer de las verdades y en general de los valores eternos relativos a su tiempo: «se alzaba la idea de la filosofía instituida en ciencia, no exacta, pero no por ello menos rigurosa, por obra de una nueva orientación del filosofar, la fenomenología, presentada como positivismo auténtico, por íntegro, porque a diferencia del tradicional – que reducía arbitrariamente lo dado, lo positivo a los hechos, físicos y psíquicos- reconocía todo lo innegablemente dado, todo lo igualmente positivo –a saber, además de los hechos, los objetos del mundo del ser ideal y del valer-.» E. Husserl, o.cit., pp. 14-15.

Husserl: «Para llegar a la sabiduría es preciso impregnar la vida de logos, limitar el ímpetu dionisiaco mediante la serenidad luminosa de Apolo».⁸⁴⁸

De ahí que hayamos estructurado este capítulo en nueve apartados al que sigue una conclusión. En el primero nos hacemos cargo de la actitud de espectador que requiere el método fenomenológico, como la actitud que favorece atenerse a lo dado. Dicho de otra manera, a una realidad que da de sí. En el segundo nos ocupamos de la percepción entendida como toma de contacto con el mundo y sus tres momentos esenciales: el sensorial, el de objetividad o presencia de un objeto ante el sujeto y el de realidad. En este punto abrimos un epígrafe donde enfatizamos el sentido personal de la interpretación, desde la perspectiva del mundo que cada uno lleva en su seno.

En el tercer apartado tratamos de lo que Xirau denomina «conciencia potencial y virtual». El carácter relativo y contingente de la realidad física determina el carácter relativo y contingente de toda verdad, pero es este carácter el que permite introducir la noción de conciencia potencial y virtual. El apartado cuarto lo intitulamos, «La conciencia trascendente y personal», con ello queremos referirnos a la correlación que se establece dentro de la conciencia, pero que frente a Descartes se afirma la trascendencia como característica constitutiva y definitoria de la inmanencia de la conciencia, esto es, la *intencionalidad*, de la que nos ocupamos en el siguiente apartado. Esta percepción no es únicamente sensorial como si se tratara de una realidad bruta, es decir, de meras sensaciones, sino que en la génesis de esa percepción se da también una apreciación valorativa que no tiene su fuente en el propio sujeto, más bien el sujeto está facultativamente capacitado para acoger y discernir el valor en una relación correlativa con el ser de la realidad. Dicho de otra manera, la percepción de los valores no surge como contenido de la conciencia, esta únicamente los alumbró y los percibe al lado y junto a las sensaciones.

Ya en el sexto nos ocupamos de las dos direcciones intencionales que acompañan el acto intencional en que consiste la conciencia: la dirección intencional intelectual, que permite el momento de realidad o presencia –por decirlo así, de la realidad bruta- y la dirección intencional valorativa, por el que la realidad bruta adquiere valor, es decir, color y sabor por decirlo gráficamente. Esta es la razón por la que el ser no es neutro. El ser toma en Xirau una nueva concepción: es relacional, bifronte porque está constituido por ser y valor. En el apartado séptimo nos ocupamos de la estructura

⁸⁴⁸ *Obras completas* III/1, p. 166. He ahí una interpretación insuperable en la expresión del racionalismo de su maestro Ortega.

noético-noemática de la conciencia y la ilusión de la objetividad pura. Aquí se trataría de clarificar cómo el objeto nunca aparece en sí mismo y por sí mismo, superando así definitivamente toda tentación de cognición realista o idealista. La cognición siempre es en escorzo o perspectivística. Con otras palabras, la objetividad pura no es sino una ilusión.

En el apartado octavo nos encontramos en condiciones de poder de manifiesto que si la vida es la realidad radical y la filosofía es la disciplina que debe encargarse del sentido de la vida, entonces la filosofía, y no la ciencia, ha de ser el saber radical. Dedicamos el último apartado para hacernos eco de la crítica de Xirau a la conciencia pura de Husserl, que no deja de ser una producción del intelecto; quizá, por su excesiva dependencia de Kant. Finalmente, acabaremos recogiendo lo más significativo de lo dicho a modo de conclusión.

Ya en otro sentido, es menester advertir que no está en nuestra intención realizar un análisis pormenorizado y exhaustivo en el que se exponga la fenomenología de Husserl⁸⁴⁹, sí que es en cambio ineludible para entender la filosofía de Joaquín Xirau acudir a ciertos aspectos de la misma para tratar de entender el método fenomenológico usado por nuestro autor. Observaremos que es precisamente del análisis y de la asunción crítica del método de Husserl desde donde parta el alma del pensamiento más original de Joaquín Xirau. A ello nos dedicaremos a continuación.

1. La actitud del espectador

Para desvelar la radical virtud del método fenomenológico, Joaquín Xirau nos ofrece dos sentidos diferentes e incluso antagónicos de «teoría» que se deben tener en cuenta para una clara comprensión del método fenomenológico. Cito literalmente:

Teoría significa, en primer lugar, especulación pura y desinteresada del ser o no-ser de las cosas, sin tomar posición ni pronunciarse sobre ellas, sin formular juicio de ninguna clase sobre su valor o disvalor, sobre su utilidad o inutilidad. La actitud especulativa es, como lo dice la etimología de la palabra, la del espejo... Teoría significa también una construcción intelectual hipotética, una articulación más o menos sistemática

⁸⁴⁹ No lo está por razones evidentes: en primer lugar, porque nos desviaríamos de nuestro propósito; en segundo lugar, porque desbordaría los límites de nuestro trabajo y, en último lugar, porque honestamente sería una empresa que superaría nuestras fuerzas.

de doctrinas mediante las cuales, en presencia de una realidad o de un conjunto de realidades, tratamos de explicarlas.⁸⁵⁰

En efecto, esta distinción es fundamental porque la fenomenología – como subraya Joaquín Xirau- es todo lo contrario de una teoría explicativa. No se propone explicar nada. Se limita a «describir» con pulcritud. «Toma la actitud especulativa en la forma más radical que nunca nadie haya intentado. El hecho de renunciar –prosigue Xirau- a toda teoría hipotética le permite ser estrictamente teórica en el sentido más implacable». Y termina Xirau afirmando: «la actitud fenomenológica es la actitud del puro espectador».⁸⁵¹

Ahora resulta evidente, aún más si cabe, el error grave al que aludíamos sobre el positivismo y la incoherencia –que le imputaba Joaquín Xirau- al no haber realizado nunca su programa. La razón se debe, como afirma el mismo Xirau, una vez más, a «su afán naturalista de hacer “teorías” que le impide ser estrictamente espectacular tal como lo exige el imperativo de atenerse a lo “dado”».⁸⁵² La ciencia natural, por definición, no respeta la realidad; esto es, frente a la apariencia en la que se nos muestra la realidad, la fuerza y la somete a toda clase de manipulaciones y violencias con el afán de explicarla. Y explicarla –ya lo sabemos- es abandonarla, porque pretende persuadirnos de que lo que vivimos y tenemos por real, en realidad no es tal sino pura apariencia, con el objetivo de buscar otra cosa, su ser recóndito que le sirva de fundamento.

Por ello, no hay para Joaquín Xirau nada más alejado del positivismo que una concepción «ingenua» de la conciencia. En efecto, para Joaquín Xirau, en lugar de atenerse a los fenómenos, a lo que aparece y tal como aparece, el positivismo los abandona. No se atiende a lo que nos ofrece la experiencia inmediata, los datos inmediatos de la conciencia. Y en este sentido la sentencia de nuestro autor es clara: «puesto que la conciencia es íntegramente “apariencia”, al abandonar la apariencia, abandona y destruye la conciencia».⁸⁵³ Es preciso, pues, como dice convencido Xirau, «abandonar toda “teoría” y volver “a las cosas mismas”. Es preciso atenerse a la evidencia, a toda evidencia y solo a la evidencia.»⁸⁵⁴

⁸⁵⁰ J. Xirau, *O.C.*, III/1, p. 186.

⁸⁵¹ *Ibid.*

⁸⁵² *Ibid.*

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 188.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 189.

2. La percepción y sus momentos esenciales

No se trata de realizar un análisis exhaustivo del concepto, que daría para rellenar varias docenas de miles de páginas, si no de aclarar qué es lo que entiende Joaquín Xirau por percepción. Si acudimos al *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora constataremos esto que decimos y de los muchos sentidos y significados diferentes que tal término ha cobrado a lo largo de la historia de la filosofía.⁸⁵⁵ El mismo Joaquín Xirau nos constata la misma opinión: «la palabra percepción es equívoca. En la historia ha tenido múltiples significaciones...»⁸⁵⁶

Pero de modo amplio y en una primera aproximación nuestro autor le otorga al acto de percibir un sentido muy general, como «toma de posesión» o «toma de contacto» con el mundo que nos rodea y se circunscribe en torno nuestro. Expresado con las propias palabras de Xirau:

Basta decir que nosotros la tomamos, en este momento, en el sentido más amplio, el del acto complejísimo en el cual nos son dadas, como presentes o casi-presentes, las cosas del mundo que nos circundan y este mundo en su totalidad. En la percepción nos es dado el mundo, lo sentimos como presente, se hace nuestro en su múltiple y polimórfica realidad.⁸⁵⁷

Se ve, por tanto, que por el acto de percibir nos ponemos (en) y tomamos contacto de una manera ingenua, primaria, y natural, en el sentido de espontaneidad, con el mundo que nos rodea, con un mundo heterogéneo, diverso, múltiple, plural y, por ende, con su realidad polimórfica, llena de matices, formas, colores, sabores, sonidos y olores... Entendida de esta forma, la percepción para Joaquín Xirau consta –según el propio autor nos dice- de «tres momentos descriptivos esenciales».⁸⁵⁸ Veamos, pues, cuáles son estos tres momentos.

En primer lugar, la percepción está constituida por un momento sensorial: «por un conjunto de formas, de colores, de perfumes, de aspectos sensoriales». No hace falta insistir que la cosa que se me da en la percepción se me da a través de un conjunto de aspectos sensoriales: el tacto de lo que toco, el olor de lo que

⁸⁵⁵Cf. J. Ferrater Mora, «Percepción», en *Diccionario de Filosofía*, o.cit., p. 2741.

⁸⁵⁶J. Xirau, *O.C.*, I, p. 80.

⁸⁵⁷Ibid.

⁸⁵⁸Ibid.

huelo, el color y la forma de lo que veo, etc. Ahora bien, estos aspectos sensoriales, son siempre aspectos de alguna cosa u objeto que aparece a través de ellos; es decir, la percepción no se agota en los meros contenidos sensoriales, sino que la percepción – como afirma Xirau- es siempre interpretación, «interpretación de una objetividad, plena de virtualidades, a partir de un núcleo inmediato de presencias».⁸⁵⁹ Estaríamos, pues, ante el segundo momento, el momento objetivo.

Este momento tiene una importancia fundamental porque lo que se me da primariamente en la percepción no son las sensaciones o los aspectos sensoriales, sino el objeto o la cosa que percibo. Efectivamente, «no tengo nunca ante mí sensaciones, sino cosas, objetos, paisajes, personas, figuras, melodías, amores, odios, normas, ideales...»⁸⁶⁰ El hecho primario de la experiencia, como se ve, es hallarse el «yo ante las cosas». De esta manera toda conciencia es conciencia de algo en que no hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto; existe, pues, una correlación entre un sujeto que se refiere a un objeto y un objeto al cual el sujeto se refiere, como el mismo Xirau afirma:

La conciencia en su presencia intacta no se reduce a polvo de sensaciones. Jamás en la vida espontánea me hallo en presencia de una «sensación». La sensación es siempre una cualidad de «algo», de un objeto que se halla de algún modo ante mí. La conciencia –como lo señaló Brentano- tiene una estructura «intencional», se revela como la presencia de un «objeto» ante un «sujeto».⁸⁶¹

Ahora bien, siguiendo a Joaquín Xirau, para poder calificar de percepción la presencia delante de mí de una cosa, paisaje o perspectiva, hace falta una tercera nota o momento, puesto que los dos anteriores son necesarios pero no suficientes. Es el momento de realidad, que es aquel que nos permite distinguir una percepción, de una alucinación o de una fantasía. Según Xirau: «Es necesario añadir a la presencia de un núcleo sensorial y a la objetividad, siempre latente en ella, el carácter de realidad que les acompaña.»⁸⁶² Es decir, el objeto, la «cosa» que se me presenta en la percepción tiene un momento constitutivo según el cual aquello que se me presenta

⁸⁵⁹ Ibid.

⁸⁶⁰ Id., *O.C.*, III/1, p. 187.

⁸⁶¹ Ibid., p. 189.

⁸⁶² Id., *O.C.*, I, p. 80.

tiene una pretensión de realidad o de «trascendencia»: «En la consciencia perceptiva – afirma Xirau- la trascendencia es un carácter esencial, definitorio, de la inmanencia»⁸⁶³.

Efectivamente, para Joaquín Xirau el objeto que se nos hace presente en el acto de percepción no sólo existe en la percepción sino que está dotado de una determinada objetividad que le hace ser y pertenecerse a sí mismo. El objeto reivindica su propia realidad y por ello, «la inmanencia lleva, por definición, implícita la pretensión de trascendencia».⁸⁶⁴ De esta forma, desde la inmanencia del acto de percepción el objeto apunta, yendo más allá, a lo que propiamente trasciende la percepción misma, es decir, el objeto únicamente existe para darse al sujeto.

Igualmente es evidente que la realidad excede enormemente nuestra capacidad sensorial: «No todo lo real es perceptible por los sentidos» -afirma Xirau. Solo existe para nosotros aquello que nuestra forma de estar en el mundo nos permite aprehender y aún profundamente modificado por la estructura íntima de nuestro organismo.⁸⁶⁵ Es decir, empero que «somos sordos y ciegos para zonas enteras de la realidad que palpitan, no obstante, en nuestras entrañas –afirma Xirau- cruzan invisibles los caminos de nuestra vida».⁸⁶⁶ Esto nos lleva a afirmar que hay realidad más allá de la dimensión sensorial de la realidad aunque no se pueda percibir empíricamente, pero antes de ocuparnos de ello debemos introducir un apunte sobre la cuestión de la función vital ante el hecho de la percepción.

2. 1. La función vital ante la percepción

La cuestión que se plantea ahora es congruente con la búsqueda de nuestro filósofo por una filosofía que supere cualquier atisbo de relativismo y tiene que ver con la siguiente pregunta: si la materia sensorial es para todos la misma, es decir, parece que todos hubiéramos debido ver lo mismo –se pregunta Joaquín Xirau- ¿De dónde vienen las diferencias? Esto lleva a Joaquín Xirau a afirmar que sobre la selección fisiológica que el ser humano hace, se realiza una segunda selección, pues no todo lo visible es visto ni todo lo perceptible percibido. Y aquí ya no se refiere Joaquín Xirau a la limitación radical de toda estructura cognitiva humana. Sino al perfil de una personalidad, al mundo que cada cual lleva en su seno. Por ello, unas cosas nos

⁸⁶³ Ibid.

⁸⁶⁴ Ibid.

⁸⁶⁵ Ibid., p. 296.

⁸⁶⁶ Ibid.

interesan y otras no, unas nos interesan más y otras menos. Y en este sentido afirma Joaquín Xirau que no es lo mismo mirar que ver.⁸⁶⁷

Esta diferencia es debida a la actividad vital que realiza una acción selectiva canalizadora; la cual orienta la perspectiva del mundo y le otorga un sentido y una dimensión de profundidad. Gracias a ella el mundo es un mundo y posee una importancia y un valor. Percibimos, atendemos, amamos y nos consagramos a aquello que en una u otra forma «necesitamos». Si en manera alguna nos hiciera falta, evidentemente no lo estimaríamos ni acaso lo veríamos. Si no nos interesara nada probablemente no veríamos nada. De ahí que Xirau repruebe la actitud indiferente o frívola, tan recurrente, por cierto, en nuestro tiempo, como una actitud pobre, refiriéndose a ella como «la pobreza sorprendente de un alma vulgar. Ve poco o nada porque no le interesa ni estima propiamente nada».⁸⁶⁸ En otros términos: no solo los contenidos sensoriales, sino como veremos, los conceptuales y los valores, son seleccionados y escogidos, como no puede ser de otra forma, por la compleja retícula de nuestra actividad vital.⁸⁶⁹

3. La conciencia potencial y virtual

La realidad de las «cosas», el mundo de la existencia material que nos revela la percepción sensible es –para Joaquín Xirau– el paradigma de toda trascendencia y el sustentáculo de toda «realidad». Toda realidad física se halla en un espacio y se desarrolla en un tiempo. De ello se deriva que las «cosas» consideradas como simples cosas se revelan necesariamente en una serie de aspectos y escorzos que cambian constantemente de acuerdo con el punto de vista del espectador. Ello, como acabamos de ver, no depende de ninguna limitación humana sino que es la única forma posible en que se nos revela la realidad.

Ahora bien, puesto que –como afirma Xirau– «no todo lo que aparece se nos revela como una “realidad” sino que al lado de la percepción de realidades se nos dan en la vida una serie de apariciones engañosas, ilusorias y alucinatorias, es preciso

⁸⁶⁷ Cf. Ibid.

⁸⁶⁸ Ibid., p. 297.

⁸⁶⁹ De ahí que el vitalismo tenga para Joaquín Xirau una parte de verdad, al igual que es evidentemente falso el afán intelectualista por reducir la vitalidad a la cultura o lo que es lo mismo, reducir las actividades espontáneas de la vida a las fórmulas de razón. El mecanicismo materialista no era sino uno de los muchos rostros en que toma forma el intelectualismo.

hallar un criterio que nos permita discernir la “realidad” de la “apariencia”». ⁸⁷⁰ Este criterio, que por prescripción esencial del método no puede buscarse más allá de la apariencia misma, es decir, dentro de la esfera de la inmanencia, solo es posible hallarlo para nuestro autor en el hecho de la «universal concordancia de las experiencias».

Esto último significa que nuestras convicciones solo hallarán su justificación en los diferentes aspectos y perspectivas que en un momento dado nos sea posible recoger y comprobar. Lo cual confirma dos cosas para nuestro autor: en primer lugar, el carácter relativo y contingente de toda verdad sobre la realidad del mundo físico y por lo tanto, la exigencia de que toda convicción natural y toda teoría sobre el mundo físico sea siempre una hipótesis a revisar; y en segundo lugar, toda afirmación sobre el mundo físico será solo válida dentro de los límites de la experiencia.

De esta forma, Joaquín Xirau puede concluir en este sentido que «toda verdad sobre el mundo físico consiste en una serie gradual de aproximaciones que se acercan con mayor o menor probabilidad y con una precisión cada día más depurada a la verdad definitiva, por esencia inaccesible» ⁸⁷¹. Esto, lógicamente, tiene una importancia fundamental en contra de todo intento de elevar cualquier conocimiento sobre el mundo (incluido el científico) a realidad absoluta y sustancial. Pero además, permite a Joaquín Xirau introducir la noción de conciencia potencial y virtual. Es decir, el hecho obvio de que la existencia de una cosa material no percibida (ahora) sea más que la posibilidad de ser percibida (después).

4. La conciencia trascendente y personal

La conciencia no es un recinto cerrado, afirma Xirau en clara referencia frente a Descartes a quien, por otra parte, le reconoce el hecho de que tuviera razón al afirmar que el objeto no se da fuera de la relación de conciencia, pero añade que esto solo no basta. Es necesario afirmar la relación de dependencia en la que se encuentra el sujeto del conocimiento -identificado con el yo- con el objeto. «Son términos correlativos que se suponen y se excluyen como el anverso y el reverso, el antes y el después, la derecha y la izquierda...La conciencia no consiste sino en el

⁸⁷⁰ J. Xirau, *O.C.*, III/1, pp. 272.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 276.

hecho mismo de trascenderse. Tal es la realidad primordial y absoluta.»⁸⁷² La trascendencia se halla implícita en la inmanencia.

La conciencia, pues, se confunde con la vida misma, pero no con la vida en el sentido de la biología, sino en el sentido que decimos que algo lo hemos vivido, que de una u otra manera lo hemos incorporado a nuestra experiencia personal. Es la experiencia personal, directa y viva, aquello que vivimos y de lo cual y con lo cual vivimos y convivimos, el conjunto de todos los acontecimientos personales inmediatamente sentidos y experimentados. Afirma Xirau: «Se confunde con la auténtica biografía de una persona».⁸⁷³ De ahí que Joaquín Xirau al hablar de conciencia personal no solo se esté refiriendo a la conciencia en su sentido epistemológico, es decir, en cuanto a la percatación o reconocimiento de algo exterior o interior a sí mismo, sino también en sentido moral,⁸⁷⁴ en cuanto a la captación y el conocimiento de los valores.⁸⁷⁵ Pero vayamos por partes.

En este sentido, Joaquín Xirau define a la conciencia con los atributos de personal y trascendente:

El yo, uno e idéntico, tiene las vivencias con todos sus momentos “reales” e ideales y las vivencias solo son porque son vivencias tuyas... Es, por esencia, el centro de la vida intencional de la conciencia, para la cual el trascenderse es una característica constitutiva y definitoria... Se halla en el centro de ellas (de las vivencias) como una “trascendencia en la inmanencia”. Toda conciencia es conciencia personal.⁸⁷⁶

Esta conciencia personal y trascendente no es otra cosa que la vida en relación a las cosas y las cosas en relación a la vida en la cual y para la cual son lo que son. Es la conciencia íntimamente ligada a la existencia del cuerpo y, juntamente con él, sumergida en la realidad del mundo. Y en este estar sumergido en el mundo –hemos visto ya- no es posible acto alguno de conciencia sin un *mínimum* sensorial que sirva de materia al acto de percepción. Pero la sensación por sí misma no es todavía una realidad concreta sino una mera posibilidad. Una mera posibilidad porque -como afirma Xirau:

⁸⁷² Ibid., p. 246.

⁸⁷³ Ibid., p. 247.

⁸⁷⁴ Tomamos esta idea del magnífico estudio de Carlos Gómez «Una reivindicación de la conciencia (De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral)», en o.cit., p. 169.

⁸⁷⁵ Este será el mérito de la conciencia amorosa: el ser capaz de hacer converger en una unidad el conocimiento en el sentido epistemológico y en el sentido moral, sin dicotomía ni segmentación.

⁸⁷⁶ J. Xirau, O.C., III/1, pp. 263-264.

Una vida que no trascienda la somnolencia de las sensaciones, que no le preste orientación alguna, que no las juzgue y ni las apetezca, ni se alegre o entristezca en su presencia, ni las ame ni las odie, no se puede decir en rigor que las perciba ni, por tanto, que las viva. No hay vida auténtica que no salga de sí misma. Una vida exclusivamente sensorial no es propiamente una vida. Es la vida del lagarto dormido al sol.⁸⁷⁷

En este sentido, la objetividad que de la conciencia resulta no se construye en el interior de la conciencia ni es, por tanto, su «contenido», sino que se manifiesta y se revela ante un sujeto para el cual existir no significa otra cosa que trascenderse e ir más allá de sí mismo. De tal manera que la conciencia trascendental es la conciencia personal «abierta» en la cual y para la cual la inmanencia y la trascendencia se definen y se delimitan de un modo perfectamente correlativo. El objeto, pues, solo es objeto en tanto que es experimentado y vivido por un sujeto.⁸⁷⁸ En esta línea podemos recurrir, de nuevo, a Ortega que afirma en su estilo característico:

El término conciencia debe ser enviado al lazareto. Pretendía ser el nombre de lo positivo, lo dado, lo puesto por sí y no por nuestro pensamiento, pero ha resultado ser todo lo contrario: una mera hipótesis, una explicación aventurada, una construcción de nuestra divina fantasía. Lo que verdadera y auténticamente *hay* no es «conciencia» y en ella las «ideas» de las cosas, sino que hay un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también.⁸⁷⁹

5. La intencionalidad de la conciencia

Puesto que la realidad del mundo depende, como hemos visto, de la relación correlativa que se da entre mundo y conciencia y se funda en ella –en la conciencia–, será preciso hallar un fundamento por el que se pueda dictaminar que, a su vez la conciencia depende de la realidad del mundo y liberarla así de su solipsismo. Creemos que es a esto hacia lo que apunta la *intencionalidad* como el núcleo esencial de la estructura de la conciencia. Joaquín Xirau –siguiendo a Husserl, que a su vez sigue a Brentano– designa como propiedad definitoria de la conciencia a la intencionalidad. Ésta no tiene nada que ver con la intención en el sentido de un propósito o de una orientación

⁸⁷⁷ Ibid., p. 249.

⁸⁷⁸ Cf. Ibid., pp. 263-264.

⁸⁷⁹ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, o.cit., p. 60.

práctica de la vida, de tener o no la intención de hacer una cosa u otra. Significa que toda percepción es percepción de una cosa percibida, todo pensamiento de una cosa pensada, todo deseo de una cosa deseada, todo amor de una cosa estimada...todo *cogito* de un *cogitatum*.⁸⁸⁰ Es decir, que todo acto del sujeto tiene el correlato de un objeto.

La existencia de la conciencia, pues, consiste en la intencionalidad y para Joaquín Xirau esto significa que todo su ser se agota en el hecho de ponerse en relación con algo que no es ella misma; es decir, no tiene realidad alguna fuera de la relación que establece con el objeto. Es importante subrayar que «la intencionalidad – escribe Xirau- no es una relación que se añada a la previa existencia del sujeto y del objeto. Es el hecho primario, definitorio de la conciencia en el cual y por el cual se constituyen y se contraponen la subjetividad y la objetividad».⁸⁸¹ Así la intencionalidad no es una propiedad de la conciencia que sobreviene a su existencia, sino que constituye su existencia misma. Y por ende, no es el sujeto algo que primero exista y después se dirija al objeto, sino que mediante la conciencia el sujeto se halla en contacto inmediato con el «mundo» y el mundo se reduce al ser que existe para la subjetividad. La intencionalidad es la esencia y la definición misma de la subjetividad.

Se entiende así la afirmación de Joaquín Xirau: «La vida de la conciencia es la vida en presencia del ser»⁸⁸². Pero además -sigue Xirau-, frente al realismo –que se dirigía a «algo» fuera de la conciencia- y al idealismo –que consideraba el ser del mundo como «contenido» real de la conciencia-, la conciencia y el ser “real” no son especies de ser de orden igual o análogo, entre uno y otro hay una diferencia radical: «La conciencia no es una cosa o sustancia, la conciencia no consiste en otra cosa que en el hecho primario de trascenderse»⁸⁸³. De esta forma, toda la realidad del sujeto, toda su existencia se agota en el hecho de su naturaleza intencional. Y acaba afirmando Xirau:

Las cosas existen ante la conciencia “en sí” y “por sí”. La conciencia es una realidad “fuera de sí”. No es un “continente” ni es posible que contenga nada. La maravilla de su constitución –“el prodigio de los prodigios”- es precisamente esta facultad de tenerlo todo ante sí sin poseer ni retener nada.⁸⁸⁴

⁸⁸⁰ J. Xirau, *O.C.*, III/1, p. 251.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 252.

⁸⁸² *Ibid.*

⁸⁸³ *Ibid.*

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 253.

6. Las dos direcciones intencionales

Como acabamos de ver, al «acto intencional» siempre le corresponde un «objeto intencional», es decir, lo que al ver veo, lo que al querer quiero, lo que al imaginar imagino, lo que al pensar pienso... Ese objeto no es, por tanto, una «cosa», pues las cosas son simplemente una clase de objetos entre otras muchas, sino actos específicos de la conciencia y, por consiguiente, habrá tantas clases de objetos como actos específicos de la conciencia. Y éstos pueden serlo lo real, lo fantástico, lo posible, lo imposible, lo absurdo... Es decir, todo lo que se presenta originariamente a la conciencia e incluso -apoyándonos en la reflexión sobre el «Ser» y la «nada» de Heidegger, según Torres Queiruga: «en aquello que no puede mostrarse directamente, sino que se muestra en lo que se manifiesta»⁸⁸⁵.

Por tanto, cualquier entidad pasa a ser objeto desde el momento en que me refiero de un modo cualquiera a ella. Pero para mostrar lo que tenemos «delante» de nosotros, conviene señalar las dos posibles direcciones intencionales que acompañan siempre al acto intencional: la dirección intelectual y la valorativa, que tienen que ver, y se dan (en) con la actitud del sujeto que se halla ante el mundo, adquiriendo ahora todo su sentido la función vital a la que hacíamos anteriormente referencia.

Por una parte, la «dirección intencional intelectual» consiste en la actitud de indiferencia o distanciamiento del sujeto en referencia al objeto por la cual trata de contemplar lo que tiene delante de sí, con la máxima pulcritud, haciendo posible el momento de realidad, sin que el sujeto tome partido por ella; es decir, que «la cosa que aparece en el fenómeno de la percepción tiene, en primer lugar la pretensión de ser lo que es, independientemente de su presencia –nos dice Xirau-, *hic et nunc*»⁸⁸⁶. Se busca, pues, el ser del objeto con independencia de cómo aparece aquí y ahora para mí.

Por otra parte, la «dirección intencional valorativa» aspira a dar cumplimiento a otra aspiración fundamental del objeto, porque –según Xirau: «la aspiración a ser una cosa –cualquier cosa- no es la única aspiración de la realidad

⁸⁸⁵ A. Torres Queiruga, «La filosofía de la religión, lugar de encuentro entre la teología y la filosofía», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (Eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión (III)*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1993, p. 307.

⁸⁸⁶ J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 80-81.

perceptiva. Las cosas no aspiran tan solo a ser “cosas”»⁸⁸⁷. Efectivamente, las cosas no aspiran solo a «ser» sino también a «valer», aspiran a tener un valor.⁸⁸⁸ Y esta aspiración a valer, nos dice el filósofo catalán, no es menos legítima, ni menos fundamental que la de ser; más aún, para Xirau el «valer» es antes que el «ser», pues entre todas las aspiraciones del objeto, para nuestro autor la más esencial es la de «valer».

Conviene clarificar que este «antes» no debe entenderse de forma temporal sino en sentido fundamental, en el sentido que el valer condiciona al ser, porque si no tuviera valor esa cosa para nosotros no intentaríamos llegar, siquiera, a preguntarnos por su ser, es decir a conocerla. De ahí que en Xirau tenga primacía la razón práctica que la razón teórica. Encontrándose aquí lo que podríamos llamar el redescubrimiento de la conciencia moral.

Esto permitirá a Joaquín Xirau lanzarse a elaborar una filosofía que sin dejar de vivir la vida, al contrario, responda a la necesidad honda de dar sentido a la existencia, puesto que ahora ya cuenta con los ingredientes que puedan dar sentido y orientación al mundo del hombre moderno. Pero antes de adentrarnos en ello conviene todavía profundizar un peldaño más en la estructura de la conciencia, pues será de esta inmersión mar adentro de donde surgirá la plataforma que, como decimos, suministre la base a Joaquín Xirau para poder iniciar su aventura filosófica propia.

7. La estructura *noético-noemática* de la conciencia y la conquista de la objetividad

Debido a la estructura intencional de la conciencia, esto es, a la correlación que no puede no existir entre el acto de percepción, por ejemplo, de amor, de odio, de juicio... y lo percibido, lo estimado, lo odiado o juzgado, Joaquín Xirau – siguiendo a Husserl- diferencia el acto intencional propiamente dicho (en terminología husserliana *noesis*) y el contenido objetivo al cual el acto se refiere (*noema*), hallando así una correlación perfecta entre la actividad subjetiva o *noética* y el contenido objetivo o *noemático*. Gracias a la noesis surge de lo sensible amorfo el sentido intencional por

⁸⁸⁷ Ibid., p. 81.

⁸⁸⁸ Cf. Ibid.

la que las sensaciones son interpretadas como modos de aparición de un objeto, adquiriendo mediante ello un sentido y una significación.

Ahora bien, como señala Xirau, la cosa no es tan simple. Nuestro autor con tal de facilitarnos la comprensión acude al siguiente ejemplo, que transcribo literalmente:

El objeto de mi percepción es, por ejemplo, la mesa que tengo ante mí. La actividad de mi conciencia se refiere a él. La mesa es dada en cada momento en una determinada forma: negra, iluminada, grande, redonda, clara, confusa... El objeto es la mesa. La forma en que la mesa me es dada es su *noema*. En él no solo me es dado el objeto sino el correlato de la intención mental con toda la complejidad de sus cualidades y su modo de ser y de aparecer.⁸⁸⁹

En efecto, el objeto siempre se nos da a través de un *noema*, pero, ciertamente, no siempre se nos da en el mismo *noema*, sino que puede darse a través de múltiples *noemas* dependiendo de todos los cambios y perspectivas desde donde nos situemos; aunque eso sí, el objeto siempre seguirá siendo y permaneciendo en su unidad e identidad. De esta forma, los *noemas* no serían más que los diferentes aspectos de la realidad manifestados –por decirlo de alguna forma- en un núcleo de cualidades predicativas –color, forma, luminosidad, perfume, tamaño, densidad...- ordenadas de una determinada manera alrededor de una unidad objetiva, en nuestro ejemplo la mesa.⁸⁹⁰

Si la *noesis*, de algún modo, se refiere al *noema*, éste, a su vez, se refiere al objeto. Pudiendo afirmar así que la referencia intencional es la relación conjunta de la *noesis* y el *noema*. Se ve entonces, que el objeto no se hace nunca presente en sí mismo y por sí mismo, sino que su aparición es siempre parcial y en escorzo. Resultando así que la misma cosa puede aparecer en una perspectiva u otra, en una u otra forma, en una u otra cualidad, y todo ello gracias a que mientras que el polo objetivo no cambia, es siempre uno e idéntico, los paradigmas *noemáticos* son múltiples e indefinidos. Joaquín Xirau apela a otro ejemplo para clarificar que, en definitiva, la objetividad pura es una ilusión. Dicho de otra manera, no hay que confundir jamás el «ser» con la «objetividad», puesto que ésta no es sino una fijación provisional, un esquema o corte ideal en el dinamismo abierto y creador de la realidad en el que se

⁸⁸⁹ Id., *O.C.*, III/1, pp. 254-255.

⁸⁹⁰ Cf. *Ibid.*

conjugan una «aspiración infinita» con una «delimitación transitoria».⁸⁹¹ Y esto no supone una vuelta al relativismo, sino la manifestación del carácter histórico de la realidad. De forma gráfica lo clarifica Xirau:

Una flor, por ejemplo, aparte los aspectos infinitos que pueden tomar según el lugar desde el cual la contemplamos, desde cualquiera de ellos puede ser considerada como órgano sexual de una planta, como elemento decorativo, como materia primaria para la fabricación de perfumes, como obsequio de amor... en cada uno de estos casos y en otros mil que cabe imaginar el aspecto del “objeto” y sus articulaciones esenciales y formales cambian. La unidad objetiva a la cual la conciencia se refiere a través de aquéllos permanece idéntica. Míresela como se la mire y considéresele como se la considere, la flor sigue siendo la misma flor.⁸⁹²

Asimismo, tenemos que decir –guiados de la mano de Joaquín Xirau- que una «cosa» no es la misma si se nos hace presente en un acto de percepción, que si la evocamos en un acto de memoria o de fantasía, que si la amamos u odiamos. Efectivamente, vemos que de la misma manera que el objeto se modifica con la perspectiva y el punto de vista diversos, de la misma forma su correlación *noemática* se transforma también según sea objeto de un acto de percepción o de fantasía, de juicio o de voluntad... Es a esto a lo que se refiere Joaquín Xirau cuando afirma que «cada *noema* tiene un “sentido” correlativo a una dirección peculiar del acto *noético*».⁸⁹³

Más aún, además puede darse el caso que sin que se modifique el “sentido” del *noema* la misma cosa puede ser objeto de distintos actos intencionales y, consiguientemente, -afirma de nuevo Joaquín Xirau- todo *noema*, además de un «sentido» tiene una «tesis»; y así, conjuntamente, sentido y tesis, constituyen el «*noema* completo». Acudamos de nuevo a Joaquín Xirau para clarificar con otro ejemplo lo que es tan denso de explicar:

Todo objeto nos es dado en un determinado “sentido” –Napoleón, por ejemplo, como tribuno, como esposo de Josefina, como vencedor de Jena, como vencido en Waterloo...- y en una determinada “tesis” –como objeto del recuerdo, de la fantasía, de la admiración, del odio, del menosprecio...- A través del uno y del otro, el acto intencional –*noesis*- se refiere a un “objeto”, se vincula a él y lo vive. Solo a la modificación de la tesis corresponde un cambio en la estructura de su correlación *noemática*.⁸⁹⁴

⁸⁹¹ Id., *O.C.*, I, p. 233.

⁸⁹² Id., *O.C.*, III/1, pp. 255-256.

⁸⁹³ Ibid., p. 256.

⁸⁹⁴ Ibid.

Es esta estructura noético-noemática de la conciencia la que añade a la intencionalidad, en cada uno de sus dominios, una originalidad irreductible para nuestro autor, porque dota al ámbito de la conciencia y al ser que se constituye ante ella de una riqueza insospechada. ¿En qué se traduce esta riqueza? En cuatro consecuencias importantísimas que ha hallado Joaquín Xirau en su búsqueda por encontrar una base firme, una objetividad, que superara cualquier atisbo de relativismo subjetivista o escepticismo y poder iniciar así su tarea filosófica más original.

En primer lugar, en la convicción que *la vida concreta de la conciencia*, de la cual brota el mundo, *no es una vida meramente «representativa» ni «teorética»*, en la cual a una función objetivadora, siempre idéntica, se añaden en cada caso fenómenos «subjetivos» -sentimientos, afanes, apetitos o voliciones, etc.- que se encargan simplemente de matizarla y colorearla.

En segundo lugar, *el mundo*, que resulta de la actividad intencional, *no es una realidad impasible*, de meras «cosas», sobre la cual se vierten los actos sentimentales del sujeto proyectando sobre ella una sombra deformadora de subjetividad. Al contrario, *la objetividad se constituye de una manera diversa y original*. Para Joaquín Xirau, no nos son dados de la misma manera, ni constituyen realidades del mismo tipo una cosa física o un objeto matemático; ni una obra de arte o una persona querida; ni una leyenda o una profecía; ni una realidad social o histórica; ni la psique propia o la ajena; la personalidad del prójimo o la personalidad de Dios. Por tanto, la tercera consecuencia se traduce en que *para cada esfera de la realidad corresponde un tipo de intencionalidad y, correlativamente, una forma de objetividad*.

Y en cuarto lugar, es ahora cuando estamos en condiciones de aprehender la plenitud significativa en torno a la creencia de que *los objetos ideales y valores también forman parte de la realidad*,⁸⁹⁵ con idéntico derecho y con igual o más consistencia, si cabe, que los «reales», esto es: los objetos en cuanto son queridos u odiados, deseados o temidos, buenos o malos... Y por ende, a los actos intencionales de amor, de odio, de esperanza, de deseo, de estimación o de menosprecio, corresponde en el mundo una realidad amable u odiosa, deseada o detestada, buena o mala... apta para servir de objeto y término a todas las empresas de la vida humana.

⁸⁹⁵ Aunque como veremos, los valores no tienen una forma de existencia como la pueda tener una mesa o un perro; lo que no quita que se predique de ellos el mismo carácter de realidad que pueda tener una mesa o un perro. La confusión puede venir del lado que su carácter de realidad no está como el de las cualidades predicativas de color, forma, densidad, etc.

En definitiva, la realidad de los valores no es menos objetiva que la realidad de las cosas tal como se ofrecen a los actos de la percepción y de la vida «teorética». El mundo, por último, no es un mundo indiferente, una realidad monótona, homogénea o idéntica. No hay una existencia sino múltiples formas de existencia y, por tanto, no hay una única y excluyente racionalidad, sino múltiples formas de aprehender racionalmente la realidad.

8. La filosofía como saber radical

Efectivamente, para Joaquín Xirau las cosas además de ser, valen, la realidad tiene un valor y más allá de su racionalidad o irracionalidad, es axiológica. Si volvemos un instante la vista atrás, recordaremos que el mundo que la ciencia nos describía, supuestamente de un modo tan objetivo y real, basado en supuestos como la cuantificación matemática de la realidad para lograr exactitud y medición; la causalidad exclusivamente eficiente y mecánica; en definitiva, siguiendo una lógica racionalista que sucumbía a la tentación de estigmatizar como irracional a todo lo que se resistiera a los moldes de tal racionalidad, etc., nos percataremos de que realmente ese no es el mundo en el que efectivamente vivimos en la experiencia cotidiana, el mundo del sentido común.⁸⁹⁶ Por lo que, llegados a este punto habrá que decir que el mundo vital del ser humano no puede ser tratado única y exclusivamente desde lo físico, porque con el hombre entra en el mundo una problemática de finalidades, de valores, de sentido.⁸⁹⁷

El hombre no vive el mundo como una red de relaciones matemáticas y medidas cuantitativas, sino un mundo penetrado y vivificado por valores y bienes que conmueven nuestro espíritu. Nuestro mundo no consta solo, ni principalmente, de las cosas, sino de esas atracciones y repulsiones que los ámbitos de nuestro alrededor ejercen sobre nuestra alma. El mundo real y concreto, la realidad en la que vivimos -como diría Ortega- «no es el mundo solo, sino algo en que, de uno u otro modo, el hombre como tal interviene y está»⁸⁹⁸, no es el que nos describe la física, la química, la matemática, sino un inmenso arsenal de bienes y males con que nosotros edificamos nuestra vida.

⁸⁹⁶ De ahí que aludiéramos a la afirmación de Joaquín Xirau respecto a que la ciencia nace al margen del sentido común.

⁸⁹⁷ J. Xirau, *O.C.*, III/2, p. 285.

⁸⁹⁸ J. Ortega y Gasset. *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, o. cit., p. 42.

Y es este mundo que realmente vivimos, el mundo que se supone debería explicar la ciencia del que, sin embargo, nada puede decirnos. Recordemos la queja de Tolstoi: la precisión y claridad de las ciencias son inversamente proporcionales a su aplicabilidad a las cuestiones de la vida: cuanto menos aplicables son a las cuestiones de la vida más precisas y claras son; cuanto más tratan de dar solución a las cuestiones de la vida, menos claras y atractivas se vuelven. Y esto porque no pueden responder a quién eres ni por qué vives; no tiene respuesta a esas preguntas, porque sencillamente no las puede dar.

Recordemos, igualmente, las dos ilegitimidades que, según Xirau, cometía la actitud positivista al pretender persuadirnos de que lo que vivimos y tenemos por real, en realidad no es tal, sino tan solo una ilusión. Joaquín Xirau con palabras de Bergson afirma respecto a esta inversión reductiva de la realidad que lleva a cabo la filosofía del materialismo científico –en su afán de reducirlo todo a claridad y distinción-, que al encontrarse con la verdadera realidad, la del «mundo de la vida» se ve forzado a introducir algún tipo de «fuerza oscura» para explicar la realidad:

Al topar luego con la realidad de la existencia concreta no tiene más remedio que aceptar el mayor de los milagros: el milagro del azar, el prodigio de los prodigios. El azar de las combinaciones posibles da como resultado imprevisible la maravilla de la existencia y de la vida.⁸⁹⁹

Así, el espíritu científico usurpa para sí tanto el concepto de «realidad» como el de «experiencia» y lo hace arrogándose ser el saber originario y fundamental. Hallándose aquí la reprobación de Joaquín Xirau. Respecto a la noción de realidad, repara en que la ciencia entiende el ser como estrictamente unívoco: cuantitativo, medible, observable, es decir, apela a la única concepción del ser que puede manejar y controlar para operar en la realidad física. Cualquier otro género de ser o de realidad (suprasensible o irreductiblemente cualitativa) es declarado como irreal, ilusorio o inexistente. Frente a esta posición, Joaquín Xirau, al analizar la estructura noético-noemática de la conciencia, encuentra que esa pretensión es un error, y frente a la univocidad materialista del científicismo afirma la triple dimensión del ser⁹⁰⁰ («los tres reinos»). Sobre esta base entiende Joaquín Xirau que el «mundo de la vida» -en el

⁸⁹⁹ J. Xirau, *O.C.*, III/2, p. 71.

⁹⁰⁰ Joaquín Xirau también alude a la mostración de Aristóteles en relación a la comprensión del ser de modo analógico, la realidad se revela en diversos sentidos análogos de ser. La realidad es analógica.

que auténticamente vivimos- es más amplio que el mundo de la ciencia, parcial, secundario y derivado de aquél.⁹⁰¹

Respecto a la noción de experiencia, Joaquín Xirau nos dice que la experiencia se halla vinculada directamente con la noción de verdad, ya que la experiencia es la fuente y lugar dónde comparece la verdad. Pero como puede intuirse aquí la verdad se entiende de manera radicalmente distinta a la modernidad. Debemos recordar cómo a partir del Renacimiento y sobre todo con Descartes se identificó el ser y la verdad. De modo que, como el ser era unívoco, la verdad también debía ser unívoca. Tal identificación hemos comprobado que además de ser arbitraria es falsa porque los hechos nos dicen más bien lo contrario.

Pueden ser igualmente verdaderos dos juicios referidos a un mismo objeto aunque pertenezcan a niveles de género diversos, como por ejemplo ocurre con uno de carácter científico-natural y otro religioso, ya que al referirse a sentidos del ser diversos⁹⁰², no tienen por qué ver comprometido su grado de certeza. Y así como el ser es diverso, también lo es la experiencia, el modo en que se nos da. Pero el hecho de darse, de ser verdadero un juicio, aún siendo de distintas clases, como por ejemplo el sentir valorativo, es uno y único. Nosotros captamos la unidad o coherencia de sentido en lo que se nos da y, sin embargo, la tentación es a uniformizar o unificar el objeto de lo conocido como hace el científicismo materialista, que en su afán de suprimir todo misterio y reducir todo a cálculo, a claridad y distinción, suprime la realidad. Y la realidad, el ser, no se deja reducir a una sola clase de realidad y, por ende, la experiencia tampoco.

De esta suerte, para nuestro autor, no es plausible que el saber científico sea considerado como el saber primero y radical por mucho que su objetividad, su universalidad matemática y sus criterios de contrastabilidad empírica, sean un imposible para la filosofía y de ahí que sea catalogada como un saber segundo, relativo y subjetivo. En realidad, para Joaquín Xirau es más bien al contrario, pues advierte que la ciencia se limita a la dimensión material y empírica de la realidad, lo cual –para Xirau- supone ya una concepción parcial y reductiva del mundo (del mundo real de la vida). Mientras que la filosofía –y veremos cómo todavía más la ética y la

⁹⁰¹ En esta línea puede verse la misma idea en E. Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, p. 163.

⁹⁰² Podemos ver aquí una intuición parecida a la teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein o incluso a la hermenéutica de Ricoeur que hacen depender las afirmaciones con pretensión de validez del contexto en el que nacen.

religión- pretende una visión de globalidad, confiriéndole de esta manera un carácter radicalmente absoluto, tanto por el objeto perseguido como por la profundidad desde donde el sujeto trata de comprenderlo. No de otra forma se entiende que Joaquín Xirau afirme: «Por eso la única ciencia de la realidad es la metafísica, y la ciencia descriptiva que la prepara [...]. El punto de vista de la metafísica y de la ciencia descriptiva es precisamente el punto de vista de la vida.»⁹⁰³

9. La crítica a la conciencia pura de Husserl

Como acabamos de ver, la «conciencia personal» es para Joaquín Xirau la realidad primaria que me es dada absoluta y originariamente en mi existir, en la vida espontánea. Sin embargo, Husserl frente a la conciencia primaria, «ingenua» busca la realidad radical en la «conciencia pura». Tal como afirma Ortega –iniciador de la fenomenología en España-, Husserl busca una instancia frente a toda posición subjetiva, y para el filósofo madrileño «esa instancia tendrá que consistir en algo que él no pone, sino que, al revés, le viene impuesto, en algo, por tanto, puesto por sí, lo «positivo» o «dado». Pues bien, Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura.»⁹⁰⁴ Sin embargo, afirmar a la «conciencia pura» -y no a la vida- como la realidad radical, supone, como afirma Ortega, realizar una operación muy sutil pero equivocada, ya que la «conciencia pura» no deja de ser una producción del intelecto, obtenida por la manipulación llevada a cabo por el filósofo y que se llama «reducción fenomenológica». Advirtamos la reflexión de Ortega:

Conviene preguntar en qué medida la conciencia pura es lo positivo, lo dado, lo “puesto por sí” y que se nos impone. La respuesta no ofrece duda: esa conciencia pura, esa pura vivencia, *tiene que ser* obtenida mediante una «manipulación» del filósofo que se llama «reducción fenomenológica». Ya esto es grave, tan grave como lo que ha acontecido al físico cuando ha querido observar el interior del átomo: que al observarlo entra él en el átomo, interviene y lo modifica. En vez de *hallar* una realidad, la fabrica. Así el fenomenólogo. Lo que éste *de verdad* encuentra es la «conciencia primaria», «irreflexa», «ingenua», en que el hombre *crea* lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele sin otra reducción posible que la aspirina o la

⁹⁰³ J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 88-89.

⁹⁰⁴ J. Ortega y Gasset. *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, o.cit., p. 56.

extracción. Lo esencial, pues, de esa «conciencia primaria» es que para ella nada es sólo objeto, sino que todo es realidad. En ella el darse cuenta no tiene un carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo.⁹⁰⁵

Se ve, pues, que la conciencia pura no puede ser la realidad radical, porque dicha conciencia no es lo absolutamente dado; muy al contrario, hay que manipular la realidad para dar con ella, hay que fabricarla. Por consiguiente, la corrección que necesitaba la filosofía –repetámoslo de nuevo– se revela, a juicio de Joaquín Xirau, en que lo absolutamente dado es «mi propio existir», la propia existencia⁹⁰⁶. Y existir –ya lo sabemos– es para Joaquín Xirau: hallarme yo ante el mundo. El hecho primario de la experiencia es hallarse el «yo ante las cosas», es la presencia de las cosas ante mí, el «hombre y su circunstancia», y este «mi vivir» es lo que nuestro autor denomina «conciencia personal». Asimismo, conciencia personal – como ya quedó apuntado– no es sino el conjunto de todas nuestras experiencias personales, directamente vividas; así como todo el conjunto de acontecimientos personales inmediatamente sentidos y experimentados.

Por esta razón la conciencia intencional valorativa tiene para Joaquín Xirau primacía sobre la conciencia intencional intelectual –en Husserl es exactamente al contrario–,⁹⁰⁷ porque es en aquella donde se constituye el valor y, por encima de todo, el sentido y orientación de la realidad. Esto para Husserl, como ha manifestado Ortega, sería caer en la ingenuidad. Lo que da pie a Xirau a formular su conciencia amorosa.

Así que, es la filosofía entendida como fenomenología la que se pone justamente en el punto de vista de la vida –como vemos tras su rectificación–, y a partir de esta realidad auténticamente originaria, la vida misma que me es dada, es desde donde podemos comenzar a pensar, a filosofar,⁹⁰⁸ según Joaquín Xirau, atendiendo, por tanto, al imperativo de atenerse a lo dado: «¡ir a las cosas mismas!» Pero lo que nos es dado no es un mundo indiferente –ya lo hemos apuntado– sino ante todo, un mundo que

⁹⁰⁵ Ibid. pp. 56-57.

⁹⁰⁶ Quiero no dejar pasar la ocasión para dejar plasmado humildemente mi asombro por el hecho sorprendente de que hasta 1914 –año en el que Ortega y Gasset escribe *Meditaciones sobre el Quijote*–, en la Historia de la filosofía nadie hubiese advertido la obviedad –quizá por eso– que significa el que Ortega descubriera, aunque sin nombrarlo tal cual, que no existe una realidad más radical que la vida humana, distinta de toda otra realidad y de la vida meramente biológica. El recorrido para tratar de entender tal paradoja nos llevaría muy lejos y aquí no disponemos de espacio, pero queda hecha mi anotación.

⁹⁰⁷ He aquí donde cobra sentido la crítica de Joaquín Xirau al intelectualismo de Husserl.

⁹⁰⁸ De ahí que, con buen criterio, afirme Sánchez Carazo –a nuestro juicio reinterpretando el diagnóstico que Joaquín Xirau realiza sobre el origen de las «fenomenologías hijas» de Husserl–, que la filosofía de nuestro autor resultó en buena parte del intento de rectificar el intelectualismo de Husserl. Cf. J. I. Sánchez Carazo, *Joaquín Xirau. Una filosofía de ultimidades*, o.cit., p. 325.

tiene valor, el mundo real donde viven las personas.⁹⁰⁹ Por lo que junto a los dos reinos (el mundo «real» y el mundo «ideal») se levanta un «tercer reino»: el reino de los valores,⁹¹⁰ siendo estos tres reinos los que conforman para Joaquín Xirau el mundo conocido.

Pues bien, como vemos, es el redescubrimiento del mundo de las ideas y de los valores, por encima del mundo de los hechos de la experiencia sensible externa y de la experiencia psíquica interna, como objetos irreductibles a todo mundo fáctico, desde donde parte el método fenomenológico. Efectivamente, para Joaquín Xirau las ideas no derivan ni dependen esencialmente de la experiencia, sino que, al lado de los objetos que nos son empíricamente dados, existen de alguna manera objetos de una clase distinta, que constituyen estructuras a priori de la realidad. Va a ser la conciencia amorosa la que capta el mundo de los valores, en donde se revelan las profundidades y las latencias que subyacen en el trasfondo de lo finito y que son opacas para la mirada puramente intelectual. Es en este descubrimiento donde lo vital y lo racional se compenetran y alcanzan su plena armonía.

La actividad vital realiza una acción selectiva, canalizadora; orienta la perspectiva del mundo y le otorga un sentido y una dimensión de profundidad. Gracias a ella el mundo es un mundo y posee una importancia y un valor. [...] La vitalidad no inventa ni crea la realidad. Penetra en ella, la descubre y la revela. La realidad revelada posee elementos y ordenaciones objetivas que no tenemos más remedio que reconocer...No interviene en su calidad ni en su naturaleza íntima.⁹¹¹

Finalmente, es preciso decir que es gracias a la mirada del amor por la que queda iluminada la realidad radical: mi vida. Sólo a través del amor podremos – según Joaquín Xirau- ver en toda su riqueza y plenitud nuestra vida, nuestro existir. Por eso en el próximo capítulo nos ocuparemos del análisis de la fenomenología de la conciencia amorosa de Joaquín Xirau.

⁹⁰⁹ En relación con ello quiero traer a colación un apunte de Kierkegaard en su *Diario íntimo* dirigido presumiblemente a Hegel en el que escribe: «En la relación con su sistema, a la mayoría de los pensadores sistemáticos les ocurre como a un hombre que construye un grandioso castillo y, sin embargo, vive en un granero adyacente: ellos mismos no viven en sus imponentes edificios sistemáticos. Pero eso, en asuntos intelectuales, siempre ha sido y será un objeción decisiva». Citado en J. Baptist Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Ed. Sal terrae, Santander, 2007, p. 226.

⁹¹⁰ Cf. J. Xirau, *O.C.*, I, p. 297.

⁹¹¹ *Ibid.*, pp. 297-298.

10. A modo de conclusión

Según el juicio de uno de los mayores especialistas en la fenomenología de Husserl de nuestro país, el profesor Javier San Martín, catedrático y profesor emérito de Antropología filosófica en la Universidad de la UNED, si algo es la fenomenología es una *crítica a la Modernidad* y, por tanto, asumir la fenomenología, es asumir de entrada una crítica a la Modernidad. Pues bien, para Xirau la asunción del método fenomenológico de Husserl se explica por su voluntad de querer empezar a *pensar de nuevo* dentro del marco de la Ilustración española, es decir, dentro de esa modernidad alternativa que se había abierto con el krauso-institucionismo al hacer realidad el intento de recepcionar las propuestas filosóficas y científicas más fecundas de la Ilustración europea. Y qué duda cabe que el método fenomenológico de Edmund Husserl le ofrecía la posibilidad de restituir una racionalidad cordial que, aunque se encontrara ya en los orígenes de nuestra tradición, le permitía volver a situar a la filosofía en el centro de la vida y para la vida. Su tarea de deconstrucción le ha llevado a la imperiosa necesidad de superar los escollos del intelectualismo, el idealismo subjetivista y el positivismo, que no son, en el fondo, sino derivaciones del racionalismo y el empirismo. Este método le permitirá, como veremos más adelante, superar dichos escollos.

La filosofía de Husserl, al ser, ante todo, el conocimiento de las esencias universales que engloban a las cosas particulares, revive en tiempos modernos un mundo ideal de esencias que no hay que confundir, sin embargo, con el mundo de las ideas platónicas. Para Husserl, estas existen en la realidad y son las que despiertan su atención. Si en general para los filósofos clásicos, los empiristas y Kant, un fenómeno debía ser concebido como un dato de la experiencia, para Husserl va a ser concebido como *todo* lo que se ofrece a la conciencia. Esto significa que si los fenómenos se dan, se nos entregan, se ponen de manifiesto, nuestro deber ha de consistir en verlos, en ordenarlos. Lo que se da, se ve; las esencias se intuyen; y lo que se da, lo que se intuye se describe. De ahí que sea justo decir que para el fenomenólogo, la actitud filosófica es la del puro contemplador, un contemplador que describe lo que ve, es decir, asume la «actitud del espectador».

Por imperativo del método fenomenológico las esencias se presentan, se dan en la descripción misma, pero sobre su existencia o inexistencia no es posible juzgar de antemano. Por lo que la pregunta que se impone entonces es: ¿Cómo se conocen estos fenómenos ideales? Pues bien, no hay más respuesta que mediante la *intuición*. Existen intuiciones *sensibles*, datos de la experiencia sensorial de los cuales se ocupan las ciencias de los hechos: física, química, psicología. Pero existe también una intuición esencial, la propia para Husserl, la intuición de *esencias*, las cuales se ordenan mediante una *intuición eidética*.

Como hemos visto, Xirau, en la línea de Scheler y Hartman, introduce otra región ontológica que él llama el reino de los *valores*, a los que se llega por la *intuición erótica* o más concretamente por la *dirección intelectual valorativa*, y a su lado o junto a ella tiene lugar otra, la «dirección intencional intelectual». Si esta hace posible el momento de realidad, el del ser, aquella hace posible la aspiración del ser al valer. Ambas comprenden la estructura de la conciencia que es siempre activa porque es *intencional*, esto es, un «tender» *-intendere-* hacia o como diría Sartre una *conciencia de*. Por eso su carácter bifronte o bipolar, porque se refiere a los dos polos: sujeto y objeto. Xirau veía así la posibilidad de superar el falso dilema que durante siglos se había mantenido entre el realismo y el idealismo. El objeto puede ser de tres formas, a saber, real, ideal o valor. Si Husserl se interesa casi únicamente por los objetos ideales, Xirau lo hará por los objetos referidos al valor.

Precisemos ahora los aspectos dinámicos de esta *conciencia ideal* de Husserl para entender la crítica que objeta Xirau permitiéndole encontrar la vía libre para proponer su *conciencia amorosa*. Imaginemos que estamos percibiendo un árbol. Existen, pues, en primer lugar, los dos polos del conocimiento: yo (sujeto) y el árbol (objeto). Es claro que el árbol puede presentarse en múltiples aspectos: nos podríamos fijar en su color verde, en el color pardo de las hojas o en la forma del tronco. Todos estos aspectos del árbol –todas estas perspectivas– se refieren al mismo árbol (objeto), pero no son la totalidad del objeto; no son el árbol. Por otra parte, cuando veo todos estos aspectos del árbol, es decir, cuando dirijo hacia el árbol mi atención, es lo que Husserl llama *noesis*; y los distintos aspectos del objeto (árbol) son los *noemas*. Así conocer es dirigirme hacia el objeto, ver todos sus aspectos distintos y una vez determinados estos aspectos, llegar a la totalidad del objeto.

Como puede intuirse esta idea de una conciencia dinámica implica una teoría de la verdad. La verdad se ha venido definiendo en el curso de la historia de la filosofía de

tres modos principales. Primero, como *correspondencia* entre el sujeto y el objeto, entre el concepto y la esencia, tal y como la concibió san Agustín y los filósofos clásicos. Segundo, como *coherencia interna del pensamiento*, tal fue la definición de Descartes, de los racionalistas y Kant. Tercero, como *utilidad pragmática*. Para Husserl, si es cierto que detrás del objeto (del árbol) está el árbol mismo, si es verdad que los diferentes *noemas* del árbol –o de un triángulo– se refieren al mismo objeto árbol y objeto triángulo, entonces habrá que definir la verdad como una correspondencia entre el acto de conocimiento (noesis) y el objeto conocido o noemas. Lo que aparta a Husserl de la definición primera, clásica, de verdad es el propio método fenomenológico que, por imperativo, aquí la verdad no juzga la *existencia* del objeto sino su *presencia* ante mí.

Conocer así es develar la realidad de las esencias, la verdad es así la evidencia de los objetos que se revelan a la descripción activa del fenomenólogo. Queda establecido, pues un mundo *ideal* contemplado por un sujeto ideal. Este giro supone concebir a la conciencia, más que como una cosa o sustancia, como la «facultad de tenerlo todo ante sí sin poseer ni retener nada»⁹¹², es decir, como el hecho primario de trascenderse y, por tanto, como el estado del hombre de hallarse –su yo– ante el mundo.⁹¹³ Xirau es consciente que el mundo ideal, de esencias ideales, que surge de la conciencia ideal de Husserl poco o nada tiene que ver con el mundo real en el que viven las personas. Es decir, aunque el reino ideal defina y delimita al sensorial, ninguno de estos dos ámbitos de realidad –sensorial e ideal– agota la totalidad del mundo.

De modo que, haciendo suya la distinción de los tres órdenes de realidad de Pascal –los cuerpos, los espíritus y la caridad⁹¹⁴–, inserta junto al reino de las cualidades sensibles y de las relaciones ideales, el reino de los valores. Es este último el que para Xirau hace justicia a la experiencia real que los hombres tienen del mundo: un mundo que no es uniforme, homogéneo, monocromático o indiferente. Y al que es posible mirar en la variedad y diversidad de lo que cada cual puede aportar. Por la relación dinámica que introduce Xirau entre el ser y el valor, la realidad además de *ser* aspira a

⁹¹² Id., *O.C.*, III/1, p. 253.

⁹¹³ Como podemos intuir, esta idea de Xirau se encuentra ya en Ortega y Gasset: «La verdad –afirma Ortega– es que existo yo con mi mundo y en mi mundo –y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre y en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi alrededor, apretándose, manifestándose, entusiasmandome, acongojándome (...) es lo que siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario “mi vida”. ¿Qué es esto? Es sencillamente, que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... “mi vida”.» (J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, o.cit., p. 171).

⁹¹⁴ Cf. A. Villar Ezcurra, «El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano», en o.cit.

valer. Solo esto permitirá al hombre moderno recobrar una experiencia plenaria y orgánica de la realidad del mundo y vivir la vida con sentido. De ahí que Xirau objete a Husserl que toda la consistencia del mundo se agota para él en el hecho de constituirse en correlato o término de la referencia intencional de la conciencia, de ahí el carácter espectral del idealismo de Husserl:

Su mundo radiante está hecho de luces y sombras –negro y blanco, claroscuro y gris. Falta el color, la palpación cálida que brota de la carne y de la sangre. Y es que la subjetividad puramente intelectual no es propiamente una subjetividad. Mediante la abstracción aparece la esencia ideal, espectral y luminosa. La realidad es intensidad anhelante, misterio y luz, o si se quiere, misterio luminoso. Y la luz solo se enciende y brilla ante la penetración de la conciencia amorosa.⁹¹⁵

Como podemos comprender por la cita anterior, para Xirau, Husserl nos ha colocado frente al ser sin acabar de haber traspasado los umbrales que conducen al ser. Husserl se ocupó principalmente de una de las regiones, la de la lógica y la del conocimiento, pero se olvidó que solo por el amor se *es* en plenitud. Es el camino que tratará de transitar Xirau con su conciencia amorosa; de ahí que nos diga el propio Xirau:

Es preciso, por tanto, de acuerdo con la gran tradición helénica y cristiana, restablecer la íntima conexión entre el valor y el ser y considerar al primero como la plena realización del segundo. No existe el ser puro. El ser puro equivale al no ser. Lo vio Hegel de una manera certera y profunda. Para devolverle el sentido positivo y concreto es preciso llevarlo a una consideración trascendental en el cual el valor y el ser, el ser y el valor, se hacen mutuamente posibles en la unidad dialéctica de la vida⁹¹⁶.

⁹¹⁵ J. Xirau, *O.C*, I, p. 234.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 244.

CAPÍTULO III. *El reino de los valores. Valor y sentido/Amor y razón*

La cuestión de la que nos vamos a ocupar en el presente capítulo bien podría formularse como sigue: la manera humana como la realidad se le hace presente al hombre de carne y hueso. De ahí que la cuestión que aquí se plantea tenga que ver con la pregunta por la relación dicotómica entre ontología y axiología, o entre el mundo de existencias y el mundo de los valores. Una relación que la razón mecánica de la ciencia moderna fragmentó por tener a su base una ontología que reducía los entes a mudas cosas, al desvincular de ellas su realidad axiológica.

A esta problemática –la relación entre la ontología moderna y la axiología– Xirau ha dedicado algunos trabajos como *El sentido de la vida y el problema de los valores* (1928), *El amor y la percepción de los valores* (1936) o *El problema del ser y la autonomía de los valores* (1937), en los que lejos de desvincular ambas realidades, más bien subordina la axiológica a un principio metafísico. Pero entendiendo por este una filosofía primera que no es, en primer término, ciencia del ser, sino ciencia del amor o amancia. Y esto quiere decir que, si por una parte, su fenomenología de la conciencia amorosa tiene su origen en la asunción crítica del método fenomenológico de Husserl⁹¹⁷, que le abre al mundo de las esencias y, por otra, en Max Scheler, que le abre al de los valores, la conjunción de esencias y valores, como la verdad del ser, no puede ser pensado sino a partir de una ontología o metafísica del amor.

De ahí que haga suyo el lema de Ramón Llull: «el amor ha sido creado para pensar»⁹¹⁸. Este pensar la verdad del ser como el originario elemento del hombre en tanto que existente, es precisamente la ontología, pero, como veremos más tarde, el amor es el elemento originario del ser del hombre y, por tanto, el a priori del ser. Por lo que si la ética trata de la «morada» del hombre⁹¹⁹, esta morada, para Joaquín Xirau, ya no es el ser, sino el Amor. O para ser más exactos, la relación dialéctica que se establece entre el ser y el valor.

Con estos parámetros no se busca otra cosa que manifestar, por contraste, cómo la Modernidad fue olvidando cómo tanto en Platón como en Aristóteles el mundo axiológico se halla íntimamente incorporado, bien en las ideas, bien en la

⁹¹⁷ La corrección que Xirau practica a Husserl es prestada de Ortega y Gasset (cf. Id., *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, o.cit., 56-57), y consiste básicamente en rectificar que lo que nos es dado absoluta y originariamente como realidad primaria no es la conciencia pura –que es ya una producción del intelecto– sino mi propio existencia, la realidad radical es mi vida. No obstante, Joaquín Xirau añadirá un punto fundamental en la crítica: el intelectualismo de Husserl.

⁹¹⁸ J. Xirau, O.C., I, p. 245.

⁹¹⁹ Cf. J. L. López Aranguren, *Ética*, Alianza editorial, Madrid, 1990, p. 86.

sustancia. Dicho de otra forma, cómo el bien entitativo y metafísico no se encuentran desvinculados o escindidos: la bondad y el ser están íntimamente ligados en tanto que el grado de bondad se mide por el grado de ser. Igualmente, en la filosofía pre-moderna la bondad fue una propiedad trascendental del ser, que, como tal –como nos enseña Aranguren– no le añade nada real, sino simplemente una relación de razón: la deseabilidad. A causa de lo cual puede concluirse que la razón intrínseca de toda finalidad de la acción es la bondad.⁹²⁰ Esto nos pone sobre la pista de cómo la escisión entre ser y valor, que tiene lugar en la ontología moderna, desembocará en un nihilismo axiológico que es, precisamente, lo que trata de superar Xirau, aunque por una vía diferente a las dos anteriormente señaladas.

A juicio de nuestro autor, la realidad se le presenta al hombre en su múltiple y polimórfica riqueza, de tres maneras: mediante una realidad física, una realidad objetual y una realidad axiológica.⁹²¹ Por otra parte, la conciencia, como realidad «fuera de sí», que aspira a salir de sí misma, se caracteriza por dos direcciones intencionales: la intelectual y la valorativa. En este momento, únicamente nos interesa enfatizar esta última, pues la trascendencia inmanente a la conciencia no se reduce únicamente a una relación ideal, sino que el núcleo sensorial y la objetividad siempre latente en él, tienen en la experiencia inmediata –vivencia– que se establece entre sujeto y mundo una pretensión de realidad, «la pretensión de ser lo que son, con independencia de su presencia momentánea, *hic et nunc*».

Pero, además, las cosas no aspiran tan solo a ser «cosas», sino a tener con una personalidad un sentido; es decir, aspiran también a valer. Si la ciencia natural y la ontología intentan hacer efectiva la aspiración de las cosas al ser y el instrumento adecuado ha sido, desde Parménides, el intelecto orientado por el principio de identidad; la ciencia del amor o «amancia» se ocupa de la realidad en tanto que tendente a tener un sentido, a valer, y cuyo instrumento es el amor orientado por el principio de co-implicidad y relacionalidad, o dicho con un término de Zubiri, de «respectividad».

La abstracción de la ciencia natural ha consistido en no haber tenido en cuenta esta verdad fundamental, es decir en haber amputado una de las aspiraciones fundamentales de la vida. Dicho con otras palabras, la reducción del valer al ser no se puede separar de la escisión que tuvo lugar en el desarrollo de la modernidad entre la razón y el amor. Ambas amputaciones comportaron la destrucción de la realidad entera.

⁹²⁰ Cf. *Ibid.*

⁹²¹ Cf. J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 180-181.

Para nuestro autor, hasta la lógica más pura necesita y demanda un movimiento de amor, puesto que solo porque tiene sentido, es decir, valor, es posible que alguien se consagre a la explicación física u ontológica del mundo, a la definición del simple ser de las cosas.⁹²² Para Joaquín Xirau la reducción que aquella amputación comporta conduce a la supresión del sentido del universo y de las palabras que lo simbolizan, cuyo resultado es que «todo devine igual a todo y, en último término el ser, tras el cual van todos los anhelos, queda reducido al puro no ser, a la realidad angustiosa y omnipresente de la nada».⁹²³

Como veremos, el origen o la raíz profunda de todo ello se halla en la prerrogativa de una racionalidad basada en los métodos físico-matemáticos que colonizó –como vimos– el mundo de la vida humano. El paradigma de la ciencia física se convirtió poco a poco en el modo de interpretar la realidad total. Este paradigma, muy legítimo y necesario en su campo, consiste en pasar de lo subjetivo a lo objetivo, de lo individual, particular y contingente a lo general, universal y necesario. Esto significa para Xirau un proceso progresivo de desindividualización, de generalización en el que se eliminan los puntos de vista, las perspectivas y las diferencias individuales, temporales y locales, dando como resultado un ser impasible, indiferente a toda diferenciación personal. La consecuencia es que deja de ser «en mí» y se hace «en sí». No es ya un ser percibido ni perceptible, sino una substancia única, igual para todos, en todos los tiempos y lugares.

Este paradigma de objetivación de la ciencia física se halla plenamente justificado en las ciencias naturales pero no en las del espíritu, puesto que la ciencia únicamente se pregunta por el ser de las cosas independientemente de todo anhelo y estimación personal. Sin embargo, la reducción del mundo entero a la realidad natural, es evidentemente abusivo, puesto que nada legitima la reducción del cosmos al instrumento impasible, esquemático y abstracto que la física hipostasia: la realidad es esto, pero no es solo eso. La realidad experimentada, vivenciada por el hombre se compone de cosas, ciertamente, pero estas cosas aspiran también a ser bellas o justas, es decir a tener un valor y, por tanto, un sentido para el hombre. De manera que tratar de aplicar los métodos de la ciencia física a la concepción total del mundo y de la vida, los imperativos del método analítico, llevan a una reducción del valer al ser que si bien es

⁹²² Cf. J. Xirau, *O.C.*, I, p. 182.

⁹²³ *Ibid.*

justificable dentro de ciertos límites, aplicada a la totalidad del mundo, lo que hace es que en vez de explicarlo lo suprime.

La ciencia positiva considerada como una concepción de la vida y del mundo, es decir, metafísicamente, se reduce a un puro nihilismo, porque elimina lo que Xirau llama el «verdadero *prius* ontológico» que es el amor en cuanto fuente del valor. La naturaleza –tal y como la conciben Kant y Newton que es, en definitiva, la de la física moderna en toda su extensión– no es toda la realidad. Es solo un aspecto o parte de ella. Más allá y más acá de esta, existen múltiples maneras de manifestarse lo que él llama, en este marco, la realidad «sobrenatural» del hombre, que no comporta ninguna connotación teológica o mística. Más bien, lo que connota en este contexto es al ámbito de la realidad inmediata, concreta y vivida, donde el hombre tiene que vérselas con su vida y realizarla según lo que quiera hacer de ella.

Y es esta realidad la que, a diferencia del animal, cobra para él el carácter de «mundo». Esta realidad constitutivamente humana –sobrenatural– excede a aquella –natural–, en tanto y en cuanto el hombre, a diferencia del animal –pese a que nunca pueda desprenderse de sus propias estructuras psicobiológicas, pero no se reduce a ellas, a lo meramente natural–, tiene que realizar el «ajustamiento» con la realidad de manera indirecta, es decir, no según el esquema de estímulo-respuesta, sino a través de la posibilidad y la libertad. Su vida no está determinada por sus estructuras psicobiológicas o naturales y, por tanto, al hombre no le es dado por naturaleza tal «ajustamiento», sino que tiene que hacerlo por sí mismo; no de forma arbitraria o subjetivamente, sino mediante y conforme al valor. Esto significa que el hombre tiene que «ajustar»⁹²⁴ su realidad presente a su realidad futura; su ser presente a su ser futuro, esto es a su vocación, a la que está llamado a ser. Por lo que dicho ajustamiento de su proyecto se hace a través de las cosas –«el ser “cosa” no agota la esfera del ser»⁹²⁵– y las ideas, con vistas siempre a un fin, a un sentido, en definitiva, a un valor.

Se entiende así cómo la escisión ontológica entre el ser y el valor en la modernidad no solo prescinde del valor o de la axiología –para ser rigurosos de un principio metafísico de la axiología– sino que prescindirá de la misma metafísica.⁹²⁶ La concepción positivista no solo lleva al hombre moderno a un achicamiento de los

⁹²⁴ Nótese aquí uno de los conceptos fundamentales de X. Zubiri que después será asumido por Aranguren como uno de los elementos nucleares de su *Ética*: «moral como estructura». Cf. J. L. López Aranguren, *Ética*, o.cit., 47.

⁹²⁵ J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 189-190.

⁹²⁶ Cf. J. L. López Aranguren, *Ética*, o.cit., p. 64.

límites del mundo y a su consiguiente inmanentismo, sino a una concepción de la ética que permanecerá anclada en la psicobiología que conduce a un subjetivismo social.

Este universo de los valores⁹²⁷ puede definirse como «un mundo de cualidades que si bien no tienen en sí mismas “realidad” alguna, prestan a las realidades en que se inscriben un aliciente que antes no tenían».⁹²⁸ Ser y valor, pues, se conjugan dinámicamente para que aquél adquiriera vida y éste, a su vez, objetividad⁹²⁹ Siendo irreductibles el uno al otro, solo pueden darse en la relación dinámica de su unidad.

1. El tercer reino: la relación dialéctica entre el ser y el valor

Frente al mundo «real» se revela un mundo «ideal» que define y delimita a aquél. Sin embargo, para Joaquín Xirau, ninguno de estos dos ámbitos de la realidad agota la totalidad del mundo.⁹³⁰ Por ello, además de las cualidades sensibles y de las relaciones ideales, hay en las cosas algo que las hace estimables o aborrecibles, buenas o malas, mejores o peores. Y en este sentido, afirma Xirau:

Del mismo modo que percibimos el color del clavel y contamos el número de sus pétalos o calculamos las órbitas de los astros, sentimos que el clavel es bello o feo, raquíptico o soberbio y que la esfera sideral nos acongoja o enaltece nuestro ánimo y nos pone en contacto con las esferas más altas.⁹³¹

Dicho lo cual, se impone ahora preguntarnos por lo qué son estas «esencias» que se dan en las cosas y les prestan sentido y valor ya que escapan y rehúyen tanto de nuestra percepción como de toda determinación intelectual. Y lo primero que habría que decir es que no son reductibles al hombre y, como la verdad, permanecen más allá de su captación. Lo que tampoco quiere decir que los valores estén en un mundo de tipo platónico, sino, más bien que, de la misma forma que los números y las figuras determinan y definen las relaciones ideales, así, por los valores, las cosas se convierten en bienes y decimos de ellas que tienen un valor y que lo tienen –como

⁹²⁷ Para una descripción exhaustiva de la concepción del valor en Joaquín Xirau, remitimos, por ejemplo, a: *La Fenomenología*, en O.C., III/2, pp. 38-40.

⁹²⁸ J. Xirau, O.C., III/2, p. 39.

⁹²⁹ Id., O.C, I, p. 244.

⁹³⁰ Cf. Id., O.C., III/2, pp. 38-39.

⁹³¹ *Obras completas* III/2 p. 39.

veremos- en mayor o menor grado o que, por el contrario, no tienen valor alguno o, incluso, que lo tienen en negativo. Como las figuras ideales, los valores son inespaciales e intemporales, sin embargo se dan en el espacio y en el tiempo como «encarnados» en los seres; es decir, se hallan necesariamente adheridos a los seres y los impregnan. Lo que no quiere decir que los valores no puedan ser considerados - epistemológicamente, no ontológicamente- con independencia de las cosas en que se hallan, por lo que para nuestro autor los valores «poseen una consistencia y una estructura propia que se nos muestra con evidencia y se revela a la clarividencia de la mirada emocional»⁹³². Es la conciencia amorosa la que canaliza, discierne y discrimina el sentimiento o la emoción pura, posibilitando así la revelación en el mundo de esas esencias que, en sí mismas, denominamos valores.

Es necesario advertir –como lo hace Xirau- que el hecho de que los valores se revelen en la vida sentimental no significa que su consistencia dependa del agrado o el desagrado que nos proporcionan o que caprichosamente constituyan el término de nuestros deseos o apetitos. En este sentido, insiste Joaquín Xirau en dejar claro que el valor no es una impresión subjetiva. Además -escribe Xirau: «es posible que algo nos proporcione el mayor placer o incite nuestro más vivo deseo sin que posea, en sí mismo valor alguno, o aun poseyendo cualidades resueltamente detestables...»⁹³³ sea producto de nuestra estima. De ahí que, del hecho de que algo nos guste o no, de que lo deseemos o no, no pone ni quita nada a su valor intrínseco. La objetividad del valor no depende de nuestra estimación subjetiva, más bien al contrario. Es más, aún mostrando –sigue Xirau- (nótese que dice «mostrar», no demostrar con evidencia) la belleza o dignidad de una cosa o de una acción podemos decidirnos por su contraria,⁹³⁴ lo cual –como vamos a ver enseguida-, es preciso que así ocurra. Por tanto, los valores poseen una objetividad propia que hace que su validez no dependa del tiempo ni del espacio ni de la apreciación individual o colectiva. «Valen en sí y por sí –como afirma Xirau-, con independencia de los azares individuales y de los cambios sociales e históricos.»⁹³⁵

Análogamente, con los valores ocurre lo mismo que con la verdad, su validez no depende de nuestra apreciación, ni de que sean o no conocidos, sospechados y reconocidos por todos, ni en todos los tiempos y lugares; ni son estimables porque yo

⁹³² Ibid.

⁹³³ Ibid., p. 40.

⁹³⁴ Cf. Ibid.

⁹³⁵ Ibid.

los estimo, sino más bien al contrario: los estimo porque son estimables y su vigencia solo se revela a quien la descubre.⁹³⁶ Es, pues, a este universo al que Joaquín Xirau denomina «el tercer reino»: «Un mundo de cualidades –afirma Xirau- que si bien no tienen en sí mismas “realidad” alguna, prestan a las realidades en que se inscriben un aliciente que antes no tenían».⁹³⁷

Con el propósito de erigir la concepción axiológica de Xirau –prestada de Max Scheler- conviene atender a la *crítica* que Carlos Gómez realiza de las relaciones que guardan los valores de «bueno» y «malo» con el resto de valores y bienes en Max Scheler.⁹³⁸ Allí se establece la antinomia entre lo bueno y lo malo en sentido instrumental y en sentido moral, debido al equívoco de la ambigüedad de los términos «bueno» y «malo» que vendría por la posibilidad de interpretarlos como adecuado o no a su fin.⁹³⁹ Según Scheler los valores «bueno» y «malo» no poseen una «materia» propia como el resto de los valores, lo que le parece a Kant un error. Porque, entonces, la realización de un valor determinado –sería la postura de Kant- no sería nunca en sí misma ni buena ni mala moralmente. Ciertamente así habría que admitirlo, salvo en el caso que se supusiera –como es el caso de Scheler y estar por ver si el de Xirau– una jerarquía de valores fundada en la esencia misma de esos valores.

Efectivamente, porque en realidad los valores «bueno» y «malo» consisten en la realización de los demás valores conforme al orden de tal jerarquía. Siendo ésta, pues, la que determinará la referencia que dicen bueno o malo a los restantes valores. Así el valor moral no sería sino la realización de un valor y la preferencia o no por los valores más altos de la escala –junto con la polaridad, porque los valores siempre se presentan polarmente. Esto es, al valor de la justicia, por ejemplo, se contraponen el de la injusticia- que determinará, de este modo, la moralidad buena o no de los actos. Quizá el malentendido pueda venir del lado de que, al contrario de lo que ocurre en la ética axiológica de Joaquín Xirau, para Kant –lo mismo que para las éticas formales- únicamente podemos realizar el valor moral en tanto intentemos convertir esa realización del valor en el fin de nuestra acción que solo puede ser el bien, es decir, en tanto que pretendamos ser buenos, que sería el fin de la acción buena. Sin

⁹³⁶ A esta cuestión tendremos que volver enseguida en los términos siguientes: ¿cómo conjugar lo absoluto del valor –sin caer en un realismo metafísico o esencialismo- con la realidad histórica del hombre?

⁹³⁷ *Obras completas* III/2, p. 39.

⁹³⁸ Carlos Gómez (Ed.) *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 2007. Pp. 125-133.

⁹³⁹ Carlos Gómez, «El ámbito de la moralidad: Ética y Moral», en C. Gómez y J. Muguerza, *La aventura de la moralidad*, o.c., p. 34

embargo, para Joaquín Xirau la ética no desea directamente hacernos buenas personas – como vamos a ver–, sino que la realización del valor tiene que ver con el *respeto* al valor mismo. Por ejemplo, en este sentido, sería moralmente malo preferir los valores inferiores de la jerarquía frente a los superiores y al revés. Esto sin embargo, habría que matizarlo diciendo que realizar un valor para Joaquín Xirau no es preferirlo sin más, sino que su realización implica su puesta en práctica en la vida, pero a donde quiero apuntar es a la motivación de origen.

No podemos dejar de reconocer, más allá de la originalidad de la propuesta, la cascada de problemas que derivan de tal concepción axiológica del valor. Sin pretender agotar todas las aristas del problema, solo indicaremos dos que nos parecen importantes y a los que tendremos que volver. Si esta concepción parecería respetar la autonomía del valor frente a una concepción metafísica o religiosa, puesto que los valores, para Xirau, no son creados por el hombre ni por Dios, el problema que se le plantea es doble. El primero tendría que ver, a nuestro juicio, con la falta de relación entre valor e imperativo o deber moral, pues sería razonable que si algo es valioso al menos se planteara la posibilidad de hacerlo objeto de imperativo, puesto que confiarlo todo a la buena voluntad humana, ¿no sería un poco arriesgado? Es en esta línea en la que Carlos Gómez alude, en varios lugares, a ese componente austero que conlleva la moral afirmando:

Tal vez, porque, por decirlo ahora en lenguaje kantiano, nuestra voluntad puede ser buena, pero no santa (una voluntad ésta para la que estarían de más los mandatos morales, ya que, en ella, lo debido y lo querido siempre coincidirían), que es por lo que cumplir el deber que nos disgusta tiene valor moral.⁹⁴⁰

Lejos de nuestra pretensión justificar acriticamente la postura de Joaquín Xirau y liberarla de las muchas objeciones que pueda tener, pero baste por ahora decir que, respecto al momento austero de la moral –como renuncia a los propios intereses y la propia comodidad cuando así lo pidan las circunstancias–, este se encuentra en los mismos genes de su actitud filosófica, en tanto y en cuanto los valores de la cultura pueden exigir y exigen en ocasiones la supresión de los placeres y aun la entrega de la misma vida. Así lo testimonian sus propias palabras: «Solo es digna de ser vivida una vida consagrada a los valores espirituales. Absolutamente bueno solo es el

⁹⁴⁰ Carlos Gómez, «Razones y emociones», en *Isegoría*, 45 (2011): 765-770.

acto que tiende a la realización de los valores más altos y, en último término, de los supremos.»⁹⁴¹

Por otro lado, se plantea el problema del fundamento, puesto que su noción objetiva de los valores requiere, al no depender de las preferencias individuales ni arbitrarias de los hombres, de un criterio de fundamentación. Y en este sentido hay que decir desde ya que Joaquín Xirau la hace residir en la realidad absoluta del amor. Y por tanto es necesario emplazar este debate al último capítulo de la presente parte. Para acabar este punto y dejar planteados las objeciones más importantes sería necesario preguntarse por el modo en que se aprehenden los valores. En este sentido, aunque la respuesta es más amplia y nos ocuparemos de ello a continuación, podemos adelantar que no encontraremos una explicación más convincente que se limita a decir que sin deberse a una aprehensión psicológica, se produce por una intuición emotiva gracias a la conciencia amorosa. Pasemos ahora a ver las dos características propias que definen a los valores.

1. 2. Polaridad y jerarquía de los valores

Este reino de los valores tiene, para Joaquín Xirau, dos características propias que, sin embargo, están ausentes tanto en el ámbito de las cualidades sensibles como en el de las relaciones ideales: polaridad y jerarquía. La primera tiene que ver con el hecho de que cada valor tiene una serie de grados y matices que se ordenan entre un polo positivo y uno negativo; es decir, entre lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso, etc., caben todos los matices que permiten afirmar de algo que es más o menos bello, más o menos verdadero, etc. Por eso –escribe Xirau– «según se aproximen más o menos a uno u otro extremo, participan las cosas en la plenitud del valor positivo o negativo que las hace estimables o aborrecibles»⁹⁴². La segunda se refiere al hecho de que no todo valor, aún en su mayor grado de plenitud, vale lo mismo. Para nuestro autor es claro que «no vale lo mismo lo agradable que lo noble, ni lo noble que lo bello, ni lo bello que lo santo».⁹⁴³

⁹⁴¹ J. Xirau, *O.C.*, III/2, p. 42.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 41.

⁹⁴³ *Ibid.*

En una primera hora, Joaquín Xirau hace suya la clasificación de Max Scheler,⁹⁴⁴ distinguiendo, así, los valores de lo agradable y lo desagradable que liderarían el rango inferior de la jerarquía. A ellos corresponde el placer y el dolor, en donde es evidente que aquellos son preferibles a éstos. El siguiente nivel está formado por los valores sensibles, sobre los cuales «se levantan los valores propiamente vitales de lo noble y lo vulgar». Al bienestar y a la prosperidad sería propiamente donde apuntan, incluyendo, además: «los sentimientos de plenitud y depresión, salud y enfermedad, juventud y vejez, miedo, osadía, cólera, destreza...»⁹⁴⁵ Todos éstos, a su vez, son superiores a los de la vitalidad primaria.

En lo alto de la pirámide se encontrarían los valores espirituales, entre los que destacan –siempre según la clasificación de Scheler- los valores estéticos que comprenderían lo bello y lo feo; los valores del derecho que incluyen lo justo y lo injusto; los de la filosofía (y en cierta medida, según Xirau, también de las ciencias particulares) entre los que se alzan lo verdadero y lo falso.

De todos estos valores espirituales -nos dice Joaquín Xirau- dependería la cultura en su totalidad: «La cultura se constituye en la historia y se incorpora en las personas, individuales o colectivas, en la exacta medida en que se realizan estos valores.»⁹⁴⁶ Por último, y ya en la cúspide de la jerarquía, hallaríamos los valores que pertenecen a la esfera religiosa: los valores de lo sagrado y de lo profano y que –a juicio de Xirau: «dependen del amor de Dios». Es de la existencia de los valores de la esfera religiosa donde encuentran todos los valores de la pirámide su fundamento absoluto. La razón de que sean absolutos nos la ofrece el propio Xirau: «Son absolutos porque penden y dependen del centro supremo que se halla en el espíritu personal e infinito de Dios.»⁹⁴⁷

Como hemos visto, no es posible para nuestro autor hablar de un bien y de un mal por sí mismos. Es esta la razón por la que no aparecen dentro de la clasificación. «Buenos son –recordemos- los actos que tienden a realizar un bien, es decir, a incorporar un valor en la realidad de las cosas. Malos los que tienden a realizar

⁹⁴⁴ De los muchos comentarios que de Max Scheler hace Joaquín Xirau a lo largo de su obra, escogemos uno que nos da un indicio del porqué influyó poderosamente en su filosofía: «La filosofía de Husserl se halla casi íntegramente consagrada a los problemas de la ciencia y de la teoría del conocimiento. Las cuestiones de la vida y de la conducta humana –morales, sociales, religiosas...- se sitúan en Max Scheler en el centro de la meditación.» Id., *O.C.*, III/2, p. 38.

⁹⁴⁵ Ibid., p. 41.

⁹⁴⁶ Ibid., p. 42.

⁹⁴⁷ Ibid., p. 41.

un mal, es decir, a suprimir un valor existente o a impedir que un valor se realice»⁹⁴⁸. Es por esta razón por la que, a juicio de Xirau:

Solo de una persona cabe decir con entero rigor que es buena o mala. Y recíprocamente, así como las cosas excluyen por definición toda atribución moral, las personas excluyen todo el resto de los valores. [...] De una persona como tal, no es posible decir que es agradable o desagradable, bella o fea, verdadera o falsa. La belleza o el vigor de una persona no se refieren a la persona misma sino a su encarnación corporal.⁹⁴⁹

Con todo, ha llegado el momento de preguntarse sobre el origen de la atribución de valor a la realidad, de dónde viene y en qué consiste, en la respuesta estará la clave para corregir la postura de Xirau a la que en un primer momento se adhiere a Scheler y que solo después superará, como vamos a ver. Para Xirau no puede haber algo así como una tabla rígida e inmutable de valores y, por tanto, una jerarquía de los mismos. Veámoslo.

2. Sobre el origen de la atribución de valor a la realidad

El positivismo trató de liberar a la realidad humana de los valores a fin de aplicarle los métodos de las ciencias naturales. Como respuesta a ello R. H. Lotze (1817-1881) sostuvo que los valores son independientes de la realidad, enunciando su famosa proposición: «los valores no son sino que valen».⁹⁵⁰ Esta distinción determinó la separación radical entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Las ciencias de la naturaleza están libres de valores, no así las del espíritu que son orientadas por los valores. De manera que la axiología se convirtió en una de las claves principales para entender el mundo humano. Resulta sencillo plantear el problema de la naturaleza del valor, no así responder a las siguientes cuestiones, puesto que todas suscitan objeciones que parecen insalvables: ¿Deseamos las cosas porque tienen valor o tienen valor porque las deseamos? ¿Confiere el hombre valor a las cosas porque le gustan y las desea o tiene algún interés en ella o, por el contrario, todas esas reacciones no son sino la respuesta a

⁹⁴⁸ Ibid.

⁹⁴⁹ Ibid., p. 42.

⁹⁵⁰ R. H. Lotze, cit. en Risieri Frondizi, Jorge J.E. Gracia (eds.), *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, FCE, México, 1975, p. 188.

cualidades que se hallan en el objeto y que percibimos como se percibe en la visión las cualidades primarias de los objetos? El objetivismo axiológico sostiene esta última tesis: los valores dependen del objeto, lo único que hace el sujeto es captar el valor. El subjetivismo, por su parte, sostiene que los valores son el resultado de nuestras reacciones, individuales o colectivas.

Existen propiedades en los objetos que solo se dan en tanto y en cuanto se hallan en una relación peculiar con el hombre. Su modo de ser natural se humaniza adquiriendo propiedades que no existen en el objeto de por sí, por el contrario, el objetivismo axiológico postula que sí existen al margen de su relación con el hombre. Las propiedades naturales existen independientemente de que sean o no puestas en relación con el hombre. Por ejemplo, la plata tiene propiedades físicas y químicas de forma natural pero tiene otras series de propiedades estéticas, prácticas o utilitarias o económicas que solo se ponen de manifiesto cuando entran en relación con el hombre. Estas propiedades que consideramos valiosas solo pueden existir sobre la base de las naturales, que vienen a constituir el soporte necesario de ellas, la belleza, la utilidad o el valor económico.

De modo que en cuanto objeto humano se nos presenta con un tipo de existencia que no se reduce ya a su existencia meramente natural. En ellas se ha operado como nos dice Xirau una «interpretación de una objetividad, henchida de virtualidades, a partir de un núcleo de presencias inmediatas»⁹⁵¹. El objeto de plata, por ejemplo, posee propiedades que, si bien no interesan al científico –su objeto es determinar lo que es, describir su estructura y propiedades esenciales–, en cambio no dejan de atraer la atención de los hombres cuando entran en relación con ese objeto con una finalidad muy distinta a la propiamente cognoscitiva, que es lo que ocurre la mayoría de las veces en la vida cotidiana.

En consecuencia, si se pretende universalizar la relación que mantiene la ciencia con los objetos a todos los ámbitos de la vida del hombre, y aquella relación se abstiene de apreciar el objeto o formular juicios de valor sobre él, se comprende el problema que para Joaquín Xirau comporta la amputación de reducir el valor al ser. Conviene recordar que las propiedades naturales, sensibles o físicas sustentan el valor de los objetos, el cual, además, no puede darse al margen o con independencia de un sujeto. Por tanto, ¿cuál es el origen de la atribución de valor a las cosas u objetos, ya

⁹⁵¹ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 180.

sean naturales o producidas por el hombre, así como de la conducta o comportamiento humano?

2. 1. *Subjetivismo y objetivismo axiológicos*

Dependiendo de donde se localice su origen surgen dos posiciones unilaterales: el subjetivismo –psicologismo- y objetivismo axiológicos. Como punto de partida pueden enunciarse respectivamente las dos siguientes tesis: el valor de una cosa depende del estado psíquico subjetivo o de una vivencia personal, o bien, el valor existe independientemente del sujeto, del mismo modo como la percepción es subjetiva, pero no el objeto percibido, que mantiene intactas sus cualidades primarias cuando nadie lo percibe, de manera que lo mismo ocurriría con el valor. Se introduce así la tesis objetivista que reza: No se puede confundir el objeto con su captación. A lo que el subjetivismo arguye que si bien no puede dudarse de la propiedad de los objetos físicos no ocurre lo mismo con los valores. Además, se apuntilla una razón de peso, a saber, no hay duda que con el tiempo cambian las valoraciones humanas: lo bello de ayer, hoy podría no serlo.

Pues bien, planteadas así las dos posturas, el subjetivismo axiológico sostiene que el valor no se halla en el objeto, sino que responde a gustos, intereses, aspiraciones, necesidades y deseos personales. Esto es, traslada el valor del objeto al sujeto y lo hace depender del modo cómo el sujeto es afectado por la presencia del objeto, y esta afectación, qué duda cabe, es distinta en cada sujeto. Así la belleza del objeto no es puesta en relación con ciertas propiedades suyas, sino que se la hace depender de la emoción o el sentimiento que despierta en el sujeto.

La argumentación subjetivista avanza un paso más cuando se reconoce que la atribución de un valor a un objeto por parte del sujeto no es un acto exclusivamente individual o psíquico, puesto que el sujeto es un individuo social que pertenece a una época y se inserta en una cultura con una determinada significación social. De ahí que su argumento parezca aun más si cabe irrefutable cuando se tiene en cuenta el hecho de que cuanto más dispares son las formaciones socioculturales de los sujetos, en esa misma medida se explicaría el choque que se produce entre distintas culturas, ideologías y naciones. Hay que reconocer la parte de razón que comporta la tesis subjetivista en el ámbito axiológico: no hay objeto valioso sino en relación con un sujeto, y en definitiva, no hay valores *en sí*.

Por su parte, el objetivismo axiológico tiene como su antecedente más lejano a Platón y su doctrina metafísica de las ideas. Lo bello y lo bueno existen idealmente, como entidades supraempíricas, intemporales, inmutables y absolutas que existen *en sí y por sí*, independientemente de cómo se plasmen en las cosas empíricas, temporales, mudadizas y relativas, e independientemente también de la relación que el hombre puede establecer con ellas conociéndolas o intuyéndolas. De ahí que el objetivismo -con este antecedente tan sugestivo- discrepe ante el subjetivismo refutándole que, en realidad, lo que el subjetivismo pone de relieve no se refiere a los valores, sino a los «bienes».⁹⁵²

Un «bien» es un objeto más la cualidad valiosa: una estatua, escrito, sentencia o acto. La discrepancia se refiere a la belleza de un cuadro o a la justicia de un acto, esto es, a los «bienes», pero no a la belleza o a la justicia como tales, que son los valores. De ahí que, de un lado, los valores constituyan un reino propio, subsistente por sí mismo, y que sean absolutos, inmutables e incondicionados. Por otro lado, los valores se hallan en una relación peculiar con las cosas reales que llamamos bienes, en los cuales se encarna un determinado valor: en las cosas útiles, la utilidad; en las cosas bellas, la belleza; y en los actos justos de los hombres, la justicia.⁹⁵³

No obstante, reconociendo a esta sugerente postura su racionalidad, hay que decir que para los subjetivistas la discrepancia a la que acabamos de aludir no se refiere tan solo a los bienes, sino que alcanza también a los valores. Para el subjetivismo axiológico son dos concepciones distintas de la justicia lo que separa, por ejemplo, a partidarios y enemigos del derecho o no al aborto. Resumiendo, para el subjetivismo es el *deseo real* de las personas lo que confiere valor, o no, a los objetos.⁹⁵⁴ Los objetivistas, por su parte, piensan que hay que distinguir entre lo «deseado» y lo «deseable». Si lo primero, el deseo, es una vivencia psicológica –subjetiva-; en cambio, lo deseable depende de las cualidades del objeto. Baste pensar en la siguiente imagen gráfica: si todos los miembros de mi familia deseáramos los cuadros que pinta mi sobrino Hugo, respecto a los que pinta Marc Chagall, no por ello serían mejores. Hay valores y cualidades estéticas en los del pintor bielorruso que no se hallan en los de mis sobrinos Hugo, Iker o Tina. Si se negara la distinción –piensan los objetivistas- entre lo

⁹⁵² Nos apoyamos en nuestra exposición con los trabajos de: Risieri Frondizi, Jorge J.E. Gracia (eds.), *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, o.cit., pp. 187-196; A. Sánchez Vázquez, *Ética*, Editorial Crítica, Barcelona, 1984, pp. 127-148.

⁹⁵³ Cf. A. Sánchez Vázquez, *Ética*, o.cit., pp. 135-136.

⁹⁵⁴ Cf. Risieri Frondizi, Jorge J.E. Gracia, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, o.cit., p. 190.

deseado, como hecho, y lo deseable, como exigencia, perdería todo sentido el esfuerzo, la educación y el sacrificio. La educación moral y estética consiste precisamente en lograr que el formando descubra que hay objetos deseables que, sin embargo, no desea o todavía no es capaz de captar como deseable.

Pues bien, dentro de esta problemática en la que, como vemos, se suscitan objeciones que parecen insalvables, se encuentra la razón de la gravedad que comporta la escisión de la que nos habla Joaquín Xirau entre el ser y el valor. Entre los dos extremos –subjetivismo radical y objetivismo a priori y absoluto– se encuentra la posición de nuestro autor catalán, junto a otra cantidad de doctrinas que aquí solo podemos apuntar: el subjetivismo social de Durkheim, y sus discípulos, para quien ya no sería el individuo aislado sino una sociedad o comunidad determinada la que conferiría valor a un objeto, etc. El subjetivismo axiológico se vio favorecido por el predominio del que, a finales del XIX y coincidiendo con el inicio de la axiología, gozaba el psicologismo.

Como sabemos, fue Husserl quien lo refutara en sus *Investigaciones Lógicas* (1900) y considerara a los valores como esencias y su captación por medio de la intuición. El gran influjo que tuvo su fenomenología caló en Max Scheler que fue el primero en exponerla en su *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916), aunque si bien sustituyendo la intuición intelectual husserliana por otra de carácter emocional. Se encuentra aquí el origen del objetivismo axiológico absoluto que más tarde sería reforzado por Nicolai Hartmann. Son estos dos filósofos los que por influjo y contraste ayudarían a plasmar a Joaquín Xirau su pensamiento axiológico. De ahí que antes de pasar a describir cuál es la aportación de Xirau respecto al debate, sea necesario atender, siquiera brevemente a la de estos dos autores alemanes.

2. 2. *El objetivismo axiológico de M. Scheler y N. Hartmann*

Si hay un autor que ha influido de manera decisiva en el pensamiento de Joaquín Xirau este es, sin duda, Max Scheler.⁹⁵⁵ Este filósofo alemán se ocupó, particularmente, de una de las regiones ontológicas que Husserl había dejado intacta: la región de los valores. Estos son como las esencias de Husserl, objetos intencionales, y

⁹⁵⁵ Nos apoyamos para hacer este recorrido en la formidable introducción a la Historia de la Filosofía de Ramón Xirau (Id., *Introducción a la Historia de la Filosofía*, UNAM, México, 1987, 378-393).

como ellas, son universales y necesarios. Pero a diferencia de las esencias cuyo conocimiento es intelectual, los valores se conocen gracias a la estructura amorosa de la conciencia. Pascal, había buscado las «razones del corazón» y Scheler trata de establecer la existencia de principios universales que no pueden aprehenderse de la misma manera que las esencias, esto es, mediante el conocimiento intelectual.

Ya Kant había tratado de establecer los principios a priori de la conducta en la *Crítica a la razón práctica*. No obstante, había buscado tan solo formas generales y su ética fue una ética formal. En cambio, el giro de Scheler frente a Kant consistió en afirmar que existen valores universales y necesarios que son a la vez materiales, es decir, concretos. Con esta doctrina Scheler pretendía, por una parte, evitar el formalismo de la moral kantiana y, por otra, universalizar la existencia de los valores concretos y vitales. De manera que Scheler logra, frente a Kant, que el *deber ser*, esté subordinado al valor. En efecto, sí existen valores morales a priori nuestra conducta estará ligada a ellos y dependerá de ellos, es decir, nuestra voluntad y nuestro sentido del deber dependerán de la realización o no de un valor. Estos valores, como las ideas platónicas, son para Scheler inmutables, porque el bien es siempre el mismo. Lo que es relativo es nuestro punto de vista hacia el bien o nuestra manera de realizarlo.

Por tanto, Scheler después de establecer los valores a priori y ligarlos a nuestra conducta vital y a nuestra vida concreta, establece una jerarquía de los valores. Los más elementales son los valores *sensibles* que nos dan las cualidades de lo agradable o desagradable. En un escalón intermedio se encuentran los valores vitales – nobleza, valentía, generosidad, honor- a los que les siguen, en lo más alto, los valores religiosos. Así esta jerarquía propone escalas de conducta, siendo la más elemental la sensible y la más alta la religiosa. Esto no quiere decir que debamos realizar en todo momento valores religiosos ni que la conducta sensible sea negativa. Los valores religiosos se realizan también en la vida cotidiana, concordando plenamente así con la religión cristiana. Incluso el menor de nuestros actos siempre que se realice con amor es un acto superior.

Establecida, pues, esta universalidad de los valores, cabe preguntarse por *quién* y *cómo* se realizan estos valores. A la primera pregunta responde Scheler con una doctrina de la persona humana entendida como *ens amans*; a la segunda con una doctrina del amor que le conduce a una metafísica o meta-antropología del amor. A esta meta-antropología nosotros aquí le hemos llamado *personalismo del amor* para aplicárselo a Joaquín Xirau. Con todo, el orden del amor, en el pensamiento de nuestro

autor, arraiga más claramente en la tradición hispánica que va desde Raimundo Lull a Juan Luis Vives.

Pues bien, como acabamos de ver, para Scheler los valores son esencias, cualidades a priori, que no dependen del sujeto que las capta ni de los «bienes» en que se hallan incorporados. Es decir, no necesitan para existir que se encarnen en las cosas reales. Esta independencia implica conferir a los valores un carácter de inmutables y absolutos. Además, Max Scheler concibió una tabla de valores que expresaba una jerarquía axiológica –que se convirtió en paradigma– que tiene igualmente un carácter absoluto, inmutable y a priori. Es decir, es también independiente de la relación que pueda tener con los bienes correspondientes.

Hartmann, por su parte, se apoya en Scheler aunque discrepa de él en aspectos menores. Por ejemplo, considera que los valores no tienen una existencia real sino que su modo de existir es, a la manera de las ideas platónicas, ideal. Asimismo, establece una tabla de valores distinta porque, a diferencia de Scheler, no parte de una concepción teológica.

2. 3. *Evolución y rectificación de J. Xirau respecto al objetivismo axiológico de M. Scheler*

Por lo tanto, en relación a lo anterior son tres las tesis en las que Joaquín Xirau se aleja de este objetivismo axiológico, a saber: en primer lugar, los valores no son independientes de los bienes en los que se encarnan; los valores necesitan, para existir, encarnarse en las cosas reales. En segundo lugar, los valores, aunque constituyen un reino propio –absoluto, inmutable e incondicionado–, no son subsistentes por sí mismos, sino en la relación que establecen con las cosas reales que llamamos «bienes». Pero igualmente ocurre a las cosas reales, puesto que el ser no es independiente del valor ni este respecto a aquél: son *relacionales*. En tercer lugar, los valores no existen como las demás cosas reales, es decir, no tienen una existencia como la que se puede predicar de un bolígrafo, pero eso no significa para Xirau, a diferencia de Hartmann, que existan al modo de las ideas platónicas. Existen en las cosas donde se encarnan.

Justamente, es de esa disociación o separación radical entre *ser* y *valor* –que conjuntamente conforman en una unidad, sin ser reductibles el uno al otro, la realidad– de donde resulta la crisis moderna de la moral: la ruptura de la subordinación

de la moral a la metafísica y su consiguiente recaída en el relativismo y el subjetivismo moral.⁹⁵⁶

El propio objetivismo axiológico –cuya tesis fundamental aparece con Lotze: «los valores son independientes de la realidad» y, por tanto, de todo sujeto– abre el camino para que el positivismo termine por aplicar a la realidad humana los métodos de las ciencias naturales aplicados a la realidad física y objetual, una vez liberada aquella del valor. Esta escisión entre el ser y el valor se manifiesta además en el dualismo entre lo que se ha llamado, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Si solo estas últimas están orientadas por los valores y aquellas se encuentran libres de las mismas ¿quién orienta a la ciencia? Por lo que ha llegado el momento de corregir la propia postura de Joaquín Xirau que exponíamos al principio del capítulo. Recordemos que más atrás se dijo que nuestro autor se apoyaba en Scheler y que tomó prestado su paradigma de la jerarquía o tabla de valores. Es esto, justamente, lo que ha de ser corregido. Esta rectificación se justifica por la evolución que tiene lugar en su concepción axiológica, en un sentido parecido a la evolución que acontece en Ortega y Gasset también, respecto a la axiología.

Ortega, en su trabajo, «¿Qué son los valores?»⁹⁵⁷, sostiene que los valores lo mismo que los triángulos «son naturalezas transparentes. Los vemos de una vez en su integridad... «De ahí que la matemática sea una ciencia a priori de verdades absolutas. Pues bien, la *Estimativa o ciencia de los valores* será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática.» Dada la autoridad que atesoraba por aquellos años en nuestro suelo el líder de la Escuela de Madrid, y fuera de España el absolutismo axiológico de Scheler, no es descabellado pensar que estas palabras hicieran mella en la conformación inicial del pensamiento axiológico de Joaquín Xirau.

Un año antes de escribir Xirau su primer ensayo dedicado a los valores –«*El sentit de la vida i el problema dels valors*» (1928) – Ortega había publicado la *Introducción a una Estimativa ¿qué son los valores?* (1927). Luego, no será hasta diez años después cuando Xirau termine de dar forma madura a su pensamiento axiológico como testimonia su trabajo «El problema del ser y la autonomía de los valores» (1937).

⁹⁵⁶ Cf. J. L. López Aranguren, *Ética*, o.cit., p. 70.

⁹⁵⁷ *Obras completas.*, v. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 333.

En todo caso, más allá del influjo, o no, que tuvieran aquellas palabras de Ortega en la conformación de la doctrina axiológica de nuestro autor, lo que está fuera de duda es que a este respecto su mayor referencia se encuentra en Scheler. Sobre todo, en aquello que tiene que ver con la *percepción* de los valores que, como ya ha quedado dicho, a diferencia de Husserl, tiene que ver con el carácter amoroso de la conciencia: «son los sentimientos intencionales los que nos descubren lo valioso de la realidad (...). El sentimiento intencional éticamente más elevado es el amor».⁹⁵⁸ Ciertamente, el influjo del alemán en este sentido es indiscutible; no obstante, Joaquín Xirau se alejará de la posición extrema de Scheler –como de la de Hartmann– para situarse en una situación intermedia entre el objetivismo y el subjetivismo axiológico.

Para nuestro autor, los valores, ciertamente son absolutos, pero éstos no existen *en sí y por sí*, es decir, con independencia de los bienes en los que se encarnan y respecto a todo sujeto. Lo contrario conduciría a consecuencias absurdas como las siguientes: «¿Qué sentido tendría la solidaridad, la lealtad o la amistad como valores si no existieran los sujetos humanos que pueden ser solidarios, leales o amigos?»⁹⁵⁹. Ahora bien, esto no significa, como así lo piensa el subjetivismo axiológico, que sean meras construcciones humanas o que los valores resulten de la afectación que ocurre a sus depositarios. Lo que a nuestro modo de ver quiere decir Xirau es que el conocimiento que el hombre tiene de ellos es siempre relativo, como también ya hemos apuntado.

En definitiva, los valores para Xirau, al igual que los objetos donde se encarnan, no existen ni pueden existir al margen de un sujeto. Los elementos categoriales de la experiencia –sensaciones, ideas y valores– solo alcanzan objetividad por la subjetividad, en el *arco* que forman el sujeto y el objeto en la conciencia amorosa. No es concebible la existencia de un objeto sin sujeto ni la de un sujeto sin objeto. Ser objeto significa aquí el mundo dado a un sujeto, la existencia de un objeto como dado a un sujeto. Y ser sujeto equivale a la aprehensión de objetos, esto es, a la extracción del estado de una vivencia para convertirla en algo advertido o sabido. En esto consiste la objetivación en la que nacen simultáneamente el objeto y el sujeto. Así, el valor, para Joaquín Xirau, no se halla nunca en el puro sujeto ni en el puro objeto –contra el realismo y el idealismo–, sino entre uno y otro, en la confluencia, la intersección y el entrecruzamiento esencial a toda realidad.

⁹⁵⁸ M. Scheler, cit. por J.L. López Aranguren, *Ética*, o.cit., p. 213.

⁹⁵⁹ Cf. A. Sánchez Vázquez, *Ética*, o.cit., p. 137.

3. El valor como medida de la inmanencia trascendente de la conciencia

La conciencia intencional radica en que mediante la objetivación se duplica la realidad, instalándose en el sujeto una versión duplicada de la misma. El hombre es capaz de desdoblar la realidad en idealidad, de lo real dado a lo ideal proyectado. De manera que las cosas, hasta entonces, meramente existentes y ceñidas a ciegos comportamientos físicos y biológicos, cobran una vida nueva y compleja. Si la intencionalidad, a juicio de Xirau, aparece con el surgir simultáneo del sujeto y el objeto y, por otra parte, el ser y el valor son relaciones, es decir, sin ser reductibles el uno al otro, no pueden darse independientemente en un objeto, entonces se entiende que Xirau postule dos tipos de intencionalidades. Dos tipos de aprehensión intuitiva de un objeto por parte de un sujeto; distintas pero complementarias: la intuición intelectual –que aprehende el orden del ser– y la valorativa o erótica –que aprehende el valor.

Es conveniente señalar que, aunque aquí separemos el ser y el valor para tratar de clarificar la cuestión, esto nunca se da por separado en la realidad. Se puede acudir a una analogía que ilumina el problema: de la misma forma que la materia constitutiva de lo inorgánico y de lo orgánico es la misma, ni un solo componente se puede descubrir en lo orgánico que no se pueda reducir a elementos existentes en el orden físico. Pero la forma es diversa, la cual sirve para definir el ente, para situarlo, según corresponda, en el plano de la realidad inorgánica o en el de la vida. Así ocurre también con el ser y el valor en la aprehensión que de ellos tiene lugar por la intencionalidad: si bien la materia intencional es la misma, la forma es diversa, pero ambas responden a la manera de darse lo real o lo entitativo que es ser y valor en intrínseca unidad y, en otro nivel, materia y espíritu.

De acuerdo a lo anterior, Joaquín Xirau piensa que cada ser particular tiene su peculiar y específico modo de ser en correlación con su valor, de lo que se sigue que «todo acto de amor tiene su peculiaridad irreductible»⁹⁶⁰. Por eso, si cada grado de ser, entendiendo por ello los tres órdenes de la realidad que se escalonan por encima del plano físico, no solo revela un paulatino incremento de la trascendencia –lo orgánico vale más que lo físico y lo ideal más que lo orgánico, porque los planos respectivos son

⁹⁶⁰ Ibid, p. 245.

como plataformas que posibilitan nuevas formas y más activas de trascendencia— sino también su respectivo peculiar acto de amor —entendido como la capacidad de salir de sí mismo hacia lo otro—, entonces *el valor viene a ser la medida de la trascendencia*.

Esta dignidad que le corresponde a cada ser por la trascendencia que encarna es aprehendida mediante la estructura intencional, la cual es irrenunciable para el hombre, so pena de su autodisolución. La introducción de la noción de conciencia como trascendencia inmanente, permite a Xirau ofrecer una interpretación nueva de los valores al reconocerles objetividad sin caer por ello en la escisión del orden de los valores respecto al ser, en las que, como hemos visto, incurren las doctrinas axiológicas de tono objetivista. Pero también permite ahondar en la entraña de este acto espiritual de aprehensión, puesto que la trascendencia inmanente a la conciencia no se reduce únicamente a la relación de intencionalidad *intelectual* del sujeto.

Respecto a esto último hay que decir que sin la conciencia amorosa postulada por Xirau, de la que nos ocuparemos en el próximo capítulo, las cosas serían mudas y meramente cósicas. Y en este sentido hemos de distinguir dos tipos de valores: espirituales o personales y no espirituales o ideales. Estos últimos coinciden con los valores cognoscitivos, es decir con el reconocimiento neutral de la realidad en términos meramente cognoscitivos, sin tomar partido por lo que es, sino aceptando estrictamente la realidad tal cual se presenta en el desdoblamiento ideal de la realidad.

Pero no solo lo real se desdobla en ideal, también lo ideal se redobla o revierte en lo real. Es a esto a lo que se ha de llamar la significación axiológica, según la fenomenología de la conciencia amorosa de Xirau. El añadimiento al mero significado de la realidad de una significación valorativa que, como vamos a ver, denominamos *sentido*, por el que las cosas dejan de ser mudas y se dicen ellas mismas. El amor —que es el acto más espiritual que existe y por ello con mayor grado de trascendencia— no puede contentarse con la retracción de la realidad al sujeto, ha de revertirse en la realidad. El amor al reconocer una realidad como valiosa impulsa al sujeto a tomar partido por ella, a prestarle una especial atención activa, a colaborar con ella. Es esta intencionalidad amorosa la que libera a la intencionalidad meramente intelectual de su propensión objetivista, descubriendo potencialidades y latencias que esperan ser realizadas. Se proyectan así en la realidad nuevas metas anteriormente insospechadas. Es la proyección del amor en la inmanencia la que opera una marcha hacia adelante a la realidad, y por eso es reconocida como valiosa porque le hace crecer en trascendencia, nunca en cerrazón ni aislamiento.

En este sentido puede afirmarse que esta trascendencia viene a coincidir con la eticidad como parece ser la tesis de Bergson al final de *Las dos fuentes de la moral y la religión*: «El Universo es esencialmente una máquina para hacer dioses»⁹⁶¹. Siendo así razonable pensar la eticidad como la colaboración consciente del hombre con la realidad para acelerar su ritmo y ayudarla a la producción de lo divino, del sentido. El sentido es, pues, la bisagra que articula y engarza el ser y el valor, sin reducirlos el uno al otro, pero sin escindirlos. Es lo que posibilita la comprensión unitaria de la realidad; de manera que, sin ser algo subsistente por sí mismo, *el sentido viene a ser el momento de la conexión entre el orden del ser y el orden del valor*. De ahí que no se pueda hallar el sentido ni en el mero ser real ni en los puros valores, considerados separadamente, sino en la articulación de los dos órdenes.

4. El orden del ser y el orden del amor

Existen dos grandes órdenes en los que, a juicio de Xirau, se ha dividido la realidad: el de la naturaleza y el espíritu. Sobreviene el espíritu cuando se rompe el encierro y el alma se reparte libre y generosamente por el mundo. Con ello el orden natural se sobrepasa y se instaura un orden nuevo. Si caemos en la tentación de calificar de misteriosa la aparición del espíritu, no se debe olvidar que tanto o más misterioso es que algo exista en general: tan misteriosa como la aparición del espíritu es la de la vida y más aún la de la misma intencionalidad. Si existe un hecho –el más importante y sorprendente en la historia del cosmos– en la evolución de la especie animal, este es, sin duda, la aparición del hombre y con él el de la conciencia por el que se desdobra el flujo psíquico vital en conciencia intencional.

Con ello aparece una forma de realidad totalmente nueva que no puede equipararse a ninguna otra anterior. La constitución del orden intencional significa la aparición de un régimen en el que la libertad se hace presente en el orden orgánico y natural. Ahora bien, si lo humano reposara únicamente sobre la intencionalidad desprovista del amor no pasaría de ser sino meramente la más elevada manifestación de la naturalidad, pero la diferencia respecto del animal sería únicamente de grado pero no ontológica.

⁹⁶¹ H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Introducción de José Ferrater Mora), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962, p. 303.

El hombre para nuestro autor es hombre porque posee espíritu, lo cual significa que para Xirau toda forma de espiritualidad tiene su fundamento en el amor. Lo que no se excluye, evidentemente y en absoluto, la existencia de hombres carentes de espiritualidad. Intencionalidad y espíritu se conjugan en el hombre hasta el punto que es indispensable la postulación del espíritu para reconocer aquello que en sentido propio denominamos la especificidad del hombre: como animal capaz de amor.

De manera que si es cierto que la conciencia intencional no es ajena al orden natural, sí lo es en cambio la autoconciencia con la que se sobrepasa aquel orden con la llegada del espíritu. Dada la intencionalidad, pues, no resulta imposible explicarse el nacimiento del espíritu. La realidad entonces se compone de naturaleza y espíritu bajo un principio unitario que la preside: la complicidad a merced de la conexión e interacción que existe entre el todo y sus partes de la realidad. Es razonable entonces que pueda afirmarse que la realidad al estar co-implicada, está presidida por un principio de co-implicación.⁹⁶²

La conexión de lo real supone no solo el contacto sino también la acción unas partes con otras. De manera que el tratamiento que hace Joaquín Xirau de la realidad es análogamente comparable a la unidad que funciona solidariamente en un organismo, en el que se producen continuos intercambios. Estos son, a su vez, la razón que explicaría el porqué la experiencia y el conocimiento que alcanza de ella un sujeto le aparece siempre bajo el principio del movimiento. Si la naturaleza conforma el mundo del orden natural, el espíritu determina la radical anti-naturalidad que supone el orden del amor. Naturaleza es, por tanto, la parte de la realidad cuyos componentes actúan sobre y referidos a sí mismos, movidos únicamente por la autorreferencialidad. Viene a coincidir con Xirau el filósofo argentino Francisco Romero al escribir «Lo “natural” es que “cada uno” obre y se determine según lo que ese “uno” es»⁹⁶³, y así los seres naturales se comportan de manera autorreferencial.

El acto espiritual, por el contrario, se define por su desinterés, aquí el sujeto no pretende afirmarse como un centro particular sino, vuelto hacia la totalidad, afirma lo que es y lo que vale. La confluencia del ser y el valor se encuentra en la actividad amorosa: el ser concreto resulta de la cooperación de dos eternidades: de un

⁹⁶² Es esta idea recurrente de la co-implicación de lo real, en donde la complicidad se convierte en una categoría ontológica o radical para la comprensión de la realidad, la que atraviesa el conjunto de la obra de Andrés Ortíz-Osés. Ver por ejemplo: Id., *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona, 2003; Id., *La razón afectiva. Arte, Religión y Cultura*, San Esteban, Salamanca, 2000; Id., *La razón del amor. Para una cultura fratriarcal*, Sapere Aude, Oviedo, 2018.

⁹⁶³ F. Romero, *Teoría del hombre*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1965, p. 143.

lado, la eternidad de la fluencia dinámica e intensiva; del otro, de la eternidad de los elementos inmutables que la definen y la encuadran. El ser no existe en sí; en tanto que el valor se manifiesta por su dinamicidad, por su capacidad de trascendencia y movimiento.

Así la mencionada relación íntima entre ser y valor se conjugan, bien en una unión provocada por la propia dinámica, bien como conversación dialéctica para que el ser adquiriera vida y el valor adquiriera objetividad, claridad y transparencia. El misterio resultante solo es comprensible mediante una actitud amorosa que conduce a la plenitud espiritual. Frente al particularismo del ente natural, la espiritualidad se define por su intención –o vocación- universalista. De ahí que cuando el sujeto descubre un orden ético, no se limita al asentimiento, sino que siente el deber de propender efectivamente al triunfo de ese orden, a su implantación en la realidad, aunque ello le resulte individualmente un perjuicio.

No obstante, aquí preferimos hablar de particularismo y universalismo –por los equívocos que puedan derivarse del lenguaje entre natural y espiritual– como criterio único que puede distinguir las dos partes integrantes de la total realidad. Los actos meramente intencionales puede ser de este modo particulares o universales, la diferencia entre uno y otro no se encuentra en la diferente estructura del acto intencional –ambos, acto de conocimiento meramente intencional y espiritual, pueden tener el mismo contenido– sino en el sentido. Pese a que el espíritu se halla sometido a la condición general de lo real, posee un horizonte abierto y universal, no cerrado y parcial.

Ese especial sentido es lo que otorga a ambas una preeminencia incomparable porque mediante él se quiebra el férreo particularismo natural y esa especie de esclavitud que la realidad hasta entonces sufría dentro de cada una de sus formas, para liberarla y difundirla por un horizonte que aspira a ser el de la totalidad. El sujeto espiritual es el sujeto que se ha liberado de su encierro en el reducto de su propia individualidad y sale al espacio sin límites. Su capacidad valorativa se dispara ahora sobre cuanto es, para decidir que cada instancia es de este modo o del otro, que concuerda o disuena con lo que debe ser.⁹⁶⁴

Situar al hombre en este esquema axiológico y ontológico de lo real, solo es posible porque el amor es una estructura fundamental de la existencia para

⁹⁶⁴ Cf. F. Romero, *Teoría del hombre*, o. cit., pp. 143-147.

Joaquín Xirau.⁹⁶⁵ El amor corresponde a la realidad ontológica del hombre, que es «esencia abierta» a su perfección y la de lo que lo rodea. «Esta pre-tensión en cuanto pretensión de perfección es la «apetición» o «querencia», así como en su dimensión de pretensión de duración y futuro es la esperanza».⁹⁶⁶ Estas palabras de Aranguren vienen a confirmar que «esta apetición o querencia, dimensión de una estructura envuelta en la unidad radical del hombre como “inteligencia sentiente”, se manifiesta en el plano afectivo bajo la forma concreta de amor».⁹⁶⁷

Según esto, no existe ni el hombre puramente natural ni el hombre puramente espiritual, en su plenitud el hombre es un ser dual, su integridad exige la confluencia de la mera intencionalidad y la espiritualidad, no hay verdadera humanidad sin intencionalidad intelectual ni intencionalidad erótica. Son los dos principios constituyentes de lo humano. Si, ciertamente, el hombre está condicionado por su existencia física y orgánica, está sometido tanto a la fuerza gravitatoria como a la necesidad de alimentarse y reproducirse, como cualquier otro viviente, sin embargo, no es en esto en lo que consiste su especificidad.

La realidad viviente humana no puede quedar reducida a meros datos y fórmulas por mucho que sus comportamientos animales y egoístas sean evidentes. En oposición a esta pretensión de las ciencias naturales, Xirau reivindica la filosofía como una ciencia que registra la actividad espiritual del hombre como una realidad en la que naturalidad y espiritualidad se entretajan. Lo contrario sería quedarse con una caricatura del hombre en la que se reduce la vida y la totalidad del acontecimiento humana a mera estructura psico-fisiológica.

Por tanto, puede extraerse como nota principal que nos acerca a la especificidad de lo que es el hombre para Xirau, la siguiente: el espíritu como absoluto trascender. La diferencia fundamental entre las dos intenciones espirituales de la conciencia intelectual y erótica consiste en que el acto intencional en la primera se dirige a su objeto con recurrencia subjetiva, esto es, en la orientación objetiva se produce una subordinación del objeto al sujeto como pura razón, es decir, a una parte de la realidad escindida del valor. Mientras que en la segunda hay una intención subjetivista, una subordinación del sujeto a los fines peculiares del sujeto y no

⁹⁶⁵ Cf. J. L. López Aranguren, *Ética*, o.cit., p. 228.

⁹⁶⁶ Ibid.

⁹⁶⁷ Ibid.

meramente hacia un valor cognoscitivo. De ahí el error de reducir la filosofía a partir de Kant a mera gnoseología.

Mediante la proyección amorosa, la intencionalidad intelectual y erótica percibe el mundo objetivamente, esto es, lo objetivado disfruta de la plenitud del ser (jamás conseguida pero siempre en marcha hacia adelante hacia su totalidad como unidad del ser y el valor). Además, se respeta la autonomía de la realidad frente al sujeto objetivador: la inmanencia es el encierro de la propia y particular realidad; el trascender es siempre un ir fuera de sí, un derramarse y ponerse a lo otro, eso sí manteniendo el centro que trasciende, porque de otro modo no habría trascendencia, sino disolución o evaporación en lo distinto de mí. Este trascender es un derramarse del ente siempre hacia adelante, en la dirección del tiempo. De ahí que Xirau combata la concepción mecanicista que ignora este ímpetu de la realidad, su carácter trascendente, y lo considera como ilusión ficticia y aparental.

La concepción mecanicista nace y prospera a lo largo de la filosofía moderna inspirada en lo esencial por el racionalismo. El cual se empeña en descubrir en la realidad una estructura afín a la de la razón estricta fundamentada en el principio de identidad. Esta racionalización proclama el inmanentismo absoluto y elimina toda trascendencia como ilusoria y reductible a la energía de la materia. El principio de identidad es un principio de inmanencia con el que se expresa que el ente se agota consigo mismo en su ser inmanente. Esto para Xirau significa desconocer el verdadero modo de ser de la realidad, que es, como hemos dicho, el estar abierta y salir fuera de sí, el trascenderse, en definitiva, significa eliminar su plasticidad. Por ello, más tarde tendremos que ocuparnos de la conciencia amorosa como una inteligencia más comprensiva y elástica que la razón estricta o eleática que es la razón identificadora y por ello no coincide con lo real. Y al no coincidir su racionalidad con el modo de ser de la realidad es capaz de juzgar como irracional lo que en ella se encuentra en desacuerdo con su concepción de racionalidad identificadora.

En conclusión, para entender la significación y alcance de la espiritualidad en el hombre, ha de tenerse en cuenta que esta no consiste en un principio ajeno o extraño a la primigenia realidad humana, como si fuera un componente que llegara desde fuera. Al contrario, el amor es la realidad más primigenia de lo que significa ser hombre. De ahí que con el espíritu se instaure en la realidad un orden nuevo: el orden del amor. Precisamente por ello, en la escisión del amor de la razón se

encuentra el verdadero origen de la crisis de racionalidad en la Modernidad. Pasemos a verlo.

5. El diagnóstico crítico de Xirau sobre la concepción moderna del amor

Al iniciarse los tiempos modernos tiene lugar una progresiva desmaterialización del cosmos. El mundo que empezó apareciendo como una realidad de tipo físico y corpóreo acabará convirtiéndose en una entidad exclusivamente espiritual. El pensamiento moderno, por una serie de circunstancias históricas, orientado por el progreso de las ciencias físico-matemáticas, y constreñido por las necesidades intelectuales de los nuevos tiempos, llega a la conclusión de que el mundo exterior al sujeto, que parecía tan real, no es sino el producto de su intelecto. El mundo no es más que mero contenido de mi conciencia. Tiene lugar así un progresivo avance del idealismo subjetivista de modo que el idealismo, que comenzó siendo una doctrina de salvación para la ciencia y la realidad, terminará por ser una doctrina según la cual queda suprimida toda existencia independiente y toda realidad extramental al sujeto.

Lo mismo ocurre si partimos de la realidad inmediata –sensual y perceptiva– como de la realidad científica –conceptual e ideal–, el mundo es un producto de mi mente y la realidad toda es una realidad espiritual, construcción intelectual. De forma que, en primer lugar, el relativismo subjetivista se convierte en el ambiente cultural del momento. En segundo lugar, se da un choque entre la vitalidad y la pura racionalidad que parece disolver el mundo exterior en un sistema de representaciones grises y monótonas, sistemáticas y racionales. La conciencia se vuelve cada vez más racionalista e intelectualista, de modo que la vida emocional no es sino una etapa confusa, un conocimiento rudimentario y oscuro que es preciso iluminar mediante el ejercicio del intelecto. De ahí que empieza a verse en el hombre como pasión todo lo que traspasa los límites de la razón. El hombre solo se define o ejerce su racionalidad cuando se entrega incondicionalmente al ejercicio de su actividad racional, solo mediante ella se acerca a la perfección de su ser.

De ahí que, en primer lugar, nos ocupemos de ver cómo el amor pasa a identificarse con el ejercicio del intelecto al reducirse la conciencia humana a su actividad intelectual y, en segundo lugar, dado ese paso, nos ocupemos de la completa disolución del amor, con el naturalismo positivista. Este último no solo no tiene en

cuenta que al lado de la conciencia intelectual se despliega una serie de actividades de índole diversa, como la amorosa, sino que al someter al amor al dominio de la ciencia positiva y tratar de explicarlo mediante sus análisis racionales, lo que hace es eliminarlo.

5. 1. *La intelectualización del amor*

El amor helénico está construido sobre la base del paradigma metafísico de la sustancia, concebida como el núcleo permanente de las cosas que no aparece ni se ofrece a la mirada, pero se encuentra debajo de las cosas sustentándolas. Es una condición *a priori* y racionalmente necesaria, no solo para mantener la consistencia de las cosas sino también para poder decir algo sobre ellas. En este paradigma, el ser se considera anterior a la conciencia –por usar un término moderno. Es en esto en lo que consiste, básicamente, toda la metafísica antigua, sistematizada por Aristóteles en la *ousia* e introducida por santo Tomás en el cristianismo. Es esta concepción *fisicalista* de la realidad la que se convierte en la cultura medieval en actitud natural. Con la llegada de la Modernidad esta metafísica de la sustancia dejará paso a la metafísica de la subjetividad que, en resumidas cuentas, consiste en afirmar que la esencia del sujeto se encuentra en su intelecto, en su conocimiento. Mientras que el resto de actividades pasan a ser reductibles o derivadas.

Ya comentamos más arriba cómo a partir del agustinismo es fácil distinguir dos tendencias de difícil conciliación que conducen en la Modernidad a dos concepciones irreconciliables; por una parte, la de los grandes místicos, el erasmismo español y Pascal, que tienen en su base el *ordo amoris* del cristianismo y, por otra, a la doctrina neoplatónica de las verdades racionales que desemboca en Descartes y el ontologismo racionalista. Pues bien, en vías de la constitución de la mentalidad moderna, el amor sufrirá una serie de notables distorsiones respecto a lo anterior. Fundamentalmente hay que resumirlas en la escisión que se opera entre el logos y el amor y, por tanto, en la quiebra de la unidad del ser humano que quedará reducido a pura razón. Debido al influjo de la física matemática (la *nuova scienza*) se busca someter todo al análisis, el número y la medida. Todo lo que en el hombre no entre bajo los moldes de ese nuevo tipo de racionalidad será desechado como irracional, al considerarse frenesí, enfermedad o locura, tal y como ocurre con el amor.

Por otra parte, el ser deja de ser identificado con el Bien y la relatividad se convierte en el nuevo signo de los tiempos: he aquí donde se encuentra para Xirau la raíz de la crisis de la Modernidad. Su enfermedad radica en un relativismo de tipo subjetivista que viene de lejos en la filosofía, como sostiene Xirau al final de *Lo fugaz y lo eterno*: «Con lógica consecuencia, Schiller, el filósofo de Oxford, levanta la bandera “humanista” y repite y da nuevo vigor a la frase milenaria de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas”. Es el signo de los tiempos»⁹⁶⁸. Pues bien, tal es el problema, a juicio de Xirau, desde Descartes hasta Hegel. Pero vayamos por partes.

En los albores del Renacimiento, la heterogeneidad y pluralidad del mundo queda reducida a un mundo uniforme e idéntico, cuya explicación se encuentra en un concepto riguroso de Unidad que pasa a ser entendida como uniformidad e identidad, como clave de esta mentalidad hiperintelectualista. En tal sentido debe comprenderse la concepción del mundo que se encuentra detrás del paradigma de la física matemática en este momento. Si únicamente es posible medir lo homogéneo – «toda operación matemática exige la homogeneidad de los datos»–, lo real solamente pueda corresponderse con lo que es medible y mensurable. «La mensura –escribe Xirau– es el acto de la *mens*» y «solo el cálculo arroja claridad y distinción y por tanto, evidencia»⁹⁶⁹.

Así pues, dicha mentalidad se resume por tres exigencias en los tres órdenes de realidad, en el orden físico, en el ontológico y en el onto-teológico. En el orden físico, se excluye toda heterogeneidad; en el orden ontológico se juzga impensable la noción de una pluralidad de seres independientes; pasándose así de una concepción equívoca a otra *unívoca*. «Todo tiene el mismo valor y puesto que nada tiene valor propio, nada tiene, en el fondo, valor alguno».⁹⁷⁰ El resultado de este cambio es que «a un mundo en el cual todo era «interesante» sucede un mundo en el cual todo es «indiferente»».⁹⁷¹ Este cambio de cosmovisión filosófica tiene que ver fundamentalmente con una transformación en las ideas de orden onto-teológico llevado a cabo por las grandes metafísicas racionalistas de Leibniz y Spinoza en el siglo XVII. Con ellas toda la realidad se reduce, a juicio de Xirau a un panteísmo:

⁹⁶⁸ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 291.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁹⁷¹ Cf. *Ibid.*, pp. 163-165.

No es posible –nos dice Xirau– que Dios comparta la realidad con algo que le sea ajeno. No es posible afirmar nada fuera de Dios sin negar *eo ipso* a Dios. Así, o el mundo es perfecto y acabado y surge en perfección y por necesidad ineludible de la esencia de Dios, o es imperfecto, heterogéneo y limitado, en cuyo caso está fuera de Dios, limita a Dios y lo destruye. O Dios incluye el mundo como parte de su esencia plenaria o el mundo destruye a Dios⁹⁷².

Según estas metafísicas racionalistas, nada se explica ni se comprende sin referencia a la unidad racional como lo muestran las palabras de Leibniz: «el mundo es el cálculo de Dios. Dios es el matemático supremo. Tal como Dios lo calculó así es el mundo. El mundo no es obra del amor de Dios, sino cálculo de la mente divina».⁹⁷³ Se vuelve, como lo demanda la *scienza nuova* y su aparato físico-matemático al dios impasible aristotélico y a una razón que piensa las cosas *sub specie aeternitatis*.⁹⁷⁴

Se instaura así un amor *intellectualis Dei* que pretende disipar todo antropomorfismo y reducir todas las pasiones, emociones y sentimientos, a la evidencia clara y distinta del intelecto: «Es preciso reducir el sentimiento y la pasión a la claridad del intelecto, someter los movimientos del alma a una investigación racional, considerándolos como números, figuras y planos y deducir el universo entero según un orden matemático...»⁹⁷⁵ Como puede intuirse, esto supone un cambio muy notable con el paradigma anterior antiguo, tal y como pone de relieve Xirau:

Frente al organismo armónico que resulta de la unión coadyuvante del amor con el *logos*, se destaca la razón *intellectual* y plantea al mundo sus exigencias perentorias. El nuevo ideal científico cifra su afán en el logro de la pureza de una contemplación intelectual *exenta de* toda perturbación sentimental y activa⁹⁷⁶.

En definitiva, el amor viene a considerarse, como una pasión desvinculada de la razón, en tanto y en cuanto se opera la reducción de la razón únicamente al *logos* con quien, únicamente, hay que identificar el ejercicio del intelecto humano⁹⁷⁷. Si veíamos anteriormente que sin la previa posesión del amor no era posible el ejercicio del *logos*, el amor es anterior al *logos*, lo constituye y lo dirige, ahora el

⁹⁷² Ibid., p. 165.

⁹⁷³ Ibid., p. 171.

⁹⁷⁴ Ibid.

⁹⁷⁵ Ibid., p. 166.

⁹⁷⁶ Ibid., pp. 161-162. Los subrayados son míos.

⁹⁷⁷ Cf. Ibid., p. 169.

amor deviene reducido a la afirmación de la razón. Para el hombre –ser racional– afirmarse a sí mismo es afirmarse en el intelecto.⁹⁷⁸ Tras la conjunción disyuntiva spinoziana «*Deus sive Natura*» la vida pierde todo su sentido trascendente al haberse operado, según Xirau, la reducción de lo temporal a lo eterno⁹⁷⁹, eliminando así uno de los sentidos en los que se podía tomar, según la concepción platónica –y también la cristiana–, el amor como *la aspiración constante de lo fugaz a lo eterno*. Como se puede intuir, por último, todo esto tiene consecuencias antropológicas importantísimas: la libertad humana pasa a ser una ilusión⁹⁸⁰, y la autonomía viene a derivar, simplemente, en un tomar conciencia del determinismo universal –espiritual y material– que rige el mundo.

5. 2. *La disolución del amor*

Es con el naturalismo con el que asistimos a la completa disolución del amor, pese a los esfuerzos del romanticismo por evitarlo. Se pasa ahora de un amor puramente racional y frío, que se desprendía de la anterior etapa deísta, a la aniquilación del mismo mediante, el previo paso –o aniquilación– del deísmo, al naturalismo. Como dice Xirau este paso es consecuente, puesto que «de identificarlo todo en lo supremo a identificarlo todo en lo mínimo no va más que un paso. Si todo es, en el fondo, idéntico a sí mismo, basta cambiar el acento y la perspectiva y, sobre todo, la actitud emocional, para pasar del todo a la nada»⁹⁸¹.

Tras la crítica kantiana el monismo heredado de Spinoza transfiere a las fuerzas de la materia todo el valor que los metafísicos del siglo XVII –dígase Leibniz– asignaban a Dios⁹⁸²: «Borrado del mundo el resplandor divino, pasamos derechamente del panteísmo al naturalismo»⁹⁸³. Y añade Xirau: «No nos queda otra cosa que la ciencia positiva y la filosofía que sea posible fundar en ella», de ahí que la ciencia –la matemática, la física, la química y la biología–, fiel a su método de reducción de lo complejo a lo simple, de lo superior a lo inferior, trate de explicar el amor según estos esquemas del análisis natural. Por tanto, el amor en toda la riqueza y

⁹⁷⁸ Ibid., p. 170.

⁹⁷⁹ Cf. Ibid., p. 164.

⁹⁸⁰ Cf. Ibid., p. 168.

⁹⁸¹ Ibid., p. 171.

⁹⁸² Cf. Ibid., pp. 172-173.

⁹⁸³ Ibid. p. 172.

pluralidad de sus formas, sagradas o profanas, pasa a ser explicado «mediante los métodos de la ciencia natural»⁹⁸⁴.

Reducir la la vida humana en general –que por pertenecer al reino de la libertad y lo in-objetivable trasciende el reino de toda determinación causal– a una explicación física, biológica o incluso psicológica, según los principios metodológicos con los que se trata de estudiar la vida del resto de seres vivos es una reducción mayúscula:

Desde este momento el amor, como todos los fenómenos de la naturaleza, deberá ser únicamente considerado desde el punto de vista de la ciencia positiva (...). Así, cuando la ciencia positiva ha tratado de someter a su dominio y explicar el fenómeno del amor, ha ocurrido algo que era realmente de prever. Al aplicar el escalpelo del análisis racional al amor platónico, al amor cristiano o al amor romántico que resulta de su interpretación moderna, su realidad fundamental, nervio del cosmos, se ha desvanecido.⁹⁸⁵

Por eso, el amor –realidad espiritual por excelencia– pasó de ser concebido como una pasión irracional a quedar confinado en la esfera de los apetitos, impulsos, tendencias e instintos, etc., o como parte de una serie de mecanismos fisiológicos resultado de pulsiones hormonales y funciones naturales predeterminadas. Por lo cual, el amor y todas las ilusiones que el amor alienta devinieron en mera ilusión⁹⁸⁶, como el simple resultado o producto de fuerzas irracionales e inconscientes.

De modo que el positivismo científicista consuma la desnaturalización de la «realidad» y de la «experiencia», realizando justo lo contrario de la objetividad que pretendía. Puesto que suplanta la realidad vivida y originaria, la totalidad de lo real a una forma «hipotética». Esto significa que, al tratar de aplicar sus métodos a la concepción total del mundo y de la vida, opera una reducción que, si bien estaría perfectamente justificada dentro de los límites de la ciencia, aplicada a la totalidad del mundo supone un abuso, porque en lugar de explicarlo lo que hace es suprimirlo.⁹⁸⁷ La culminación de este proceso, pues, se alcanza con la corriente positivista, por la que, a juicio de Xirau, se termina, además, por asumir plenamente en la filosofía los enfoques y planteamientos metodológicos propios de las ciencias positivas.

⁹⁸⁴ Ibid., p. 174.

⁹⁸⁵ Ibid.

⁹⁸⁶ Cf. Ibid., p. 175.

⁹⁸⁷ Ibid., p. 189.

Hasta aquí, el análisis que realiza Joaquín Xirau⁹⁸⁸ del panorama ideológico sobre las más importantes concepciones del amor que se han dado a lo largo de la historia del pensamiento occidental y del que se puede inferir, por encima de todo, dos conclusiones. En la Antigüedad y en la Edad Media, cualesquiera que sean sus profundas divergencias, se supo incorporar, al lado de la dimensión ontológica de la realidad, la axiológica. Esto es, una ontología donde el bien es la perfección del ser y donde el mal es el no-ser. Aunque la realidad es concebida como heterogénea, cada ser tiene su propio lugar, naturaleza y propósito, dentro del orden del amor y armonía que coincide o no con el *Logos*. El mundo moderno, por el contrario, llevó a su culmen, mediante el paso previo de la segregación del *logos* del amor, la disolución y la eliminación del Amor.

Efectivamente, si la vida integral del hombre –como leemos en el prefacio de *Amor y mundo*– se desarrolla y tiene lugar en una atmosfera de amor, reprimir o anular el amor, significa eliminar la historia de nuestra vida. Si el amor para Xirau es la realidad espiritual por excelencia que se encuentra inseparable e inherentemente unida a la vida y con el fondo de lo real, al separar el *logos* del amor y, posteriormente diluir a este último hasta su aniquilación, en el fondo, lo que significa es separar la razón de la vida y, en definitiva, diluir la misma vida del hombre. No otra cosa es para Xirau el nihilismo: la negación del mundo, su olvido o disolución. A esta disolución le es correlativa otra disolución, la del hombre que habita en él. Puesto que, si el sujeto humano es un sujeto intencional –para quien todo es referencia e intención– y el nihilismo es la negación de su mundo ¿cuál es, pues, el destino del hombre? De ahí que, «salvar» al hombre moderno por la vía del amor no signifique, en este sentido, sino salvarlo del nihilismo, «lleve este por membrete voluntad de poder, naturalismo o materialismo»⁹⁸⁹.

Es ahora el momento de introducir el propio punto de vista de Joaquín Xirau y su toma de posición ante la cuestión del amor, pero tras el resultado de su análisis, antes, se impone, como paso previo y necesario, tratar de dilucidar y determinar qué camino tomar, lo cual se refleja bien en su siguiente dilema:

⁹⁸⁸ En los límites de este trabajo no es posible reflejar al detalle la riqueza y minuciosidad de los análisis del propio Joaquín Xirau. Cualquier síntesis siempre es reductiva, por lo que la falta de exhaustividad es responsabilidad exclusiva del autor del presente trabajo, nunca de la persona del filósofo catalán.

⁹⁸⁹ R. Xirau, «Los filósofos españoles transterrados», en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, México, 1985, p. 301.

¿Declararemos sin más, de acuerdo con los resultados de la ciencia positiva, que todo lo que ha ilusionado a la humanidad a través de los siglos y la ha llevado a la constitución de todo aquello que hace la vida digna de ser vivida –amor personal, arte, ciencia, moral, derecho, religión– no es sino una fosforescencia insignificante alumbrada en la superficie de nuestro ser? ¿Renunciaremos a los «encantos» de la vida en aras del saber científico? [...]. La razón, «la gris y fría razón», descompone y tritura la vida. Sin embargo, la razón, aunque fría y gris, es la razón, y no es posible que un ser racional renuncie a ella.⁹⁹⁰

Lo que aquí se pone de relieve son los dos enfoques reduccionistas que para Xirau tendrán que ser desechados y que Ortega y Gasset ya había anticipado con lucidez: «Ni absolutismo racionalista –que salva la razón y nulifica la vida–, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón»⁹⁹¹. Luego, para Joaquín Xirau no se trata de elegir entre ciencia (razón) y vida; el error cometido, de una parte, por el naturalismo científicista y de otra, por el irracionalismo, no viene, respectivamente, ni de la ciencia misma, ni de la razón misma, sino más bien de una interpretación inexacta de sus resultados y, sobre todo, del intento del científicismo naturalista de suprimir toda metafísica poniéndose ella en su lugar –lo que da lugar a una pseudo-ciencia. Ahora bien, respecto a la razón, tampoco se trata de tomar el camino de Unamuno, uno no puede negar la razón (la ciencia) por fría o gris que sea, en el fondo, sigue siendo la razón. Lo que hay que hacer, a juicio de Xirau, es poner a la razón en su lugar y hacerle dar la plenitud de su rendimiento.

De ahí que, si como dice Ortega, el racionalismo en sentido hegeliano «hace del pensamiento sustancia última de toda realidad»⁹⁹², Xirau hará lo mismo pero del amor. Al respecto, escribe Joaquín Xirau: «No se trata de negar la razón sino de reincorporarla a su ser integral curándola de una amputación arbitraria y caprichosa. La razón no se confunde con el intelecto. Comprende todas las esferas de la vida espiritual.»⁹⁹³ Por eso es preciso, de acuerdo a la gran tradición helénica y cristiana, restablecer la íntima conexión entre el *logos* y el amor, pues solo así se recuperará al mismo tiempo la íntima conexión entre el valor y el ser.

⁹⁹⁰ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 177.

⁹⁹¹ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 97.

⁹⁹² J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Editorial Cátedra, Madrid, 2012, p. 153.

⁹⁹³ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 78.

6. Conclusión

El hombre es capaz de percibir la realidad en su doble vertiente del *ser* y del *valor*, bajo el arco de la conciencia amorosa que integra ambas dimensiones – ontológica y axiológica–, en una única realidad total e irreductible. La percepción del *valor* de las cosas y de las personas, en cuanto tienen un valor, solo es posible que se *dé* en un ámbito de amor, y esto es en el hombre la conciencia amorosa. Este contenido del amor es el valor exento de toda especificación, su ámbito abierto e indeterminado que incluye, virtual y dialécticamente, todos los contenidos concretos posibles. Aunque las cosas sean más complejas, puede decirse que, del mismo modo que en el acto o percepción intelectual se halla comprendido implícitamente el ser, la percepción amorosa lleva implícito el valor.

En consecuencia, la conciencia amorosa no es un estado más de la conciencia, sino el ámbito en el cual, y por el cual, los valores se dan, o si se prefiere, la condición de posibilidad de los valores en general. En un sentido paralelo y análogo a aquel según el cual la conciencia trascendental de Kant y su sistema de categorías pasan a ser la condición *a priori* de la posibilidad del mundo físico. Así, el puro amor no es un valor sino la pura aspiración del ser al valor, y cuya síntesis o transición –del no ser al ser y del no valor al valor– es posible bajo el arco de la conciencia amorosa.

Esto significa que la realidad, dentro de cada situación, no es más que una, sin embargo, las posibilidades como «potenciales» realidades son muchas. De ahí que, en primer lugar, la realidad para Joaquín Xirau nunca esté cerrada ni inconclusa, el ámbito de lo posible se abre infinitamente; en segundo lugar, el que una realidad pase de ser posible a real dependerá de que el acto humano se ajuste en cada situación a la realización del mayor valor posible por el que el hombre conduce su vida.

CAPÍTULO IV. *La conciencia amorosa*

En este capítulo central de nuestro trabajo, por ser en el que más propiamente nos ocupamos de estudiar la categoría nuclear de la filosofía de Joaquín

Xirau, la *conciencia amorosa*, hemos querido, especialmente, dejar hablar a nuestro autor e ir comentando a la luz de sus hondos y sugerentes análisis lo que nos parecía más significativo y relevante para realizar una composición filosófica de lo que, sin duda, es su aportación más original. No obstante, su fenomenología de la conciencia amorosa no se reduce a este capítulo, son necesarios los anteriores –y también los posteriores– para poder entender lo que en otro tono y lenguaje aquí se nos dice. En el primer apartado nos hemos querido hacer eco, precisamente, de lo ya estudiado en los capítulos precedentes, para partir de la afirmación fundamental con la que concluíamos el capítulo anterior: la conciencia amorosa posibilita una vida con sentido al posibilitar la aprehensión de la plenitud vital.

A partir de esta afirmación nuclear comenzamos a llevar a cabo el estudio de lo que es propiamente la conciencia amorosa con sus tres funciones, a saber, la función reveladora, la selectiva o canalizadora y la función de aspiración. Continuamos con otra aserción nuclear de la que después tendremos que sacar las consecuencias y que aquí nos limitamos a enunciar: El amor es una *conquista*. Lo cual viene a poner en evidencia lo que ya sabíamos, el carácter relativo de nuestro conocimiento, pero no relativista. Sobre esta base se realiza a continuación un análisis sobre la determinación formal y las notas características que definen el perfil del amor. Pasando así posteriormente a poner en consideración las consecuencias que tiene para la ética y la educación la aplicación del análisis xirauriano del amor. De acuerdo con ello no hay que desestimar, a su vez, la particular perspicacia que esta nueva forma de concebir la ética y la educación puede alumbrar para comprender mejor la realidad del amor. Pasemos, pues, a estudiarlo.

1. La conciencia amorosa y la aprehensión de la plenitud vital

Si prestamos atención por un momento al primer y segundo paradigma al que ya nos referimos en el primer capítulo de esta segunda parte de nuestro trabajo, recordaremos que si en aquél –premoderno– la preocupación fundamental era básicamente ontológica, en éste –paradigma «mentalista» de la modernidad por utilizar la expresión de Habermas– cobra primacía la cuestión referente al conocimiento, en donde la conciencia –entendida sobre todo en su sentido epistemológico– proporciona el

punto de partida y el guía por excelencia.⁹⁹⁴ Pues bien, Xirau va a intentar armonizar en la unidad de la conciencia amorosa, la conciencia epistemológica y la conciencia moral con la pretensión de aprehender la realidad en su sentido plenario, fraguando así su pretensión por hacer converger la preocupación ontológica premoderna, con la más epistemológica de la modernidad, así como lo mejor de la filosofía vitalista.

Para Joaquín Xirau el mundo se revela –o se debería revelar– en una experiencia plenaria consistente en la integración en la conciencia amorosa de las tres dimensiones en que los objetos de la conciencia –sensaciones, ideas y valores– se nos dan en una sola y única experiencia vital que hace justicia con el doble carácter de lo real: lo ontológico y lo axiológico sin posibilidad de reducción o subordinación del uno al otro. A poner de manifiesto el proceso de desarrollo por el cual el hombre dejó de tener experiencia plenaria del mundo, hemos dedicado el capítulo anterior: la escisión, por una parte, del ser y el valor y la del amor de la razón, por otra. Estas dos reducciones consumaban la disolución de la realidad. Esta se transformaba en una irreconocible traducción de lo que viene siendo el mundo real de la vida y, por ende, el hombre moderno corrió el riesgo de carecer de una experiencia plenaria de sentido en el mundo.

Pero este desvelamiento del mundo como posibilidad de una experiencia plenaria no se produce de una vez para siempre en toda su magnitud, ocurre más bien lo contrario: los seres van llegando a ser lo que son en su total plenitud a través de la historia. Esta experiencia plenaria es dinámica y en constante evolución, posibilitando así una concepción histórica de la vida del espíritu. Para Joaquín Xirau aquí se hallaría el vestigio del carácter histórico del ser y, por consiguiente, de nuestros medios de conocimiento. El hecho evidente de que las cosas cambien no excluye, para nuestro autor, la posibilidad de aprehenderlas en su «configuración eterna». El error del relativismo y sus derivados se explicaría porque, según Xirau:

El relativismo resulta, precisamente, de la suposición arbitraria de un ser estable y rígido. Si el ser fuera siempre idéntico a sí mismo y el conocimiento cambiara, es evidente que el conocimiento carecería de validez universal. La realidad nos muestra todo lo contrario. Cambian las cosas y el conocimiento. Éste se adapta a las sucesivas mutaciones de aquéllas. Unos y otras evolucionan y ofrecen a través de los cambios

⁹⁹⁴ Cf. Carlos Gómez, «Una reivindicación de la conciencia...» en o.cit., p. 169.

elementos que definen y encuadran su fisonomía personal. Todo momento de la historia y de la vida participa en la eternidad.⁹⁹⁵

El relativismo subjetivista concebía al mundo y a la conciencia como realidades estáticas y, por tanto, al encontrarse con un mundo no correlativo con sus suposiciones ilusorias, se pone manos a la obra a construirlo arbitrariamente a imagen y semejanza de sus respectivos intereses y conciencias, siempre en dependencia del contexto y el momento cultural histórico, que justificaría esa ingente pluralidad de verdades. De esta forma, además, se olvida que la percepción subjetiva del mundo - ciertamente, solo a través y mediante la subjetividad es posible penetrar en la realidad, conocerla y estar en ella- no es un absoluto, sino una experiencia dinámica y en constante evolución. Lo cual no quiere decir -escribe Xirau- «que el mundo se halle sujeto a las mudanzas de nuestro arbitrio ni mucho menos a las eventuales modificaciones de nuestra con-situación natural»⁹⁹⁶. Sino más bien sería razonable pensar que somos hombres y no dioses y que nuestro conocimiento siempre es y será limitado, parcial y en perspectiva dialéctica. En esta misma línea son pertinentes las palabras de Caffarena al respecto:

El ser humano, real, conoce lo real; pero lo conoce al modo humano, intervenido por las estructuras cognitivas humanas. Son concebibles otras diversas, que conocerían lo real de otra manera. En el límite, solo un Conocer Absoluto (si es que existe) conocería lo real en plenitud. Para los humanos (y para otros seres con estructuras cognitivas finitas) conocer será siempre interpretar.⁹⁹⁷

Y añade Caffarena: «Entiendo que éste fue el mensaje básico del pensamiento “criticista” de Immanuel Kant». Por lo que, en consecuencia, tendremos que reconocer aquella parte intransitable y recóndita de la realidad como un «Misterio». Porque -escribe Xirau- «nuestra luz es solo un resplandor fugitivo a la luz increada».⁹⁹⁸

Admitiendo, no obstante, que la conciencia amorosa capta de manera inmediata las dos dimensiones de lo real -ontológica (ser) y axiológica (valor)- tenemos qué preguntarnos en qué sentido o a qué procedimientos atiende para dicha

⁹⁹⁵ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 305.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 298.

⁹⁹⁷ J. Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, o.cit., p. 174.

⁹⁹⁸ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 299.

captación. Al respecto habrá que responder que según tres funciones: función «reveladora», función vital o «selectiva canalizadora» y función de «aspiración».

1. 1. Las funciones de la conciencia amorosa

El mundo ontológico solo posee un *telos*, un sentido, en tanto que se impregna de las esencias del mundo axiológico o de los valores. Solo cuando captamos esa realidad ideal de los valores que informan a las cosas y a los seres, éstas adquieren verdadera realidad, dicho de otra forma, la realidad es solo realidad –para nuestro autor– cuando cobra sentido axiológico; si no, es una abstracción, una reducción, un empobrecimiento de la riqueza heterogénea y múltiple del mundo.

Malinterpretaríamos a Joaquín Xirau si pensáramos que el amor se nos revela como un valor más o como un epifenómeno de la experiencia sensible, el amor es para nuestro autor la fuente misma que impulsa al hombre a realizar la síntesis entre razón e intuición, entre objetividad y subjetividad, en definitiva, la fuente que impulsa al hombre a captar el mundo en toda su plenitud ontológica y axiológica.

Ciertamente, el fundamento de todo valor no es otro que la conciencia amorosa que se abre al mundo y, por consiguiente, no es un estado más de la conciencia, sino la base misma de las potencialidades humanas, el estado de apertura al mundo que es necesario para la actividad del espíritu. Así, la conciencia amorosa posibilita que la totalidad de la conciencia y de la vida, el horizonte humano adquiera una orientación única, al ser iluminadas con la intencionalidad del amor:

La energía vital descubre, mediante la entrega amorosa, el sentido, la importancia y el valor de las personas y las cosas y los incorpora a la intimidad. El mundo entero se integra en la vida personal.⁹⁹⁹

Y en este sentido, todo valor es un valor vital y la experiencia vital: la presencia ante cada hombre de la realidad. De ahí que para Joaquín Xirau solo sean merecedores de tal nombre aquellos valores que inspiran un «sentido para la vida, la enardecen y son aptos para enardecerla y exigir su sumisión y su entrega». Todo lo demás –asevera Xirau– es «tópico vano, ley sin espíritu o filisteísmo vacuo». Por ello, escribe Xirau:

⁹⁹⁹ Ibid., p. 304.

Incorporados (los valores) a la experiencia y al mundo, puestos al servicio de la vitalidad, convierten a ésta, que abandonada a sí misma no sería más que una “fuerza natural”, una energía indiferente y ciega, en una espiritualidad impregnada de valor.¹⁰⁰⁰

Función reveladora. «Solo ante el amor –nos dice Xirau- se revelan los valores objetivos y personales en toda su plenitud.»¹⁰⁰¹ Por lo que las dos preguntas que se imponen son ¿por qué? y ¿cómo? Para contestar la primera debemos antes aclarar que Joaquín Xirau fundamenta la afirmación precedente en otra: El amor y el odio son los actos más elementales y primitivos de la condición humana. De tal forma que, todos los demás actos –intelectuales o de otra naturaleza– se hallan subordinados a ellos porque –escribe Xirau: «no se dirigen a las “cosas” en cuanto tales ni tienen por sí mismos carácter alguno constitutivo»¹⁰⁰² sino que se orientan hacia los valores y, de esta manera, los iluminan y los revelan, abriendo así el camino para su conocimiento ulterior.

Este conocimiento se debe, a su vez, a la actividad vital del hombre que realiza una *acción selectiva canalizadora*, la cual orienta la perspectiva del mundo y le otorga un sentido y una dimensión de profundidad. Gracias a ella el mundo es un mundo y posee una importancia y un valor. Percibimos, atendemos, amamos y nos consagramos a aquello que en una u otra forma «necesitamos». Si en manera alguna nos hiciera falta, evidentemente no lo estimaríamos ni acaso lo veríamos. Si no nos interesara nada probablemente no veríamos nada. De ahí que Xirau repruebe la actitud indiferente o frívola, tan recurrente, por cierto, en nuestro tiempo, como una actitud pobre, refiriéndose a ella como «la pobreza sorprendente de un alma vulgar. Ve poco o nada porque no le interesa ni estima propiamente nada». En otros términos: los contenidos sensoriales, conceptuales o valiosos, son seleccionados y escogidos por la compleja retícula de nuestra actividad vital. La función de la vitalidad –a la que no podemos, naturalmente, separar de la del espíritu- se asemeja –nos dice Xirau:

a la de la persiana o a la del cedazo. Así como la persiana filtra los cálidos rayos de sol estival y el cedazo los granos dorados, escoge la conciencia sus objetos y los incorpora a la dinámica de la personalidad. No interviene en su calidad ni en su naturaleza íntima.¹⁰⁰³

¹⁰⁰⁰ Ibid. Reconocemos aquí la influencia de Max Scheler en su concepción de historia.

¹⁰⁰¹ Ibid., p. 297.

¹⁰⁰² Ibid., p. 301.

¹⁰⁰³ Ibid., p. 298.

Para contestar la segunda y entender este proceso debemos atender a un paso previo que tiene que ver con la concepción que Xirau tiene del cosmos en su totalidad. El cosmos, para nuestro autor, se halla constituido por dos principios supremos: el «espíritu» y la «vida» radicalmente distintos y sustancialmente comunicables. «La vida –en palabras de Xirau- es un todo, una fuerza universal e impersonal creadora y dominadora. El espíritu es individual y carece del vigor impetuoso y creador de la vida».¹⁰⁰⁴ La vida como energía propulsora y ciega o como organización de funciones sin sentido, no tiene importancia alguna por sí misma o posee un valor subalterno, el valor de un medio para la consecución de un fin. Solo llega a la plenitud y adquiere un valor supremo si se pone al servicio de algo que la ilumine y la ilusione. En este sentido, siguiendo a Xirau podemos decir que la dinamita o la energía cósmica por sí mismas no son buenas ni malas, igualmente, pues, la vitalidad primaria no es en sí misma ni buena ni mala. Todo su valor depende del sentido que la oriente. Esta es la función del espíritu. Aunque el espíritu es superior en valor, no obstante, es inferior en fuerza a la vida.¹⁰⁰⁵ El amor según esto es –en palabras de Xirau: «un movimiento espiritual gracias al cual todo objeto real y concreto llega a la realización plenaria del valor ideal inherente a su naturaleza»¹⁰⁰⁶.

Esto quiere decir dos cosas: la primera es que carece de valor y de sentido tomar la «fuerza vital» como el todo de la realidad, siendo únicamente un fragmento particular de ésta, más aún, este reduccionismo se convierte en peligroso cuando se pretende alzar –como hace el vitalismo- como el valor supremo, no solo se convierte en una mera abstracción, sino que falsifica el sentido de la vida cuando definida así se entiende como que la vida lo es todo. Las consecuencias –y hoy más que nunca vivimos instalados en este reduccionismo- son devastadoras por la trivialidad y frivolidad a la que conducen la existencia. Pero también es un reduccionismo peligroso a la inversa: pues la abstracción de la vida vendría por el lado opuesto, cayendo así en una existencia desencarnada como consecuencia de una afirmación racionalista espectral que conllevaría vivir en una irrealidad fantasmal.¹⁰⁰⁷

La segunda cosa es que, si toda persona y toda cosa es una esencia eterna parcialmente realizada -incompleta, en el sentido de que aun habiendo y

¹⁰⁰⁴ Id., *O.C.*, III/2, p. 43.

¹⁰⁰⁵ El hombre concreto es, en este sentido, el centro de la confluencia del espíritu y la vida. Una creación de la vida que el espíritu individualiza y le otorga personalidad.

¹⁰⁰⁶ J.Xirau, *O.C.*, III/2, p. 44. Es evidente la influencia de Ortega que en sus *Meditaciones del Quijote* describe tal cual al amor.

¹⁰⁰⁷ Cf. J. Xirau, *O.C.*, I, p. 299.

siguiendo incorporando a su realidad algunos de los valores sensibles, vitales, espirituales, sagrados que es capaz de llevar a cabo-, querrá decir que muchos de los valores contenidos en su esencia aspiran a alcanzar su plena realización. Y es, por tanto, el amor, a partir de los valores ya desarrollados y siguiendo la jerarquía, cómo desde los inferiores, ilumina, revela y suscita los valores superiores implícitos en la persona o cosa amada. No hay para el amor, según nuestro autor, diferencia entre lo que alguien o algo es (lo que de hecho es) de lo que debería ser (la esencia), sino que en la misma presencia de lo que de hecho es se le revela la esencia de lo que podría y debería ser.¹⁰⁰⁸ Esta *función de «aspiración»* hacia la elevación de los valores, esta estimación anticipada de los valores todavía no realizados –afirma Xirau- es lo característico y peculiar del amor».¹⁰⁰⁹

Dando un paso más en el análisis de la función de la conciencia amorosa, hay que decir ahora que, para nuestro autor, el amor, como tal, nunca ordena ni manda que se modifique o se transforme su objeto. Lo ama simplemente como es. Y es, precisamente, en el hecho de amar las cosas tal como son donde reside la eficacia de su fuerza creadora. Al pedir al amado –nos dice Joaquín Xirau- que «sea lo que es» suscita en él el anhelo de materializar los valores más altos:

Al decirle «sé lo que eres» tiende el amado a «llegar a ser» lo que es, incorpora a su realidad viviente los valores eternos implícitos en su esencia. Así el amor, sin proponerse ni querer nada promueve, en el curso de su movimiento, el anhelo de las más altas realizaciones.¹⁰¹⁰

Se infiere, además, de este párrafo que no puede haber valor más alto para Joaquín Xirau, siguiendo su razonamiento fundamentado en el imperativo pindárico, a saber: «llega a ser el que eres» -y aceptando que la persona no es una mera suma de cualidades ni de valores que encarna-, que *el valor de la persona por sí misma*. Este valor es ante todo y por encima de todo, la individualidad y singularidad única de una persona. Por lo que ahora entendemos, en su plenitud significativa, el que no solo sea este valor el objeto del amor más alto y más puro, sino el único amor que puede adquirir un carácter absoluto: el amor moral y espiritual. En este sentido Joaquín Xirau -

¹⁰⁰⁸ Cf. Id., *O.C.*, III/2, p. 45.

¹⁰⁰⁹ Ibid.

¹⁰¹⁰ Ibid.

aceptando la inversión que Scheler hace del dilema de Sócrates- afirma que no es posible hablar de un amor al bien puesto que el amor es, por sí mismo, el bien:

Sócrates, en el Banquete, afirma que el amor es un demonio, un intermediario; que no es plenamente bueno, ni bello, ni sabio, porque si lo fuera no amaría ni aspiraría ya al bien, ni a la belleza ni a la verdad. Scheler acepta el dilema pero invierte los términos de la solución y afirma, de acuerdo con San Agustín, que el amor es el bien mismo y no tiene, por tanto, sentido hablar del amor al bien. El amor no estima el bien. Simplemente lo realiza amando.¹⁰¹¹

Para finalizar este punto nos asalta la pregunta que el mismo Joaquín Xirau no puede dejar de realizarse al comprobar la existencia de personas malas en el mundo. ¿Cómo explicar tal evidencia a la luz de todo lo antedicho? Joaquín Xirau es muy explícito: *por la ausencia del amor recíproco*. Esta afirmación puede resultar no solo paradójica sino escandalosa, porque encontrar la raíz de la culpa de la maldad de una persona no en su propia conducta sino en la de los demás, como mínimo es atrevida cuando no irresponsable. Sin embargo, nada más lejos de la realidad, es una afirmación que es coherente con su talante personal y su entramado filosófico de carácter cristiano. Nuestro autor justifica tal afirmación diciendo que «solo es malo el hombre que no ama y solo deja de amar quien no es o no ha sido objeto de amor». Escuchemos el razonamiento de Joaquín Xirau con sus propias palabras:

Afirma el fariseo que ama el bien. Solo en el amor se halla el bien. Intentar hacer “buena” a una persona es un deseo vano e inútil. Es la bondad un valor esencialmente íntimo de la persona que escapa a toda influencia externa. Hacemos buena a una persona por el solo hecho de amarla, sin proponérselo ni intentarlo. Si lo amamos solo “para hacerlo bueno”, ni lo estimamos, en verdad ni conseguiremos nuestro propósito.¹⁰¹²

¹⁰¹¹ Ibid.

¹⁰¹² Ibid., p. 46. Se encontraría aquí la problemática a la que aludíamos al principio de este capítulo. Profundizaremos en este aspecto en el apartado dedicado a la ética y, sobre todo, en el de la educación. Solo decir que su forma de razonar no esconde su convicción firme por una educación basada en el imperativo cordial de ser fiel a la realidad que conlleva un horizonte humano de autenticidad.

Es fácil comprender que lo que hay en el trasfondo del razonamiento de Xirau tiene que ver con un llamado a que cada cual se haga responsable de la conducta moral de todos, y todos y cada uno de la conducta moral de cada cual.¹⁰¹³

2. El amor, elemento esencial de nuestro vivir

¿Qué es el amor, qué entendemos por conciencia amorosa en el curso espontáneo de la vida humana? ¿Cuál es su sentido y su función en la orientación de la vida misma y en su relación con el mundo que nos circunda? Con estos dos interrogantes comienza Joaquín Xirau su capítulo V de *Amor y mundo*, el dedicado a la conciencia amorosa. Lo primero que nos dice es que el amor no es algo originario y natural en el hombre, es decir, no es algo debido al hombre, más bien es una *conquista*¹⁰¹⁴. Por ello, nuestro filósofo, buscará entre distintas tradiciones, concretamente la griega y la cristiana, para ver los descubrimientos que en ellas se han hecho sobre el sentido del amor.

Este análisis del amor lo llevará a cabo en dos etapas sucesivas: la primera, realizando una determinación formal, para acotar semánticamente a qué nos estamos refiriendo. En la segunda, realizará una descripción de las notas distintivas que permiten fijar el contenido del fenómeno del amor y así definir su perfil. Aunque el análisis se haga en dos etapas distintas, estas no pueden desligarse la una de la otra, porque cada uno de los elementos hace referencia a los demás. Este análisis de la conciencia amorosa tendrá consecuencias a la hora de concebir la ética y la educación y, a su vez, esta nueva forma de concebirlas nos dará luz para comprender mejor la realidad del amor. Pues bien, a desarrollar estos párrafos dedicaremos el último tramo de nuestro trabajo.

2. 1. Determinación formal de la conciencia amorosa

Aunque nada de lo que acontece al hombre es ajeno a los procesos psico-fisiológicos, Xirau no se refiere al amor como un proceso psico-fisiológico, sino

¹⁰¹³ Volveremos a ello al final de nuestro trabajo, en el apartado dedicado al debate entre el amor y el deber.

¹⁰¹⁴ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 137.

como «actitud radical de la conciencia y la vida». Xirau deja clara la diferencia entre que en cualquier acto de amor intervengan con mayor o menor intensidad dichos procesos psico-fisiológicos y, otra muy distinta, que el amor consista en ellos. «No es el amor, en sentido estricto, un contenido de la conciencia, sino una forma peculiar y permanente del espíritu, una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos y los contenidos y les presta una orientación y un sentido»¹⁰¹⁵. Por la conciencia y en la conciencia se despliega ante mí el mundo. Y este mundo aparece ordenado y jerarquizado desde un punto de vista del sujeto. Y según la actitud que adopta el sujeto ante esa realidad -explica Xirau- se originan formas o tipos estructurales específicos de la conciencia y de la vida. «No es lo mismo una vida orientada en el trabajo o en el juego, grave o frívola, atenta o desatenta, interesada o desinteresada...»¹⁰¹⁶

Entre esas actitudes que un sujeto puede adoptar, para Xirau no hay duda que la más decisiva es la que se mueve entre el amor y el rencor. De ahí que cambie radicalmente la estructura de una persona según se halle determinada por la conciencia amorosa o por la conciencia rencorosa. La actitud amorosa es una actitud de entrega, el sujeto que ama algo se entrega al objeto amado. Y, por ello, cuando hablamos de amor debemos entender amor como actitud radical de la vida, de la conciencia.

2. 2. *Las notas características del amor o de la conciencia amorosa*

Joaquín Xirau señala al menos cuatro características, consciente de que su descripción puede ser ampliada ya que el pensamiento no debe ser dogmático y siempre debe perseguir la plenitud aunque jamás sea alcanzada. Las tres primeras se derivan de las tres grandes concepciones fundamentales del amor: La abundancia de la vida espiritual es esencial a la tradición cristiana. La ordenación jerárquica del mundo de los valores es propia del amor helénico. La ilusión amorosa –sigue Xirau- aparece en todas las formas de lo que se ha llamado amor romántico. Contrarias, en apariencia, no sólo han aparecido como compatibles, sino como complementarias, de tal manera que cada una de ellas deriva y necesita de las demás y forman juntas las piezas esenciales de una sola definición.

¹⁰¹⁵ Ibid., pp. 197-198.

¹⁰¹⁶ Ibid., p. 198.

La cuarta característica –fusión y reciprocidad- es también un factor clásico en todas las formas del amor profano y místico. Ésta es la consecuencia necesaria –afirma Xirau- de la confluencia de los otras tres.¹⁰¹⁷ A analizarlas nos ocuparemos a continuación.

Abundancia de la vida interior. Con el cristianismo penetra en el ámbito de la cultura europea una dimensión de la realidad antes ausente. Frente a la objetividad de las cosas, se revela y se afirma la fuerza creadora del espíritu, la realidad viva y palpitante de la vida interior. «El recinto profundo y misterioso de mi intimidad.»¹⁰¹⁸ Efectivamente, «según sea la calidad y el grado de plenitud de la “vida interior” así cambia la actitud del sujeto ante las personas y las cosas. Nada tiene de sorprendente que el cristianismo que descubrió este reino –el de la interioridad- haya sido el instaurador de una moral arraigada en el amor».

Si recordamos, el mundo para los griegos era un mundo de «cosas» exteriores en donde toda perfección venía de fuera, de los ideales a que aspiramos. Así, Xirau contrapone al espíritu griego el espíritu cristiano:

Frente a la universalidad objetiva de las ideas, el espíritu es individual y personal. El camino de la perfección no se halla ya en una ascensión dialéctica hacia una universalidad cada vez más alta, sino en la plenitud y el recogimiento interior.¹⁰¹⁹

Si en la racionalidad griega, la *areté*, la virtud suprema, se adquiere solo por la consagración a un ideal de perfección que se halla más allá de la vida humana; en la racionalidad cristiana la virtud no se halla en el limitarse, sino en el enriquecerse. No se enaltece la vida por su consagración a los valores impersonales, sino por la entrega incondicional a las personas. No hay más hombre que el hombre individual. La persona es la jerarquía suprema.¹⁰²⁰ Se produce así un antagonismo entre las dos cosmovisiones griega y cristiana:

Frente al cosmos se constituye un microcosmos, y en éste se refleja y resuena –afirma Xirau- la totalidad de lo real y lo posible. Todo se baña y anega en las aguas de la vida espiritual. Mediante ello el mundo se nos hace interior y se convierte en experiencia

¹⁰¹⁷ Ibid., p. 210.

¹⁰¹⁸ Ibid., p. 150.

¹⁰¹⁹ Ibid., p. 151.

¹⁰²⁰ Cf. Ibid.

íntima, inefable e intransferible. Nadie es capaz de experimentar lo que yo experimento ni de sentir lo que yo siento. Fuera de mi intimidad, la realidad del mundo se reduce a mera percepción “exterior” impersonal, abstracta y mostrenca, y las cosas a meras “cosas” insignificantes e indiferentes. Por la experiencia espiritual el mundo se hace mío, lo siento como cosa mía, íntimamente vinculada a mi personalidad y a mi destino.¹⁰²¹

Según esto a mayor intimidad mayor capacidad de expansión. A menor intimidad mayor cerrazón. Por tanto, se comprende así la necesidad de la abundancia y el vigor espiritual para el ejercicio de la vida amorosa. El amor presupone plenitud.¹⁰²²

Revelación del valor y el sentido de las cosas. Para los griegos la belleza pura, en su realidad impersonal e inmóvil, es el último término de todo afán. El movimiento, en todas las formas, es producto de la atracción erótica: lo más bajo aspira a lo más alto y es movido hacia ello por la fuerza irresistible del amor. Con la experiencia del cristianismo esta realidad queda enriquecida: el amor se vierte sobre el objeto amado, produciéndose «aquella prodigiosa transfiguración que sufren las cosas en presencia del amor.»¹⁰²³ Sin embargo, el amor no es una «fuerza real»:

El amor deja al amado intacto. No lo transforma ni intenta transformarlo. Lo mira con respeto y reverencia. Lo ama en su realidad misma, con todas sus virtudes y todos sus defectos. Ahora bien: puesto que el amor no es una fuerza “real” que intervenga en el mundo y lo transforme, convirtiendo unas cosas en otras, es evidente que no puede ser otra cosa que una proyección ideal, una acción espiritual y de presencia, mediante la cual una realidad virtual, ausente e inconsciente se hace actual y patente en la conciencia y en la vida.¹⁰²⁴

«Por la presencia del amor – nos dice Joaquín Xirau- la persona o la cosa amada sufre ante la mirada del amante una verdadera transfiguración. La mirada amorosa ve en las personas y en las cosas cualidades y valores que permanecen ocultas a la mirada indiferente o rencorosa.»¹⁰²⁵ De esta forma, la actitud amorosa descubre, ante cualquier cosa, incluso la más insignificante, todos los valores que anidan en el

¹⁰²¹ Ibid., p. 201.

¹⁰²² Cf. Ibid., p. 202.

¹⁰²³ Ibid., p. 203.

¹⁰²⁴ Ibid.

¹⁰²⁵ Ibid.

objeto amado, valores antes insospechados. Más aún, -como afirma Xirau- la conciencia amorosa destaca de todas las cualidades y valores que integran el ser amado, aquellos que poseen una cualidad o un valor superior. Así, por tanto, el amor es claridad y luz al iluminar en el ser amado lo mejor de sus perfecciones:

El amor es, por tanto videncia. Ve en las personas y en las cosas lo que permanece oculto a la mirada indiferente o rencorosa. Precisamente por esto solo es posible el conocimiento en el espíritu de amor, y la razón intelectual se halla en estricta dependencia de la razón cordial.¹⁰²⁶

De ahí que Xirau ante el tópico de la ceguera del amor afirme que el amor no es ciego, al contrario, «ve las faltas, pero aspira a suprimirlas y cree en su posible supresión. Pone el acento sobre las cosas positivas y valiosas de las cosas...»¹⁰²⁷ Y así se une Xirau, en su afán insaciable de luz, «a la raza de hombres que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.»¹⁰²⁸

La ilusión amorosa. Por la actitud amorosa la vida se llena de «ilusión». Y en este sentido, Xirau se encarga de aclarar previamente los dos sentidos que puede cobrar la palabra «ilusión». Si por una parte, su significado puede aludir a la imagen ilusoria que deforma o suplanta la realidad y que nos engaña; por otra, alude a lo que sería una vida ilusionada, es decir una vida esperanzada por conseguir lo que se anhela intensamente.

Pues bien, sería este segundo significado al que se refiere Xirau: el amor no deforma la realidad, muy al contrario, la ilumina haciéndola más accesible, más transparente en toda su integridad. Señalábamos más arriba que el amor descubre toda la riqueza, toda la maravilla del mundo que nos rodea. Y es que «el mundo es esencialmente interpretación, punto de vista, proyección. Frente al gesto multívoco y maleable de las cosas, la conciencia y la vida establecen una legalidad, una ordenación y una jerarquía»¹⁰²⁹. Pero es preciso escoger entre las múltiples interpretaciones posibles, la que mejor responda al ser y al valor de las cosas en una circunstancia determinada. Como afirma Xirau: «las cosas cambian radicalmente en su ser y en su valor según se hallen ante el foco de la conciencia amorosa o de la conciencia rencorosa.»¹⁰³⁰

¹⁰²⁶ Ibid., p. 204.

¹⁰²⁷ Ibid.

¹⁰²⁸ Goethe, citado en J. Xirau, *O.C.*, I, p. 204.

¹⁰²⁹ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 205.

¹⁰³⁰ Ibid., pp. 205-206.

Una misma realidad puede significar cosas muy diferentes según el punto de vista y el valor que orienta la interpretación de las cosas. De ahí que, lo característico de la ilusión amorosa para Xirau sea que «ante una realidad cualquiera – árbol o mujer- trata de integrar y salvar el mayor número posible de perspectivas y valores actuales y virtudes organizándolos y subordinándolos de tal manera que en todo momento las inferiores se hallen al servicio de las superiores.»¹⁰³¹

Xirau hace una contraposición entre el amor y el rencor destacando las funciones de ambos valores: Si «el amor es creador de mitos, llena de símbolos la realidad y abre en ella caminos», el rencor, en cambio, «destruye los mitos y los símbolos, cierra los caminos y con ello desarticula la realidad».¹⁰³² Se ve así que cuando una vida está empapada de la actitud amorosa queda transfigurada y la realidad se enaltece con su presencia. Pero cuando está empapada de rencor la realidad se achica, se envilece y acaba por desaparecer. Por ello:

Sólo una vida ilusionada –afirma Xirau- es realmente una vida. La ilusión y la vida confluyen y tienden a confundirse en una misma cosa. Tener muchas ilusiones es poseer la facultad de descubrir y ver en el mundo la riqueza inmensa de sus valores y alicientes. Vivir sin ilusiones equivale a perder el sentido de los valores y de las cosas y reducir la realidad del mundo a la miseria esquelética de los tópicos. Una vez más es la vida amorosa fuerza, plenitud, ilusión. En ella y por ella las riquezas del mundo se hacen inagotables y los anhelos insaciables.¹⁰³³

Reciprocidad y fusión. Nos dice Joaquín Xirau que en mil formas se ha afirmado que el amor es entrega, fusión, etc., y que esa absorción de la persona amante en el seno de la persona amada, parece constituir el más alto grado en el ejercicio del amor. En cambio, nos avisa Xirau que nada más alejado del amor atribuir a las palabras unión, fusión, la supresión de la propia personalidad. El siguiente párrafo ayudará a clarificar esta idea:

Esencial al amor es considerar al ser amado como distinto de mí, peculiar, original y personal. En el caso contrario la perfección del amor no sería sino una forma refinada de egoísmo y conduciría tan sólo a la propia satisfacción... No es el amor en este sentido fusión, confusión ni supresión de límites... Para que la “unión del amigo con el amado” sea compatible con la relación amorosa, es preciso que la proyección del propio

¹⁰³¹ Ibid., p. 207.

¹⁰³² Ibid.

¹⁰³³ Ibid., p. 208.

yo al centro de la persona ajena se realice de tal modo que ni el primero ni el segundo pierdan su propia y peculiar personalidad.¹⁰³⁴

Efectivamente, por el amor me vierto en el otro, pero es preciso que me vierta sin dejar de ser yo quien soy. Solo así, lo consideraré un auténtico centro. Porque «el amor –declar Xirau- no considera su centro personal como idéntico al mío, sino precisamente como suyo, original e intransferible.»¹⁰³⁵ Solo de esta forma es posible que llegue a la auténtica afirmación de su ser. Solo por el amor puedo llegar a considerar al otro como un fin en sí y no como medio para mis propios fines. «En otro términos –nos dice Xirau-: solo así es posible que lo estime, lo entienda y lo comprenda sin residuo ni reserva.»¹⁰³⁶

Como vemos, esta fusión con lo amado no supone confusión con lo otro porque eso sería la aniquilación de ambos. En consecuencia, «este existir en mí y fuera de mí», es esencial en todo acto de amor, pero a su vez, -como deja claro Xirau-: «Solo es capaz de vivir en otro quien es capaz de vivir en sí mismo, de estructurar la propia personalidad y respetarse y estimarse como persona. Por tanto, para poder estar realmente “fuera de sí” es preciso previamente “estar en sí”».¹⁰³⁷

Queda claro, pues, que el amor comprende, ante todo y sobre todo, la afirmación de la propia intimidad, pues solo desde la afirmación de mi propia intimidad puedo llevar a cabo la afirmación de la intimidad de lo otro. Y solo desde esta doble afirmación se puede llevar a cabo el auténtico dialogo que supone el amor. De ahí que: «La expresión en todas sus formas –palabra, gesto, signo, mito, símbolo...- es necesaria, por tanto, al amor.»¹⁰³⁸ Ahora estamos en condiciones de comprender que Xirau exclamara que el cristianismo había revolucionado la concepción helénica y occidental del amor: gracias al descubrimiento de la interioridad.

3. La interioridad reveladora de la realidad

¹⁰³⁴ Ibid., p. 211.

¹⁰³⁵ Ibid., p. 212.

¹⁰³⁶ Ibid.

¹⁰³⁷ Ibid.

¹⁰³⁸ Ibid., p. 213.

El descubrimiento de la intimidad y de su realidad recóndita es la última y la más difícil de las conquistas del espíritu humano. La preocupación primaria de la vida es asegurar su subsistencia en un mundo lleno de hostilidades. Por ello, «solo superado y vencido el mundo –nos dice Xirau- es posible entrar en posesión de sus moradas recónditas».¹⁰³⁹ Y es el cristianismo quien abre este nuevo camino. De ahí que, brevemente, nos ocupemos en analizar en qué consiste este ser algo íntimo, este mundo de la interioridad.

Todas las cosas, reales o irreales, posibles o imposibles, presentes o ausentes, actuales, pasadas o futuras, pueden ser interiores o exteriores, nada tiene que ver la distancia física con este hecho singular. Muestra de ello es que de la mayor parte de las cosas que pasan dentro de nosotros no tenemos ni la menor noticia. O ¿normalmente a alguien mientras está cenando con sus amigos le interesa o preocupa cómo su aparato digestivo realiza todo el proceso de metabolización? Así pues, la realidad más distante puede ser para mí la más íntima y la realidad más próxima serme indiferente y ausente.¹⁰⁴⁰

«Todas las cosas –afirma Xirau-, independientemente de su posición y de su consistencia cósmica, entran y salen de mí, se hacen interiores o exteriores, se hacen mías o desaparecen de la zona de mi intimidad.»¹⁰⁴¹ Pero «¿en qué consiste –se pregunta Xirau- este entrar y salir, estar dentro o fuera, ser íntimo o indiferente?»¹⁰⁴² Las cosas están ahí fuera: son eso que son. Pero las cosas –nos dice Joaquín Xirau- son aptas para hacérseme íntimas. Así alcanzan un sentido en el universo y en la vida y una dimensión de profundidad.»¹⁰⁴³ Joaquín Xirau para clarificar lo que quiere decirnos alude al ejemplo paradigmático de lo que nos ocurre con las personas:

Los individuos que pasan por la calle o que hallo en el tranvía son para mí empleados, militares, tenderos o simplemente hombres, mujeres, niños. Cada uno de ellos es sencillamente un hombre, cualquier hombre, un hombre de la calle. Consideradas así, las personas se convierten en “cosas”. [...] Pero es posible –sigue Xirau- que, a través de los azares de la vida tome de pronto interés por uno o varios de los individuos que pasan a mi vera, que en el trato o por la mirada se me hagan íntimos, se me revelen. [...] Tras el individuo o el ciudadano descubro un alma y en su alma un mundo, otro mundo que entra

¹⁰³⁹ Ibid., p. 236.

¹⁰⁴⁰ Cf. Ibid., p. 237.

¹⁰⁴¹ Ibid., p. 238.

¹⁰⁴² Ibid., p. 239.

¹⁰⁴³ Ibid.

en íntima relación con mi propio mundo. [...] Lo que veía “desde fuera” me aparece con toda la riqueza de su intimidad.¹⁰⁴⁴

Lo que ocurre, pues, en esta experiencia antropológica universal de las personas-explica más adelante Xirau- es lo que ocurre con todas las cosas que hay en el mundo. Pero en oposición a la pura objetividad de las «cosas» la vida interior es una realidad fuera de sí, pura virtualidad o referencia. Cuanto más estoy en mí, cuanto mayor es el volumen de mi vida espiritual, más vivo fuera de mí, entregado a las cosas y por las cosas. Las «cosas» viven encerradas en sí mismas, atadas a su nuda «exterioridad». «Yo vivo en mí –afirma Xirau- y vivir en mí no quiere decir sino desvivirme, entregarme.»¹⁰⁴⁵

Por tanto, vida interior es vida íntima y, a la vez, es vida de entrega; es decir, cuanto más me entrego al mundo el mundo se me rinde y se hace mío, se hace presente y al revés. Eso parece desprenderse de sus palabras:

A medida que dejo de entregarme mi vida se encoge. Cuanto más me encierro en mí mismo menor es el volumen de mi vida y menos soy yo. Si disminuyo el volumen de mis intereses y de mis anhelos, de mis amores y de mis dolores, se pierde el mundo para mí, me reseco y me frunzo, pierdo gradualmente la claridad de la conciencia, me pierdo yo.¹⁰⁴⁶

Por último, no podemos dejar de resaltar la paradoja que se encuentra detrás de esta triple afirmación de Xirau: «Solo al salir de mí alcanzo la plenitud de mi vida personal. El universo entero resuena y se refleja en mí. Me enaltezco y me salvo en las cosas y por las cosas.»¹⁰⁴⁷

Por una parte, la riqueza de la intimidad interior, la interioridad no procede nunca del aislamiento, nada espiritualmente más pobre que un alma aislada y encerrada, sino de la capacidad de incorporación, cuyo símbolo esencial queda constituido por el «hambre y sed de justicia, de belleza, de verdad, de gozo... Hambre y sed de todo. Y en la plenitud de la vida, comunión con todo.»¹⁰⁴⁸ Y por otra parte, el carácter referencial de la realidad. En la misma forma que el amor fundamenta los

¹⁰⁴⁴ Ibid., pp. 239-240.

¹⁰⁴⁵ Ibid., p. 240.

¹⁰⁴⁶ Ibid., p. 241.

¹⁰⁴⁷ Ibid.

¹⁰⁴⁸ Ibid.

valores, los valores fundamentan el amor. Lo uno no se puede dar sin lo otro. Por eso, en la percepción amorosa se halla comprendido el valor y el sentido de la realidad. En último término quien fundamenta esta mutua referencialidad es el Dios amor del cristianismo: todo lo que Dios ama es valioso y todo lo valioso es amado por Dios.

Por tanto, en la intimidad, se nos revela la realidad y el valor de las cosas¹⁰⁴⁹. Lo único que hay que hacer (la actitud que hay que tener) es entregarse a la realidad que se nos presenta con mirada «fervorosa». Es decir, con humildad y con reverencia que son –para Xirau– la fuente de todo anhelo. «Toda la dignidad consiste en saberse arrodillar y levantar los ojos a la luz.»¹⁰⁵⁰ En otras palabras y por no pasar por alto el lenguaje místico que utiliza Xirau impregnando de belleza a las palabras, terminamos este apartado con el siguiente párrafo:

La dignidad no se alcanza por el esfuerzo ni es producto de una aspiración infinita, sino fruto de la plegaria. No se obtiene en una actitud esforzada, sino en una actitud arrodillada. No es capacidad de conquista, sino aptitud de recepción y reconocimiento. La gracia –entendida como la conciencia amorosa en todas sus formas– se derrama sobre nosotros. Es un don gratuito. Todo consiste en saberla recibir.¹⁰⁵¹

Pues bien, solo en la mirada amorosa se nos revelará, asimismo, el sentido de la ética y de la educación. A estudiarlas dedicaremos los dos siguientes apartados de nuestro trabajo.

4. La ética iluminada por el amor

En la mirada amorosa se nos revela el sentido de la ética. Más aún, como afirma Xirau: «En el *amor* y en la fidelidad hallan todo *derecho* y todo *deber* su única *justificación* legítima.»¹⁰⁵² Esta afirmación contiene todo el marco teórico para entender la propuesta ética de nuestro autor. En ella hay que resaltar dos advertencias importantes que hay que tener en cuenta en todo el desarrollo posterior. La primera y fundamental es que Joaquín Xirau no desecha ni el deber ni la justicia, lo que viene a decir es que tanto el uno como la otra deben encontrar su última justificación en la

¹⁰⁴⁹ El valor de las personas lo afirmaremos enseguida, en la ética de Xirau.

¹⁰⁵⁰ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 242.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 155.

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 355.

mediación del amor. Pero no un amor cualquiera –esta sería la segunda advertencia-, sino el amor entendido conforme a la tradición cristiana.

Asimismo, conviene tener en cuenta que todo amor, toda entrega requiere de una exigencia previa: el amor a «sí mismo». Por esa misma lógica, el criterio último de toda fidelidad, es la fidelidad previa a sí mismo. Así todo amor halla su fundamento en el amor propio y toda fidelidad, en la propia fidelidad¹⁰⁵³. Como se puede intuir, aquí Xirau se aleja de la concepción kantiana de la ética, porque si en Xirau –el amor a sí mismo- es condición *sine qua non* para la posibilidad de la ética, en Kant, por el contrario, significa un escollo al entender que ahí residiría la raíz de la ética heterónoma basada en una idea hedonista, incluso eudemónica de la ética –y que solucionaba apelando a que la disposición al bien en el corazón del hombre es más fuerte que su inclinación al egoísmo.¹⁰⁵⁴ De esta forma, queda claro que el «amor propio» es la fuente de toda ética y la fidelidad a sí mismo, la de toda fidelidad, íntimamente vinculadas: «Solo quien se estima es capaz de la heroicidad silenciosa que la fidelidad a sí mismo supone.»¹⁰⁵⁵

Estarían así trazados los presupuestos por los que Joaquín Xirau concibe la ética -por directa influencia de su maestro madrileño Ortega y Gasset- como ética de la autenticidad. Para Ortega, cada persona es un ejemplar único y en esa fidelidad a irse construyendo –como se elabora un personaje de novela- de manera original y única, es lo que llamó Ortega autenticidad, el fondo insobornable de la persona. Xirau recoge estas ideas orteguianas de la originalidad única que es cada vida humana y del despliegue de la personalidad como algo que voy haciendo, que voy llegando a ser, en las siguientes palabras:

No es el deber una fórmula abstracta idéntica para todos y para todo tiempo y lugar. Toda cosa tiene su esencia inmanente que la constituye en aquello que es. Toda persona, su destino inmanente que da unidad y coherencia a la multiplicidad de sus actos y dibuja, a través de los tiempos y de las circunstancias, la línea de una conducta fiel. Mi personalidad no es algo hecho y derecho. No soy lo que soy. Soy lo que llego a ser. No

¹⁰⁵³ Ibid., p. 251.

¹⁰⁵⁴ Remitimos al capítulo II de la tercera parte del presente trabajo.

¹⁰⁵⁵ Ibid., p. 250.

algo acabado sino eterna perplejidad, lucha y conquista, consagración y entrega, proyecto y trayectoria.¹⁰⁵⁶

Esa originalidad única que es cada vida humana y que «es una operación que se hace hacia adelante»,¹⁰⁵⁷ debe realizarse en un proyecto de vida también propio y singular, lo cual se relaciona de manera proporcionalmente directa con otra idea orteguiana –prestada de Scheler– que pondría de relieve el que cada persona, al ser un «ejemplar moral único», en esa misma medida realiza de forma propia y única el «mundo del valor». Porque «lo moral –en opinión de José Lasaga– no es aceptación o cumplimiento de una norma, externa o interna, sino fidelidad a la propia existencia».¹⁰⁵⁸ Se esté más o menos de acuerdo con Lasaga, describe la intención a la que apunta la «voluntad heroica» en Ortega: la autenticidad; es decir, la originalidad y fidelidad al yo que quiero ser.¹⁰⁵⁹

De igual forma hay que destacar que es en esta idea de fidelidad a *quién se es* donde descansa en Xirau la idea de *personalidad*.¹⁰⁶⁰ Ésta consistiría, fundamentalmente, en ser fiel a uno mismo, al destino que idealmente me constituye y que no es otro que mi vocación, la cual nunca está concluida del todo. Este concepto clave en Xirau de «vocación» está prestado también de Ortega. Lo que nos obligará a tener que volver a ello y destacar qué diferencia a la una de la otra. De momento solo nos interesa acentuar la base sobre la que Joaquín Xirau fundamenta su ética.

Y en este sentido hay que decir que esta fidelidad a la vocación –fundada en ese «imperativo» de amor a sí mismo y fidelidad– no tiene que ver, como puede parecer, con el egoísmo, la rigidez o la soberbia, y no tiene que ver por dos razones: la primera, porque Xirau lleva a cabo una inversión en el significado del deber: El deber ahora se confunde con el amor y el amor con la fidelidad. Es decir, el deber

¹⁰⁵⁶ Ibid., p. 355. No habría que entender esta afirmación en sentido esencialista, más bien al contrario, puesto que el hombre es más historia que naturaleza. En este sentido, el hombre se va haciendo desde su propia unicidad y singularidad en una constante búsqueda por encontrar su rostro más humano posible.

¹⁰⁵⁷ Ortega y Gasset, «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Obras completas*, Editorial Taurus, Madrid, 2006, p. 120.

¹⁰⁵⁸ J. Lasaga Medina, *Figuras de la vida buena: Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*. Enigma editores, Madrid, 2006. p. 183.

¹⁰⁵⁹ Es este el imperativo orteguiano, inspirado en el pindárico «llega a ser el que eres»; y que, como bien recoge el profesor Lasaga, Ortega lo formularía por primera vez en su «Estética en el tranvía» en 1916. J. Lasaga Medina, o.cit., p. 86.

¹⁰⁶⁰ Trataremos más adelante el hecho de que para Xirau tenga preeminencia, como a priori, el amor sobre el ser. Esto tendrá sugerentes consecuencias a la hora de traducir lo que significa la fidelidad al ser. Pues esta se convierte para nuestro autor en fidelidad al amor, porque el yo solo es porque un tú lo ha amado primero. Es ahí donde surge una dialéctica muy sugerente entre amor, persona y vocación.

pasa ahora a ser función del amor,¹⁰⁶¹ en la medida en que el amor desborda todo deber y en este sentido habría que entender la afirmación xirauriana: «El deber sin amor es la actitud de la moral farisaica.» Volviendo a emerger en el horizonte la advertencia de Kant: nuestra voluntad no es angelical sino humana. Y la segunda, porque la esencia de la moralidad en Xirau consiste en «la fidelidad a la propia ley inmanente» y consiguientemente, «el acto moral descansa en la conciencia de la propia dignidad y de la libertad y la dignidad ajenas que le son estrictamente correlativas».¹⁰⁶² Y en este sentido, en cambio, aún partiendo de presupuestos distintos, tanto Xirau como Kant coincidirían en afirmar al hombre como un valor absoluto por ser –o, mejor porque debiera ser– un fin en sí mismo.

Es pertinente, por tanto, traer a colación –en referencia al imperativo pindárico- la problematicidad que la lógica de tal imperativo plantea, tal y como lo hace Pedro Cerezo. Porque si por un lado, la voluntad heroica para Ortega -y, consecuentemente para Xirau-, se caracteriza por ese afán de ser sí mismo, por su afán de insobornabilidad, y desde sí mismo -a partir de la radicalidad y soledad del propio yo- y, por otro lado, la ética supone que hay un «sí mismo» o arquetipo del yo en que éste encuentra su figura verdadera y auténtica existencia: ¿Cómo, pues, se conjugan ambas, la voluntad heroica y la ética, de un lado; con la idea de vocación, de otro lado, que apunta a un programa de vida personal que, desde antes que lo hayamos querido o elegido –nos elige él a nosotros– está actuando desde la raíz de nuestra condición y la libertad humana?¹⁰⁶³

Este es el problema al que Cerezo alude como «el nudo aporético», a saber, «¿cómo puede ser querido y elegido libremente algo, que ya, antes de todo querer, está actuando desde la raíz de nuestra condición?»¹⁰⁶⁴. Para Cerezo «el problema solo es soluble si se identifica nietzscheanamente, el ser con la voluntad de poder, pues solo puede ser querido con plenitud aquello que activa íntegra y originariamente la propia capacidad».¹⁰⁶⁵ Que en el caso de Xirau –ya lo sabemos- no es otra realidad que la del amor y, por tanto, aquella voluntad de poder se transforma en voluntad de amor.

¹⁰⁶¹ Cf. J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 357-358.

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 250.

¹⁰⁶³ Cf. Pedro Cerezo, *La voluntad de aventura*. Editorial Ariel filosofía, Barcelona, 1984. p. 357. Esa es, justamente para Xirau, la consecuencia de ser, porque previamente fuimos amados.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*

¹⁰⁶⁵ *Ibid.* p. 358.

En el fondo, es poner en marcha, ejecutar tu libertad por el cauce de la originalidad del ser único y distinto al resto que tú eres y que tienes que ser. Pero ¿quién soy, cuál es mi vocación, si no tengo una naturaleza que se me digne a informarme?¹⁰⁶⁶

Pues bien, para Joaquín Xirau el sujeto capaz de esa actitud heroica no es otro que aquel que rebosa de amor y fidelidad, baste por el momento con este planteamiento.

Sólo quien se estima es capaz de la heroicidad silenciosa que la fidelidad a sí mismo supone [...] Mi perfección no consiste sino en la fidelidad a la propia ley inmanente. Tal es la esencia de la moralidad. El acto moral descansa en la conciencia de la propia dignidad y de la libertad y la dignidad ajenas que le son estrictamente correlativas [...] La moralidad se confunde con la personalidad y la personalidad con la libertad. El amor convierte la libertad en servidumbre y hace de la servidumbre libertad...¹⁰⁶⁷

Esta subordinación de la libertad al amor es la que pensamos nos ofrece la correcta interpretación que habría que hacer sobre la asunción del imperativo pindárico en Xirau. Esta consiste en considerar a este como el imperativo de *respeto* a sí mismo y a la propia personalidad que es, al mismo tiempo -y por esencia-, un imperativo de respeto y de *reverencia* ante la personalidad del prójimo que, como la mía propia, tiene su fin en sí misma y, por tanto, exigen de la responsabilidad cordial.¹⁰⁶⁸ Y ello –a juicio de Xirau– solo es posible mediante el amor. El amor y el deber se confunden en su esencia más íntima. En otras palabras, únicamente cuando me pierdo me gano. He ahí el *leitmotiv* evangélico que de manera constante va sacando a relucir Xirau: «el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por amor, la encontrará».¹⁰⁶⁹

De ahí que, para Xirau el único mandamiento, el único imperativo sea el amor: «ama y haz lo que quieras». Esta frase de San Agustín que hace suya Xirau

¹⁰⁶⁶ Para Joaquín Xirau sería la intuición de la conciencia amorosa la que captaría la realidad impregnada de valor y, por ello, de sentido, volviéndose a restaurar la posibilidad de toda orientación. La crítica objetiva aquí sigue siendo la dificultad de explicar tal intuición amorosa.

¹⁰⁶⁷ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 250.

¹⁰⁶⁸ «La responsabilidad -como se ha encargado de recordarnos recientemente A. Domingo Moratalla (*Homo curans. El coraje de cuidar*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2022)- no es una opción o posibilidad que se le ofrece al ser humano hoy, sino una obligación reclamada por un nuevo imperativo de un nivel similar al kantiano o de alcance aún mayor.» Ibid., p. 59. Comentando a H. Jonas, escribe: «responsabilidad es el cuidado, reconocimiento como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en “preocupación”». Ibid.

¹⁰⁶⁹ Realizamos una libre interpretación del pasaje evangélico de Mateo 16, 25.

simboliza la máxima que expresa que en el amor, el deber se hace innecesario y queda *eo ipso* suprimido.¹⁰⁷⁰ Vemos ahora como el resultado de la objeción que hacía Pedro Cerezo se ajusta –en el caso de Xirau- perfectamente. Lo reconocería el mismo Xirau: «Es la verdadera moral de señores en un sentido bien distinto del de Nietzsche. A medida que el amor aumenta la austeridad, el rigor, el ascetismo se hacen menos indispensables.»¹⁰⁷¹ De ahí que, «para el auténtico amor, la fidelidad resulta tan natural que formularla –aclara Xirau- deviene un contrasentido»,¹⁰⁷² ya que para el amor todos los caminos son claros, todas las perspectivas luminosas. Y aquí es preciso insistir de nuevo en la idea demasiado optimista de Xirau que, precisamente, al percatarse de que el amor solo funciona como ideal regulativo, concretándose rara vez en la realidad en los términos que desearía nuestro autor –a excepción de los santos y los místicos, al respecto pensamos que tiene presente la «moral dinámica y abierta» de Bergson–, debe reconocer que el amor y el deber no pueden excluirse del todo. En el segundo capítulo de la tercera parte ofreceremos un atisbo de solución. Su función será la de hacernos ver, ante nuestra condición de seres oscilantes entre la «grandeza» y la «miseria», la necesidad de reconstruir y mantener constantemente en vilo la coherencia de nuestra vocación. Y en este sentido, el deber adoptaría una acepción significativa para Xirau que, por su belleza lingüística, hay que señalar:

El deber es el recuerdo de las maravillas vistas en el recuerdo, el imperativo indeclinable de serles fiel. [...] Recordar es re-cordar (en el sentido latino del término, «volver a pasar por el corazón»)¹⁰⁷³ [...] La ley no es otra cosa que el aparato ortopédico que mantiene en pie a las almas decaídas, el recuerdo, el memento de la plenitud ausente. Sólo tiene sentido la ley al servicio de la gracia. Hay que cumplirlo gratuitamente, graciosamente, por vocación y entrega incondicionales. Evocar el deber sin amor es, por definición, la actitud de la moral farisaica.¹⁰⁷⁴

Para terminar este apartado no quiero dejar de señalar, respecto a este último párrafo, dos ideas. Este lenguaje instalado en el umbral de lo religioso nos confirma que Xirau está pensando con la religión dinámica y abierta de las dos fuentes

¹⁰⁷⁰ Si empezamos este punto con la inclusión del deber, ahora parece que, explícitamente, lo excluye. Pensamos, no obstante, que la idea de fondo es la misma: la desmesura del amor necesita de la mediación del deber y el deber de la del amor. Pero pospongamos este debate para el final de nuestro trabajo.

¹⁰⁷¹ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 358.

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 253.

¹⁰⁷³ El paréntesis no es de Xirau.

¹⁰⁷⁴ J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 357-358.

de la moralidad de Bergson, concretamente con su mística del amor. Asimismo, la frase última del párrafo de Xirau viene a confirmar nuestra hipótesis acerca de la necesidad de la mutua reciprocidad de mediación entre el amor y el deber. Pero ¿cómo encerrar al amor en un estatus regulativo? Volveremos a ello al final de esta segunda parte.

5. La educación iluminada por el amor

La ética va íntimamente ligada en el pensamiento de Joaquín Xirau a la pedagogía que es la ciencia relativa a la acción de educar y, por ello, no concierne al ser de las cosas sino al de las acciones.¹⁰⁷⁵ El fin último de la educación se encuentra fundamentado en la misma condición del hombre que a diferencia del animal, que vive y muere, el hombre además se pierde, de ahí que la educación sea «una empresa de salvación» y pueda ser entendida, en este sentido, como el culmen de la filosofía:

La función de la educación no es otra que promover, orientar y fomentar la vida hacia el cumplimiento de su propio mandato. En la vocación se halla la propia ley y en su cumplimiento la afirmación de la libertad y de la personalidad. El “deber ser” ideal se concreta así en la fórmula de un imperativo personal intransferible. La naturaleza racional se precisa y concreta en cada cual mediante la fidelidad al destino propio. Es preciso que cada cual sea lo que es –según el precepto pindárico- con toda verdad y fidelidad.»¹⁰⁷⁶

Según lo antedicho, la educación no se limita a ser una técnica escolar o el objeto de una profesión específica, sino que se extiende a la totalidad de la vida humana individual y colectiva, abarcando al hombre en la totalidad de su ser.¹⁰⁷⁷ En esta línea, Carlos Gómez –a propósito del comentario que realiza al libro de Victoria Camps, *El gobierno de las emociones*, quien trataría de reivindicar para una filosofía práctica del presente instancias tales como la imaginación o las emociones, que fueron abandonadas por los excesos racionalistas de la Modernidad- coincidiría con Xirau en que la ética ha de estar fuertemente vinculada con la motivación y, por ende, con la

¹⁰⁷⁵ Id., *O.C.*, II, p. 82.

¹⁰⁷⁶ Ibid., p. 465.

¹⁰⁷⁷ Cf. Ibid., p. 510. Asimismo se puede ver la misma cita en otro lugar: en el «Prólogo a el pensamiento de Juan Luis Vives», en Id., *Obras completas* II, p. 524.

educación, puesto que «la educación de las emociones no puede ser solo una cuestión psicológica; es, sobre todo, una cuestión moral».¹⁰⁷⁸

Por ello, no es de extrañar que, en el apartado dedicado al «Amor y pedagogía» en su *Amor y mundo*, Xirau alegue sobre la educación –preocupación constante en su vida, como buen continuador y heredero del espíritu de la ILE– que desde los tiempos más remotos se ha venido afirmando como una actividad íntimamente vinculada al ejercicio del amor. Así, lo atestiguan los diálogos de Platón que señalan a Sócrates como maestro de amor.¹⁰⁷⁹

No obstante, Xirau critica el sentido que tradicionalmente se le ha dado a esta vinculación de la actividad educativa con la actitud amorosa, de ahí que trate de reconducirla a lo que él considera su sentido fundamental. Para ello, la primera pregunta que trata de responder es la de clarificar en qué consiste la función de la actividad educativa. En su empeño de contestar discrepa de lo siguiente:

La educación, se ha dicho, que tiende y aspira a mejorar una realidad dada, a conducirla de lo que es a lo que debe ser, a introducir en la persona del educando cualidades y valores que no posee y debe poseer y a eliminar deficiencias y defectos que se hallan en ella y es preciso que dejen de existir...¹⁰⁸⁰

Ante esta forma de concebir la educación, Xirau objeta:

Nada más contrario a la esencia del amor. La actividad amorosa estima las personas y las cosas por sí mismas y en sí mismas, en virtud de su propia y personal realidad. No es posible, por tanto, que intente imponerles otra cosa como mejor. Todo intento de corregir esencialmente a la persona o cosa amada supone una suspensión de la actividad amorosa.¹⁰⁸¹

El razonamiento de Xirau gira en torno al menoscabo que supondría no respetar a la persona en toda su singularidad, por lo que pretender convertir una realidad dada en otra distinta de lo que es, significa para nuestro autor aniquilar dicha realidad y, además, incurrir en un contrasentido, porque ¿cómo amar algo (alguien) que

¹⁰⁷⁸ Alusión de Carlos Gómez a la p. 266 del libro de Victoria Camps, según comentario. Id., «Razones y emociones» en *Isegoría*, 45 (2011): 715-770.

¹⁰⁷⁹ Cf. J. Xirau, *O.C.*, I, p. 255.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 256.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*

se intenta aniquilar? De tal forma, Xirau considera que el educador que actúa según lo anterior ama más el ideal que intenta proponer como modelo que la realidad del educando. Pues bien, Xirau plantea esta controversia partiendo de las tres posturas que – según él- han sido paradigmáticas ante la educación, con el propósito de pensar un concepto distinto de educación. Veámoslo.

La primera postura es, en líneas generales, la que acabamos de exponer: en vista a las deficiencias de la realidad que pretendemos educar, decidimos reformarla, cambiar de raíz su estructura y su fisonomía. Así la educación sería el proceso mediante el cual se llega a la transformación de una realidad imperfecta y fallida en una realidad superior y armónica. Según este modo de plantear la tarea educativa, el ideal de la mente del educador ha de imponerse, y en caso de que el educando oponga resistencia, habrá que constreñirlo y obligarlo. Resultando que el deber es el ideal y «lo ideal –explica Xirau- opone su pureza radiante a lo real impuro, y se revela como aquello que no existe, pero que indudablemente debe ser, frente a lo que existe con una realidad indebida. Frente al ser se levanta el ideal como un deber».¹⁰⁸² Según este modelo, por tanto, la educación sería un proceso de disciplina y de reforma.

Frente a esta primera postura, en la que según Xirau no existe una relación amorosa, se levanta casi todo el pensamiento moderno y de forma paradigmática el de Rousseau. Así, para esta postura de lo que se trata es que se «deje vivir» al educando, que se respete, que no lo constriña; mientras que el educador lo que ha de hacer es favorecer, ayudar y fomentar el desenvolvimiento de su naturaleza personal, sin imponer ningún ideal preconcebido. Puesto que «no es necesario –según tal postura- imponer nada, sino precisamente todo lo contrario: libertar la personalidad, quitar obstáculos, desbrozar caminos, despertar interés, abrir cauce al caudal de las energías creadoras.»¹⁰⁸³

A pesar de los aspectos positivos y de avance que significa respecto a la primera, Joaquín Xirau alegará, en cambio, que «esta condición mínima y necesaria no es en modo alguno suficiente». Justificándolo de la siguiente manera:

La afirmación de Rousseau no peca por carta de más sino por carta de menos, no es excesiva sino precisamente poco radical. Ningún hombre digno de tal nombre limita su vida al hecho de ir viviendo. Una vida de tal género sería para el hombre aquello que

¹⁰⁸² Ibid., p. 257.

¹⁰⁸³ Ibid., pp. 257-258.

más se asemejaría con la muerte. El hombre vive siempre para algo que le reclama, en un afán insaciable que le lleva más allá de sí mismo y lo consagra a algo que hace la vida digna de ser vivida. Ello es lo que diferencia la educación del hombre de la cría del animal. Es preciso alimentar, fomentar las fuentes de la vida. Pero la vida humana auténtica y plenaria tiene en su hontanar más puro razones inefables que abren al mundo su corazón.¹⁰⁸⁴

La deficiencia, pues, en la que incurre esta posición es la pasividad, mientras que la función del educador volvería a incurrir en la exclusión de la esencia del amor, limitándose a la acción de alumbrar las diferentes fuentes de las que se alimenta la vida. Siendo un avance con la anterior no es suficiente. Por lo que la alternativa de Joaquín Xirau es la que sigue:

Educar –atestigua Xirau- no consiste simplemente en “dejar vivir”. Es preciso, en efecto, dejar vivir, pero es además indispensable hacer vivir, “vivificar” (Cossío), proporcionar al educando las condiciones y los medios indispensables para que le sea posible llegar a realizar su propia vida. Es preciso promover el nacimiento y el libre desarrollo de algo que todavía no existe, pero que se halla prefigurado en la realidad vital del educando, descubrir y despertar la infinita riqueza de sus posibilidades, conducir toda vida a la plenitud de su ser.¹⁰⁸⁵

Efectivamente, en esta tercera postura «educar no es –según Xirau- sino descubrir con mirada delicada las aptitudes y las capacidades del educando, y poner el esfuerzo necesario para hacerlas efectivas, llevándolo a la plenitud de su ser y haciéndolo esclavo de su propia ley inmanente».¹⁰⁸⁶ En otras palabras, la función del educador consistiría en que el educando llegue a hacer suyo el imperativo ético por excelencia: «llegar a ser el que eres». Descubrir la esencia que a cada uno nos constituye y alumbrar la vocación del educando. Así, en esta tercera postura, que supera a las dos anteriores, el amor respeta la realidad amada: la quiere tal como es, pero también descubre los valores que están implícitos en la realidad amada. Se da una total coincidencia entre el amor y la educación en la que no cabe imaginar el amor sin la educación, ni la educación sin el amor. Llegándose así a la misma hipótesis que apuntábamos en el apartado anterior sobre la ética, aunque en el caso de la educación es

¹⁰⁸⁴ Id., *O.C.*, II, p. 461.

¹⁰⁸⁵ Id., *O.C.*, I, pp. 258-259.

¹⁰⁸⁶ Ibid., p. 259.

todavía más evidente la necesidad de mediación recíproca; más aún, la necesidad de *imperativo* se vuelve más urgente que en aquella, porque se hace muy difícil concebir una educación que de algún modo no sea constrictiva. Por lo que cabe imaginar –frente a una hipotética ingenuidad de Xirau- que su propuesta no pretenda más que ser un ideal regulativo, ya que, de lo contrario, serían muchos los problemas que tal concepción de educación conllevaría a la hora de su aplicación práctica.

6. Conclusión

Por la conciencia y en la conciencia se despliega ante mí el mundo y lo hace de muy diversas formas, según la actitud que adopta el sujeto ante la realidad.¹⁰⁸⁷ Para Joaquín Xirau, solo una conciencia amorosa nos abre al amor que es la clave, la llave, que nos abre al sentido de la vida. Un amor entendido como actitud radical ante la vida y no meramente como una concepción biológica o psicofisiológica. La realidad radical que es mi vida solo queda iluminada ante la mirada del amor. El amor es *videncia* y gracias a él se nos revela que todas las cosas y el mundo en el que ellas existen, además de ser, *valen* y porque valen tienen un sentido y una finalidad. De ahí que si solo por el amor se puede llegar a captar el valor, cae por su propio peso la importancia de la postulación de dicha conciencia amorosa. Ante el hecho del valor, pues, deben de subordinarse todas las cualidades físicas o materiales, porque, estas, escindidas del valor, son una realidad muda para el hombre. Los valores son para el hombre como las estrellas que lo orientan en la oscuridad del mundo físico y natural, una realidad meramente bruta sin el mundo del valor.

De igual manera que el relativismo redujo la verdad de la existencia a un ámbito meramente psicológico, llegando a enarbolar la bandera en cuyo centro se encontraba la famosa expresión de Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas». Xirau, intuyendo la gravedad de tan grande atrevimiento, desempolvó aquella otra expresión de san Agustín, el amor es el peso de la vida: «el amor es la medida de todas las cosas». Con ello, no solo introducía una vía de salvación para el hombre sino además, abría la vía para el rescate de la filosofía. Encarnaba así en su noble tarea de reflexión filosófica el espíritu de un humanismo español que no escatimó en poner el amor en la raíz misma del impulso filosófico.

¹⁰⁸⁷ Ibid., p.198.

Con ello se consagraba a poner la filosofía al servicio de la vida del hombre y su felicidad. Porque por el amor se nos revelaba el valor de las personas, del mundo, de la ética, de la educación y toda la realidad humana. Venía a rescatar así a una modernidad que arrinconó, precisamente, los dos elementos –al escindir el ser del valor y el amor de la razón– por los que valía la pena vivir la existencia con sentido humano. De manera que el pensamiento filosófico se vio reducido a una metafísica que únicamente servía a los intereses utilitaristas y pragmáticos de la existencia. De tal forma que el hombre moderno, desde su pretensión de autonomía, y que ahora más que nunca tenía como irrenunciables valores *contrafácticos* como el de la libertad, la dignidad y la igualdad, quedaba perdido en un mundo sin luz y sin estrellas. Y es que cambia radicalmente la estructura de una persona según se halle determinada por la «conciencia amorosa» o por la «conciencia rencorosa».

Xirau nos ha mostrado que el hombre es capaz de percibir la realidad, de saborearla, en su doble vertiente del *ser* y del *valor* bajo el arco de la conciencia amorosa que integra ambas dimensiones –ontológica y axiológica– en una única realidad total e irreductible. Nos ha mostrado que la percepción del *valor* de las cosas y de las personas, en cuanto que disponen de un valor, solo es posible advertirlo en plenitud por la conciencia amorosa y, concretamente, por el *corazón* como sede de la unidad personal que instituye el prodigio de la *intuición erótica*. Esta intuición tiene la capacidad de traducir significativamente a un sentido humano la propiedad de la realidad –impersonal o personal– que siempre es portadora de una significación valorativa. Ahora bien, el valor como contenido del amor es el valor exento de toda especificación, su ámbito abierto e indeterminado que incluye, virtual y dialécticamente, todos los contenidos concretos posibles. Del mismo modo que en el acto o percepción intelectual se halla comprendido implícitamente el ser, la percepción amorosa lleva implícito el valor.

Esto último es fundamental y nos lleva a introducir dos conceptos que, a mi juicio, resultan decisivos para no caer en la ingenuidad dogmática de lo que significa la captación del valor: la conciencia como centro o *corazón* y la conciencia como *contenido*¹⁰⁸⁸. Si atendemos al nivel de los *contenidos* hallamos teorías, juicios, argumentos y valoraciones sobre qué es lo bueno, lo bello, lo justo, lo verdadero, etc., que si en un momento determinado se consideraron así, quizá en otro, o en otro lugar,

¹⁰⁸⁸ Realmente para Xirau, ya lo sabemos, la conciencia nunca es algo así como un recipiente donde acumular contenidos, y por tanto, este ejemplo, únicamente persigue enfatizar la posición contraria.

era más discutible. Esto nos lleva a desconfiar de que exista un criterio último que sea irrefutable, dicte sentencia y por tanto deba imponerse como irrefutable. Quizá, esté aquí la huella de la postura relativista que nos habla de la relatividad del conocimiento particular e histórico. Ahora bien, sea cual sea la posición que se adopte al respecto – ciertamente, la historia nos ha ido enseñando qué es lo que construye humanidad y qué no–, en cualquier caso, podemos convenir que en el nivel de los contenidos mentales resulta casi ingenuo poder hablar de verdades que aspiren a algún tipo de carácter de *absolutez*. Sin embargo, es incontrovertible que todos tenemos el sentido de la verdad, de la belleza, de lo que sea el bien y la justicia.

Desde luego, podemos divergir y no ponernos de acuerdo en que esto o aquello sea bello, justo o bueno, pero qué duda cabe que todos tenemos el sentido del bien, de la belleza y de la justicia, y por eso podemos debatir, incluso aunque no nos pongamos de acuerdo, porque sabemos de lo que estamos hablando, si es que acaso hay voluntad de excluir la mala fe. Es a esto, a este *a priori* del valor, a lo que podemos pensar que se puede estar refiriendo Xirau cuando dice que la conciencia amorosa es el valor exento de toda especificación, su *a priori* de posibilidad para encarnar cualquier contenido.

Y es este *a priori* que no es una creación de la cultura –esto lo sería el contenido– lo que posibilita y crea en nosotros la aspiración del ser al valor. Es esa luz, que es siempre más originaria que cualquier contenido, la que alumbra cualquier contenido posterior de la conciencia. Es la conciencia amorosa, pues, el centro de nuestro corazón en donde descansa el sentido y la fuente del criterio valorativo. Precisamente, porque en ella reside el amor, porque está constituida por el amor, en la desnudez de nuestra conciencia. Y, quizá por ello, también, se haya simbolizado a la verdad con la desnudez; es decir, con el hecho de ir desvelándose, quitándose el velo y, por tanto, dando entrada en escena al erotismo, a la verdad concomitante con la erótica del conocimiento.

Luego, Joaquín Xirau nos ha enseñado que la conciencia amorosa no es un estado más de la conciencia, ni ningún recipiente, sino el ámbito en el cual y por el cual los valores se dan, o si se prefiere, la *condición de posibilidad* de los valores en general. En un sentido paralelo y análogo a aquel según el cual la conciencia trascendental de Kant y su sistema de categorías pasan a ser la *condición a priori* de la posibilidad del mundo físico. De manera que bien podemos decir que la filosofía de

Xirau viene a completar la de Kant, en el sentido en el que nos acabamos de referir. Así el puro amor no es un valor, sino la pura aspiración del ser al valor y cuya síntesis o transición –del no ser al ser y del no valor al valor– es posible únicamente bajo el arco de la conciencia amorosa.

De modo que el mundo solo posee un *telos*, un *sentido*, en tanto y en cuanto se impregna de las esencias del mundo axiológico o de los valores. Pero a condición de que aceptemos que nuestra conciencia no solo es espejo que se limita a reflejar los hechos brutos *de adentro* y *de afuera*, también –en su modo activo– es la que *recrea y construye* el mundo, *transfigurándolo* y soñándolo más humano al que habitamos, pues no solo hay uno, hay tantos como personas lo habitamos, como sueños lo componen. Y es que, al mismo tiempo, el mundo también nos configura a la vez que lo configuramos. He ahí la personalización del mundo.

El mundo es, a fin de cuentas, el resultante del mundo que cada uno, de manera particular, sostenemos y posibilitamos. Por eso el mundo no es, como pensaron ingenuamente, uno y homogéneo, el mismo para todos. Lejos de ser una realidad unívoca y objetiva, hay tantos mundos como personas lo habitamos. En cierto sentido es un correlato de nuestras creencias y nuestras ideas. Evidentemente, nuestros conceptos y palabras nos ayudan a no confundir el mundo de manera equívoca teñido por nuestras vivencias y creencias. Aquellas nos proporcionan la herramienta para manejarnos y entendernos a la hora de nombrar las realidades, pero esto habla solo de una utilidad pragmática. Y no es que los sentidos y los pensamientos nos engañen, como sostuvo Descartes, únicamente cumplen su función, nos ayudan a entendernos a este nivel de realidad, y a este nivel son perfectamente eficaces.

Ahora bien, no es en este nivel de realidad donde podemos *saborear* el mundo y a las personas. Hacerlos *míos* y vivirlos llenos de significados y sentido. Esto último requiere un sumergirse más adentro. La vida abundante y plena de sentido necesita de la interioridad. Llegar a donde se encuentra la dimensión más profunda y significativa de lo real, donde nos encontramos con la *inmediatez* de lo absoluto de nuestro yo. Pero ese absoluto se explica, no como el *yo todopoderoso* de la modernidad, sino como la dimensión insobornable, incondicionada, donde se enraíza nuestra identidad: un yo que es el fondo último de nuestra subjetividad.

Ese es el yo que se nutre de la raíz de todo lo existente: el amor. Por eso puede predicarse como el absoluto. Es ese yo que bebe de la fuente, porque la fuente

de todo lo existente es una: el amor. Que volvamos y bebamos de la fuente ese es el único propósito de la filosofía de Xirau: que el hombre vuelva a ser dueño de su vida para vivirla plenamente llena del sentido que le es regalado, donado por todas partes y pueda reconocerlo y nutrirse de él. Es el amor entendido como fusión el que le permitirá conocer la realidad participando de ella, encontrándose con ella con otro tono y talante distinto al moderno, sin voluntad de poseer, sin voluntad de poder. Entonces ya no tendrá sentido hablar de dualidad sujeto-objeto; sujeto-sujeto. Será la alteridad – impersonal o personal– la que venga a presidir sus relaciones. Será por la alteridad por donde comience a tener sentido la propia identidad, al revelársele como un tú que al amar-me posibilitó el que yo fuera. Así nacerá una nueva concepción del *yo*, aquel que siente ser porque el *amor* lo concibió primero.

Es de este *amor originario* del que a continuación, en el próximo capítulo, nos vamos a ocupar.

CAPÍTULO V. *Bosquejo de una hipotética filosofía de la religión en Joaquín Xirau: la religión subordinada al amor*

Desde Kant, cualquier discurso sobre Dios que se quiera hacer desde la filosofía no puede tener pretensión de verdad –o al menos, verdad tal y como se entiende en las ciencias empíricas-, porque excede a la experiencia y solo puede ser hecho como hipótesis nunca verificable. No obstante, es un hecho contrastado por la fenomenología de la religión y otras ciencias sociales, así como por la teología, que la religión –el hecho religioso o la experiencia religiosa- es un hecho humano indiscutible que, quizá, viene (y esto hay que entenderlo con cautela) a responder –aunque no solo- al anhelo nunca silenciado en el corazón humano, más bien reivindicado, de una plenificación de todo lo humano. Ahora bien, porque la afirmación o negación de Dios no es evidente, no podremos obviar las diferentes interpretaciones que sobre la religión y «la muerte de Dios» se han dado, sobre todo desde la «filosofía de la sospecha», y si a pesar de ellas, todavía la pregunta por la religión puede mantenerse abierta como una cuestión no baladí, pero siempre problemática. Nosotros pensamos que sí.

Por lo antedicho es fácil adivinar que en este último capítulo que cierra la aproximación al pensamiento filosófico de Joaquín Xirau intentaremos esbozar unas bases fundamentales que permitan delinear con plausibilidad una posible filosofía de la religión como reverso de fondo a su metafísica del amor. El intento es atrevido por nuestra parte, porque nuestro autor no desarrolló explícitamente ninguna en su obra. No obstante, a nadie que se aproxime críticamente a su pensamiento se le podrá escapar que, por debajo de su obra filosófica se encuentra, dándole unidad, una metafísica del amor que inspira una visión de su filosofía como «filosofía de ultimidades».

Esta visión nos demandará hacer frente a la cuestión de si es posible -o, en negativo, si no es vano-, a estas alturas, la pretensión -¿ilusoria?- *de verdad* de una hipótesis metafísica que garantice un sentido último, fundante, de toda la realidad. Reconociendo que, en la medida que a toda experiencia religiosa le es inherente una metafísica, quizá, sea demasiado hablar en términos de verdad o falsedad; lo que no es indicativo para decir que pretender no caer en dogmatismos, no significa que no se pueda aspirar a una hipótesis que muestre su plausible razonabilidad, máxime cuando lo que está en juego tiene que ver con nuestras más humanas esperanzas.

Y en este punto nos será de estricta observancia acudir a Kant, de quien tomaremos prestado su «método trascendental»; ya que, a nuestro juicio, la concepción axiológica de la realidad que afirma Joaquín Xirau y su presunta o aparente adhesión al «voluntarismo» de raíz Ockhamiana -a saber, «lo bueno es bueno porque Dios lo quiere»-, nos exigirá afrontar el reto no siempre fácil de la antropomorfización a

la que todo lenguaje religioso se presta, máxime cuando exige la apelación a un valor absoluto como fundamento y fuente originaria de todo valor, concebido como Amor, que parece ser un símbolo revelado de la religión cristiana.

En mi opinión, es esta cuestión –fronteriza- del fundamento la que da pie a que el velo de la realidad se rasgue y deje así al descubierto la «incondicionalidad», como el enigma que pone en valor el vínculo que hace posible que sean muchas más las cosas que unen a la ética y a la religión de las que las separan; ahora bien, sin confundir la autonomía de cada una de ellas. Es en este sentido en el que pondremos en valor la *coherencia* de apelar a Dios como lo incondicional en la ética, introduciendo en el debate a L. Kolakowski y su polémica tesis defendida en su *Si Dios no existe...* La apelación a la incondicionalidad de Dios no tendrá por qué suponer una merma de la autonomía moral humana y, por ello, en ningún caso justificaremos una vuelta a una moral teónoma, pues con Kant quedó el camino trillado y ya no es posible volver a antes de Kant.¹⁰⁸⁹

Esta exploración la haremos sin perder de vista que lo que buscamos no es sin más la *postulación* de un Bien Absoluto para salvar lo absoluto de la exigencia moral -y en nuestro caso, también, por la incondicionalidad absoluta que exige el amor y, por tanto, el primer postulado exigirá al segundo y al revés-, sino porque esa llamada que recibe el hombre a ser quien «debe de ser» no se puede llevar a término, si no procede de una esperanza religiosa, trascendente, que la garantice, como es en el caso de nuestro autor.

Esto nos llevará, no solo a comprender y a tratar de ofrecer una alternativa a la crítica de Freud y Feuerbach (como representantes en este punto de los filósofos de la sospecha) acerca de la visión que tienen de Dios como «ilusión» o «proyección», sino que nos suministrará la base desde donde plantear nuestra propuesta a modo de esbozo, y que, como ya hemos apuntado, no podrá partir de ninguna realidad ajena al ser humano. De ahí que la categoría *amor* –como categoría nuclear que está pivotando en todo el pensamiento de Xirau y como la realidad que le es menos ajena a la condición humana-, que está a medio camino entre la ética y la religión o, dicho de

¹⁰⁸⁹ Quizá, esta observación sea muy arriesgada por mi parte y tenga que ser matizada. Kant es irreversible en cuanto que significa un punto de inflexión en la filosofía de la Ilustración, y, en general en la filosofía universal. No así en muchos de sus postulados que pueden ser debatidos y corregidos. Entre otros puntos críticos de su filosofía se encuentra este límite, al que yo me refería y del que autores recientes, como Jean-Luc Marion, se han encargado de matizar y refutar. Pueden verse por ejemplo, los trabajos, entre otros, de Marion: «Los límites de la fenomenalidad» y «La cuestión de lo incondicional», ambos ensayos recogidos en E. Pommier (Comp.), *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, Prometeo, Buenos Aires, 2017.

otro modo, favorece una ética explícitamente religiosa –y auténticamente cristiana– (además, es la religión que Xirau tiene en mente), sea un símbolo privilegiado para entablar un posible debate entre la relación que guarda el *deber* (la justicia) y *el amor*. Será, pues, pertinente que digamos algo sobre ello para ajustar la visión que tiene Xirau de la ética y de la religión.

Por último, ha quedado ya apuntado que una ética de valores absolutos no resulta coherente sin un respaldo metafísico en lo Absoluto. Pero este es solo un primer paso, a partir de este tendremos que explorar la posibilidad –por cierto, como hace Kant– de un «formalismo del amor»; no obstante, esta vez, aunque no perdamos de vista a Kant, para realizar este segundo paso, acudiremos, sin embargo, a la intuición de Max Scheler, cuyo argumento –que es también, digámoslo ya, la propuesta que mejor encaja en la filosofía de Joaquín Xirau– vendría a concluir en un *Amor originario* a modo del *Tú* definitivo de la relación interpersonal humana. En él se fundaría, por tanto, toda conciencia amorosa.

De ahí que hayamos estructurado este capítulo en los siguientes cinco epígrafes o apartados. El primero trata de responder al hecho de que una ética iluminada por el amor requiere, a fin de cuentas, abrirse a la religión si por tales entendemos, como es el caso, una ética que demande *incondicionalidad* y, por otro, una religión cuyo fundamento último es el *Amor*. Postular un amor incondicional comporta, no obstante, el riesgo, entre otros, de teonomía, esto es de hacer residir el fundamento de la ética en algo externo al sujeto ético, así como afrontar el escollo de la maldad en el mundo, cuestiones estas que serán señaladas en el segundo apartado. Ya en el tercero planteamos propiamente la siempre escurridiza cuestión del fundamento como reivindicación de la conciencia moral. En el cuarto nos ocupamos más que por encontrar un fundamento, que siempre es una cuestión escurridiza, por plantear las condiciones que lo demandarían para allanar el terreno a la hora de postular alguno, de manera legítima y necesaria, tras el fallido intento –que explicaría la posición evasiva de Habermas por evitarlo– de las éticas comunicativas. Ante la colonización de la secularización en todas las esferas humanas, planteamos el problema y el riesgo de la secularización en la ética y, por tanto, el peligro de orfandad en la que podría quedar sin un principio de incondicionalidad que es inherente a la misma.

En el fondo, se trata de la tensión de plantear una fundamentación autónoma de la ética sin perder al mismo tiempo su carácter de incondicional. De ahí el riesgo y la posibilidad de prescindir o no en la Ética de lo religioso. De manera que para

iluminar el debate pondremos en dialogo a Kant y Kolakowski, ambos autores pueden iluminar esta compleja tensión que se establece. En primer lugar, porque con Kant contextualizaremos el horizonte de la ética de Joaquín Xirau y la tensión que se establece entre deber y amor; y, en segundo lugar, porque en la exigencia absoluta de la axiología de Joaquín Xirau encontramos la huella de esa necesidad de fundamentar en la incondicionalidad de un amor absoluto la ética, sin riesgo de caer de nuevo en la teonomía. No obstante, como veremos a partir del quinto apartado, hay que reconocer que ante la dificultad de situar la reflexión *ad extra* de las fronteras del método filosófico, no quedará más remedio que postular dicho amor como *símbolo*, en la estela que marcan Paul Ricoeur y Karl Jaspers. *El amor da que pensar*, y a exponer el resultado de dicho esfuerzo se consagran las siguientes páginas.

1. De la posibilidad de la apertura de la Ética a la Religión

La lógica determinista de la naturaleza –único ámbito desde el que las Ciencias Físicas y Biológicas se ocupan del ser humano- que se encuentra a la base de ciertas interpretaciones y aplicaciones de la teoría de Darwin, han subordinado a la totalidad de los seres vivientes a su respectivas especies, tratándolos a todos por igual. De esta forma, cuando nos ocupamos de la dimensión ética y religiosa del ser humano, comprobamos que esa relación simétrica se manifiesta como problema, ya que la condición humana desborda la mera lógica natural, puesto que su naturaleza siempre se encuentra mediada por una especie de segunda naturaleza de carácter cultural. Tal problema no le pasó desapercibido a Kant, que intentó ofrecernos un resquicio de solución a la cuestión, compaginando la explicación determinista de la naturaleza y la libertad humana. Su intento de solución significa también para nosotros la aventura de explorar una posibilidad de apertura a la Trascendencia –como enseguida veremos.

Pero antes conviene tener presente lo que Ortega escribe en *Unas lecciones de metafísica* (1932): “la vida nos es dada, mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros»¹⁰⁹⁰. La vida humana, pues, a diferencia de la piedra o la vida animal, es un quehacer, una tarea que tenemos que hacérsela nosotros. «La vida

¹⁰⁹⁰ J. Ortega y Gasset, *Lecciones de metafísica*, Revista de Occidente (en Alianza Editorial), Madrid, 1966. (PDF) Disponible en [http:// www.librodot.com](http://www.librodot.com) p. 15.

humana no es una realidad cuyo ser, cuya consistencia o contenido le es dado ya hecho al hombre como le es dado a la piedra y al astro, sino que su ser tiene que hacérselo él»¹⁰⁹¹. En discernir y ejecutar el programa de vida que cada cual es, construir lo que va a ser, lo que tiene que ser, siendo fiel a su circunstancia, es, a mi juicio, el sentido correcto conforme al cual debemos interpretar la inclusión del imperativo pindárico – como vimos- en la ética de Joaquín Xirau. Su fuente orteguiana es también de donde más tarde Aranguren recogerá el agua para amasar con ella la distinción, esta vez recogida de Zubiri¹⁰⁹², entre «moral como estructura» (que el hombre ha de hacer) y «moral como contenido» (lo que el hombre ha de hacer).

Esta fundamental distinción que establece Aranguren es imprescindible tenerla presente, puesto que es en la vida humana donde se manifiesta la libertad y, precisamente por ello, es forzosamente moral¹⁰⁹³, en el sentido de que no nos ha sido dada hecha sino que cada cual ha de dotarla de contenido, esto es, cada cual ha de ser el novelista de su propia vida. Pero antes de proseguir y cerrar nuestra alusión a Aranguren tenemos que tener en cuenta, para el desarrollo posterior, que uno de los pilares fundamentales del pensamiento ético aranguriano, se asienta en la reflexión sobre el talante y el *êthos*. Reflexión que no podremos desvincular de la ineludible responsabilidad personal y político-social, porque la responsabilidad es siempre solidaria en el sentido que somos éticamente corresponsables de la perfección e imperfección de los demás¹⁰⁹⁴ -como por otra parte ya vio Joaquín Xirau- y que Aranguren desarrolló en su *Ética y política* (1963).

Volviendo, ahora sí, a nuestro tema, es pertinente introducir la afirmación de Carlos Gómez: «el hombre, animal hominizado, no se encuentra ya directamente humanizado, siendo esa tarea de encontrar su rostro humano o humanidad una tarea básicamente moral.»¹⁰⁹⁵ Efectivamente, mientras que en todos los seres de la naturaleza todo se haya ajustado al medio (su esencia se haya ajustada y en armonía a su existencia en el medio natural), en el hombre no se da eso; más bien, hay que hablar de un desajuste, como parece afirmar Carlos Gómez cuando dice: «Al hombre, en

¹⁰⁹¹ J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo: Esquema De las Crisis*, Revista de Occidente (en Alianza Editorial), Madrid, s/f. (PDF) Disponible en: severitorres.org/ampa2/images/.../O/.../en%20torno%20a%galileo.pdf. p. 76

¹⁰⁹² Nótese la contribución de Aranguren al Homenaje a Zubiri del año 1952 con su libro *La crisis del catolicismo*. Cf. J.L. López Aranguren, *Memorias y esperanzas españolas*, Ed. Taurus, Madrid, 1969. p. 87.

¹⁰⁹³ También se podría decir al revés, porque la vida humana es forzosamente moral exige a la libertad, que será el argumento de Kant.

¹⁰⁹⁴ Cf. J.L. López Aranguren, *Ética*. Revista de Occidente, Madrid, 1972, p. 472.

¹⁰⁹⁵ Carlos Gómez, «El ámbito de la moralidad: Ética y Moral», en o.cit., p. 29.

cambio, ningún aspecto de la realidad le viene ofrecido unívocamente»¹⁰⁹⁶. Y es que como ya vio Ortega el hombre es más historia que naturaleza, lo que no quiere decir que carezca completamente de ella, más bien a donde apunta esa intuición orteguiana es a que es el cambio lo que es más propiamente natural al hombre.

Es este concepto no rígido de naturaleza humana, indeterminada y no prefijada de antemano, la que contradice aquella en la cual el hombre tendría que ir desplegando y desarrollando su vida conforme a la imagen plástica que evoca el modo como un árbol se despliega desde su semilla. No es esta –como decimos- la concepción que de la naturaleza humana tiene Joaquín Xirau. Sino la ya apuntada, aquella que cada hombre ha de escribir como la propia biografía de su vida y, de esta forma, tratar de descubrir en lo escrito el rostro humano de su ser hominizado, el cual le viene impuesto por su biología y que, por tanto, no puede desgajarse de la evolución de las especies, pero tampoco reducirse sin más a ella.

La vida, pues, «es un problema¹⁰⁹⁷ que necesitamos resolver nosotros»¹⁰⁹⁸ y nadie puede ocupar nuestro lugar. La vida no es nunca un problema resuelto y durante toda su duración, a cada instante, nos vemos obligados a escoger, a decidir qué hacer con ella dentro de un margen razonable de posibilidades. «Vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad.»¹⁰⁹⁹

Como ya dijera Sartre, «el hombre está condenado a su libertad» o en su otra versión, el hombre «es su libertad»¹¹⁰⁰, pero habría que preguntarle cómo llegó a tal descubrimiento, pues Kant en su Dialéctica trascendental de su *Crítica de la razón pura*, llegó a la conclusión de la imposibilidad de demostrar por la razón teórica la evidencia de tal aserción. Si la libertad llevó a Sartre al ateísmo como parece indicarnos Caffarena en su *Enigma y Misterio*¹¹⁰¹; Kant, por ella, abrió –como apuntamos más arriba- la posibilidad de la apertura del hombre a la Trascendencia.

Efectivamente, «por más que nuestra conciencia nos presente como libres, no podemos llegar a saber si esa conciencia de libertad no es sino una ilusión,

¹⁰⁹⁶ Ibid., p. 28.

¹⁰⁹⁷ Ortega, en 1939 en *Ensimismamiento y alteración*, hace una honda crítica al imperativo nietzscheano: ¡vivid en peligro! Reprochándole como si pudiera hacerse otra cosa; como si vivir no fuera ya, desde, un comprometerse peligrosamente. Cf., Id., en *Obras completas*, v. VII, Revista de Occidente, Madrid, 1964, pp. 89 y 95.

¹⁰⁹⁸ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?*, Revista de Occidente (en Alianza Editorial), Madrid, 1985. p. 188.

¹⁰⁹⁹ Ibid., p. 189.

¹¹⁰⁰ Cf. J. Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, o.cit., p. 336.

¹¹⁰¹ Cf. Ibid.

una apariencia (*Schein*)»¹¹⁰². De ahí que, si la libertad es la condición de posibilidad de toda ética, su razón de ser, puesto que no sería posible imputar –como escribe Carlos Gómez- responsabilidad moral a quien careciese de ella, Kant exploró la posibilidad, indefectible para la vida moral, de postular trascendentalmente la libertad en la razón práctica¹¹⁰³. Con ello tendríamos razonablemente postulado –tras la imposibilidad de demostrarlo teóricamente- por la razón práctica uno de los principales temas de la metafísica occidental: la libertad humana. Faltaría el otro esencial: Dios, al que más tarde atenderemos.

Nuestro existir –realidad radical desde la que hay que partir en toda reflexión filosófica, según Joaquín Xirau– es –como escribe Ortega– el de «una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella».¹¹⁰⁴ De esta forma, podríamos decir que el hombre suple su «ser carencial»¹¹⁰⁵, «menesteroso», por la inadecuación y desajuste que se da entre su «yo» y el «mundo», con una naturaleza alternativa, la cultura. De ahí la imperiosa necesidad de humanizar, de unificar, que tiene el hombre de hacer suyo el mundo frente al que se encuentra: un mundo extraño y heterogéneo, por no decir, que, en ocasiones, también hostil.

Empero, no menos cierta es la necesidad del hombre de «darle la vuelta» a esa hostilidad y realizarlo a la imagen de su proyecto único, cada cual el suyo propio, que todavía no es. Y en virtud de ese proyecto que todavía no es, transformar, reformar la realidad para adecuarla al proyecto que pretende ser. Recordemos que en ser uno mismo consistía para Joaquín Xirau la fidelidad a la vocación, idea inspirada, a su vez, en la de heroicidad de Ortega.¹¹⁰⁶ Ahora bien, la diferencia entre uno y otro reside en que mientras para Ortega el héroe no se vincula con ninguna realidad ético-religiosa de carácter trascendente; el de Joaquín Xirau, en cambio, requerirá, como condición de posibilidad de una vida lograda, la apertura a la Trascendencia. Según esto último, Joaquín Xirau se parecerá más –salvando las distancias- a Unamuno que a Ortega.

Y en este sentido –y por hacer un homenaje a Unamuno, que tal vez no lo necesite- tanto Ortega como Unamuno coinciden en acertar donde está el *quid* de

¹¹⁰² Carlos Gómez, «El ámbito de la moralidad: Ética y Moral», en o.cit., p. 30.

¹¹⁰³ Ibid.

¹¹⁰⁴ J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica en Obras completas*, Ed. Taurus, Madrid, 2006, p. 570.

¹¹⁰⁵ Tomamos el concepto de Arnold Gehlen, cultivador de lo que él mismo designa como “antropología filosófica empírica”. Id., *Ensayos de antropología filosófica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1973, p. 12.

¹¹⁰⁶ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, (Edición de Julián Marías), Cátedra, o.cit., p. 227.

la cuestión de la esencia del héroe, esto es, en la voluntad del hombre de ser lo que quiere ser. No obstante, se bifurcan sus voluntades en el modo de realizar el proyecto vital del héroe. Mientras que en Ortega la voluntad es una voluntad situada en lo real- posible; la de Unamuno está situada en lo que la hermenéutica o filosofía de la sospecha ha llamado: la ensoñación y el deseo –el *Schein* kantiano. Puesto que para ellos, lo mismo que para Ortega, su «querencia es real pero lo querido es irreal»¹¹⁰⁷.

Pero volviendo a Joaquín Xirau, hay que decir que aunque su llamada a *ser* procede de una esperanza religiosa, trascendente y para Ortega –su maestro– procede de la inmanencia del propio ser; sin embargo, esa trascendencia para Joaquín Xirau surge –en palabras de San Agustín– «*intimior intimo meo*». Lo cual, nos hace sugerir una imagen de la Trascendencia del tipo, no «hacia fuera», sino «hacia el fondo» del hombre y, por tanto, sería justo decir que –para Joaquín Xirau– la fuente de la ética, de un marcado carácter trascendente hacia lo Incondicionado, procede de la propia inmanencia del sujeto humano.

De ahí que Joaquín Xirau no pueda aceptar el que Ortega proponga la norma «Da Vinci»: «Quien no pueda lo que quiere, que quiera lo que puede». Pues aceptarla sería como reconocer la imposibilidad de apertura a la Trascendencia y, por ende, la imposibilidad de realizar en plenitud el imperativo pindárico, tal y como lo entiende Joaquín Xirau. Hay que advertir que su interpretación difiere de la Ortega en el sentido que el filósofo madrileño opone el imperativo pindárico: «Llega a ser el que eres» al imperativo del idealismo ético: «llega a ser el que debes» –puesto que eso hubiese sido para Ortega aceptar explícitamente la posibilidad de dejar abierta la puerta a la Trascendencia, como hizo Kant¹¹⁰⁸.

En cambio, para Xirau, el «llegar a ser quien se es» no puede separarse del «amor interhumano» que, a modo de imperativo, dimana de su «moral arraigada en el amor «a» y «de» Dios»¹¹⁰⁹ que la funda y la hace posible –«puesto que Dios es amor y nos ama, debemos nosotros amarnos mutuamente»–¹¹¹⁰ al atribuir a lo Absoluto, a lo Incondicionado el símbolo del «amor, amoroso» –Amor que, como se ve, es sujeto y objeto a la vez. Por tanto, tendremos que enfrentarnos al peligro de

¹¹⁰⁷ Ibid., p. 226.

¹¹⁰⁸ Aunque, como señala Carlos Gómez, Kant no cae en la falacia naturalista de Hume porque la libertad es para él un postulado metafísico, no un hecho empírico.

¹¹⁰⁹ Joaquín Xirau, *O.C.*, I, p. 150.

¹¹¹⁰ Sin embargo –como bien lo advierte Caffarena– es la dirección ascendente el único camino para la consideración filosófica de Dios: «Desde lo antropológicamente vivido, concluye a sus condiciones de posibilidad». *El enigma y misterio*, o.cit., p. 477.

heteronomía o, para ser más exactos, teonomía que acecha a esta concepción xirauriana de la moral, del mismo modo que acechaba a la de Kant. Y en este sentido, pensamos que es imprescindible acudir a Kant y, aunque sea por caminos diferentes a los de Xirau, reconocer que el de Kant fue un intento honesto en la Historia de la Filosofía de tratar de salvaguardar la incondicionalidad de la moral, sin que eso significase un perjuicio o menoscabo de la autonomía moral del hombre. Por esta razón no sería descabellado el presuponer que Joaquín Xirau tuviera, de alguna manera, muy presente a Kant.¹¹¹¹

1. 1. El engarce entre la ética y la metafísica: la vocación

Tenemos que ocuparnos ahora de la vocación que viene a ser en Xirau una especie de bisagra –por decirlo así- que engarza su ética con su metafísica –que cada vez hay menos dudas que pueda denominarse como religiosa. Una ética que vincula el imperativo pindárico –tal como hemos tratado de explicar- con la vocación. Y es que si no fuera así, nos instalaríamos en una permanente indeterminación, sin llevar a cabo la tarea intransferible de cada persona de tener que realizar su destino personal o vocación. Esto nos llevará a encontrar el núcleo fundamental de toda la filosofía de Joaquín Xirau que se podría formular de la siguiente forma: una vida ilusionada, una vida esperanzada por conseguir lo que se anhela intensamente no puede prescindir de lo que presupone plenitud, y esto -para Joaquín Xirau- es el Amor.

Esa originalidad única que es cada vida humana y que «es una operación que se hace hacia adelante» en el despliegue que realiza de forma auténtica e intransferible cada persona en su proyecto de vida, se correlaciona de manera proporcionalmente directa con otra idea prestada de Max Scheler, quien pondría de relieve el que cada persona es un «ejemplar moral único» y en esa misma medida se realiza de forma propia y única el «mundo del valor». Esto lejos de llevarnos a un relativismo ético, a lo que trata de apuntar, más bien, es a que los valores deben ser vividos desde el propio sujeto con la autenticidad y verdad más alta que le sea posible, - puesto que cada uno de los actos de la vida de cada hombre son creaciones propias de

¹¹¹¹ Y en cierto sentido es razonable, porque como afirman Caffarena y Carlos Gómez, la cercanía de la ley moral kantiana está muy próxima al mandato cristiano del amor al prójimo, de ahí el intento del «formalismo del amor» kantiano. Sin embargo, hay que reconocer que la inconmensurabilidad del amor que se desprende de la posición de Xirau supone serios riesgos para la ética en su concreción práctica. Pero posponemos este debate tan interesante, para el cual nos inspiraremos en el sugerente libro de Paul Ricoeur, *Amor y Justicia*, para proponer lo que podría ser un intento equilibrado de solución.

cada cual-, es decir, a la autonomía de la moral. Y, precisamente, para que la ética no quede abandonada al subjetivismo, a la arbitrariedad o a la irracionalidad, se necesita tener –según nuestro autor- unos índices o referencias como antorchas en el camino.

Pues bien, esto vendría a significar la jerarquía de valores que nuestro autor fundamentaba –como vimos- en una especie de voluntarismo de corte ockhamiano, en el que Dios fundamentaba los valores religiosos -en la cúspide de la jerarquía- y estos, a su vez, funcionaban como fundamento del resto de los valores de la escala. Lógicamente, habrá que ver de qué Dios se trata, si «hablamos –como escribe Carlos Gómez- de un dios arbitrario que podría haber ordenado la bondad del asesinato o de cualquier otro acto considerado actualmente malvado»¹¹¹² o, por el contrario, hablamos –como es el caso- de un Dios Amor y entonces habría que explicar por qué es razonable recurrir a este símbolo de la cosmovisión cristiana. En principio habría que decir que para la tradición judeo-cristiana el verdadero reconocimiento de Dios pasa de algún modo por la preocupación universal por los hombres.

Pero, dicho lo cual, y antes de avanzar conviene hacer una matización a la que tendremos que volver luego en nuestro debate sobre el deber y el amor. El voluntarismo profesado por Xirau tiene una peculiaridad que lo diferencia claramente del de Ockham y es que de acuerdo con Scheler y san Agustín, afirma Xirau que no es posible hablar de un amor al bien, porque el amor es, por sí mismo, el Bien. De tal forma que el amor fundamenta los valores y los valores fundamentan el amor. Lo uno no se puede dar sin lo otro, el valor (el bien) remite al amor y al revés.

Se da, por tanto, en la concepción de Xirau una voluntariosa identificación entre el amor y el bien, donde esta mutua referencialidad tiene su último fundamento en que «todo lo que Dios ama es valioso y todo lo valioso es amado por Dios». De ahí que tengamos que afirmar que en la concepción filosófica de Xirau, la ética y la religión no pueden vivirse la una sin la otra. Igualmente, habría que decir que en dicha referencialidad encontraríamos la explicación por la cual en Joaquín Xirau la razón teórica o intelectual se halla en estricta dependencia de la razón cordial o práctica, pues es justamente en la percepción de esta última –la conciencia amorosa- en la que es posible comprender el valor y el sentido de la realidad.

En cualquier caso como no todo invento arbitrario de ética o de valores nos hace igual de humanos y de lo que se trata –aludiendo a la diferenciación realmente sugerente que hace Carlos Gómez- es no de hacer *actus hominis*, sino *actus*

¹¹¹² Cf. Carlos Gómez, «Ética y Religión» en *La aventura de la moralidad*, o.cit., p. 305.

humani, que son aquellos que incumben realmente a la Ética, tendremos que recelar siempre de la moral que no ponga en el centro, sino ya al amor, al menos, el respeto por el hombre. Y es precisamente el hombre religioso el que está abierto a sí mismo y a los otros, así como también al Otro, con mayúsculas. Tendremos, pues, que preguntarnos por la plausibilidad razonable de apelar a esa Trascendencia. Y la pregunta entonces es evidente: ¿Será posible conjugar la autonomía de la moral con la apelación a la Incondicionalidad de esa Trascendencia como fundamento de la moral?

Una respuesta positiva parecería coherente, si es que acaso se concibe la ética como apelación a la incondicionalidad del valor o de la moral. Pero antes de estudiar esa posibilidad, y por proseguir con nuestra argumentación que retomamos en este punto, conviene antes fijarnos, al hilo de la vocación que –decíamos- se realiza en una operación que se hace hacia adelante, en la inquietud radical del deseo humano.

Del mismo modo que la vocación –tal y como la entiende Xirau- no puede quedar en una permanente indeterminación, la libertad humana –que toda vocación reclama- implica también el límite, la determinación.¹¹¹³ Y es gracias a este límite –en contra de la falacia de los eslóganes, «¡vivir sin límites!»- por el que se nos posibilita el deseo de determinación, de «completud», de llevar a término esa vida lograda tan anhelada –para la cual sería preciso, no solo alcanzarla en términos de autorrealización, sino también de justicia absoluta para poder otorgar dignidad a todas las víctimas de la historia-, cuya dinámica jamás concluye.

Si analizamos la trayectoria del deseo humano –tal como hace Caffarena en su *Metafísica trascendental* en relación a la obra de Blondel, *La Acción* y a *El Principio Esperanza*, de Bloch– constataremos «una continua trascendencia: la acción humana (y la tendencia que la dirige) aparece *nunca haber alcanzado* las metas que se proponía *sin superarlas en el mismo alcanzarlas*»¹¹¹⁴. Es esta «inquietud radical» constitutiva de la condición humana de llevar a término una vida lograda la que la religión se encarga de canalizar. El horizonte de tal tendencia no se pierde en el vacío, al contrario, alcanza un correlato atrayente que, como intuyó Caffarena: «si se trata de una tendencia radical, el atrayente no podrá considerarse imposible».¹¹¹⁵ Ahora bien, si esa intuición es razonablemente cierta no lo sería menos la objeción a ella: pensar que

¹¹¹³ Cf. Carlos Gómez, «El ámbito de la moralidad: Ética y Moral» en o.cit., p.31.

¹¹¹⁴ J. Gómez Caffarena, *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 132.

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 133.

hacemos nuestro objetivo realidad con el hecho de deseárselo es incurrir, además de en una ingenuidad, en un sinsentido lógico o lingüístico.¹¹¹⁶

Más allá de la verdad o falsedad de esta forma de razonar, lo que es indudablemente cierto es que el amor es un elemento esencial para nuestro vivir, así parece afirmarlo la filosofía de Joaquín Xirau que concibe como actitud radical de la conciencia, la actitud amorosa. La cual, frente a la actitud rencorosa que repliega al hombre sobre sí mismo, se definiría por una actitud de entrega, ya que el sujeto que ama –si lo hace de verdad- se entrega al objeto amado, porque el amor se vierte sobre el objeto amado y no puede quedar encerrado en sí. Por ello, es razonable pensar –como hace Xirau- que la tendencia o movimiento del deseo radical sea puesto en marcha por el Amor. Pero –y aquí está la clave- por un amor mediado por el valor de la persona por sí misma, que al pedir al amado que sea lo que es suscita en él el anhelo de materializar los valores más altos que están esperando ser realizados en el quehacer humano de realizar cada cual su rostro humano.

De ahí que esta proyección ideal tenga una diferencia fundamental con la atracción erótica de la filosofía platónica: si allí lo más bajo aspiraba a lo más alto y era movido hacia ello por la fuerza irresistible del amor, un amor impersonal. Y si en la racionalidad griega, la *areté*, la virtud, se adquiría por la consagración a un ideal de perfección allende de la vida humana, con la experiencia del cristianismo –la religión a la que se refiere Xirau- la virtud no se halla en la consagración a los valores impersonales, sino por la entrega incondicional a las personas.

Pero hay todavía una diferencia fundamental más que no puede pasar desapercibida, ésta es la recíproca referencialidad que se da en la vida interior de la conciencia amorosa de los sujetos, en contra de una noción solipsista o solitaria de la conciencia. Según Joaquín Xirau, a mayor intimidad mayor capacidad de expansión, de entrega; a menor intimidad mayor cerrazón y repliegue del individuo sobre sí mismo. De ahí que nunca esté de más el reivindicar una noción de conciencia, cuya realidad radical es el propio existir en esa doble dimensión hacia dentro y hacia afuera ya que:

¹¹¹⁶ Esperamos al próximo apartado para tratar este asunto, cuestión que tiene que ver con la objeción que la hermenéutica de la sospecha, en especial Freud y Feuerbach, aducirán contra el deseo de Dios como una mera «ilusión». Para ellos, centrados en la crítica funcional de la religión valdrían las palabras de Unamuno que Carlos Gómez recoge en «Ética y Religión»: «Unamuno destacó entre nosotros –escribe Carlos Gómez-, al deplorar la actitud “de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y solo lo estudian en su aspecto social o político”». p. 318.

A medida que dejo de entregarme mi vida se encoge. Cuanto más me encierro en mí mismo menor es el volumen de mi vida y menos soy yo. Si disminuyo el volumen de mis intereses y de mis anhelos, de mis amores y de mis dolores, se pierde el mundo para mí, me reseco y me frunzo, pierdo gradualmente la claridad de la conciencia, me pierdo yo.¹¹¹⁷

La interioridad, pues, no procede nunca del aislamiento, sino de la capacidad de incorporación, cuyo símbolo esencial queda constituido por el «hambre y sed de justicia, de belleza, de verdad, de gozo...Hambre y sed de todo», hambre en definitiva de amor que es el símbolo más transparente para visualizar la común-uniión entre los hombres. Por tanto, según esto, sería razonable pensar que el amor -como movimiento que pone en marcha el deseo radical de la condición humana y con los matices que hemos indicado-, presuponga, al menos como posibilidad, el anhelo de alcanzar la plenitud del mismo.

La filosofía de Joaquín Xirau, pues, parte de esa experiencia de generosidad y amor que se da entre los hombres, el creyente toma pie en esas experiencias y confía en la bondad primordial, no por la podredumbre del mundo, sino pese a toda esa podredumbre, no por el mal, sino a pesar del mal. Y es ese bien, ese amor, que la vida nos manifiesta, los que el deseo querría eternizar y que los símbolos de la religión prometen como esperanza.¹¹¹⁸

Desde otro ángulo, Immanuel Kant también fue consciente de la estrecha relación –indisoluble– de la religión y la experiencia moral. Se dio cuenta de la motivación poderosa que suponía la esperanza religiosa para la acción virtuosa, y creyó que nadie es lo suficientemente santo como para conducirse rectamente sin esperar una recompensa. «De acuerdo con esta perspectiva –escribe Terry Eagleton en su sugerente libro *Esperanza sin optimismo*–, esperar el bien supremo significa estar obligados a esforzarnos al máximo para hacerlo realidad»¹¹¹⁹. De lo que se podría inferir, que la esperanza, más que un estado de ánimo, es un hacerse cargo de la realidad, un compromiso activo por llevar a término la deseabilidad y la viabilidad de un determinado fin. De todo ello, se desprende la importancia por mantener abierta la pregunta por Dios, desde la Filosofía de la religión.

¹¹¹⁷ Joaquín Xirau, *O.C.*, I, p. 241.

¹¹¹⁸ Cf. Carlos Gómez, «Ética y Religión», en o.cit., p. 302.

¹¹¹⁹ Terry Eagleton, *Esperanza sin optimismo*, Ed. Taurus, Barcelona, 2016. p. 134.

1. 2. La reivindicación de la conciencia moral

Si queremos que la filosofía de Joaquín Xirau tenga algún valor y sentido para nuestro presente conviene entonces reivindicar el valor de la conciencia moral y esto por dos razones: la primera, porque, en una época como la nuestra en la que se exalta el pluralismo cultural y las diferencias entre los hombres, habrá que evitar que los diferentes puntos de vista irrecusablemente plurales -y, por ello, la posibilidad real de que se dé un conflicto de valores- no tenga que resolverse por medio de la violencia.

Derivación directa de esta cuestión es preguntarnos si es suficiente, para la pretensión de la ética –a saber, su pretensión de incondicionalidad-, recurrir a la propuesta admirable de la ética discursiva; es decir, el conformarnos –que ya sería mucho- solo con el dar y recibir razones en el espacio público en tanto que único modo de dirimir nuestros conflictos morales y trazar la frontera entre lo humano y lo inhumano, lo permisible y lo que no lo es. Aunque es admirable su intento por recuperar la justicia en el mundo, como se puede intuir, no termina por solucionar la cuestión no baladí, siempre perseguida pero hasta ahora no alcanzada –en este sentido irresoluble- de la fundamentación de la ética. En el fondo, la segunda razón queda implícita con lo inmediatamente anterior ¿en cuál o cuáles criterios nos basamos para poder trazar aquellas fronteras? ¿En qué fundamentar la ética, la justicia, a qué realidad incondicional apelar, si es que acaso queremos salvar un sentido no parcial o sentidos parciales del mundo y de la realidad humana? ¿Cómo salvar el relativismo axiológico absoluto? Más aún, aunque las sucesivas críticas que la filosofía de la conciencia – paradigma que vimos que se extiende desde Descartes a Kant y recogido después por la fenomenología- haya sufrido las sucesivas críticas por parte tanto de la filosofía de la sospecha –Marx, Nietzsche y Freud- como por las éticas discursivas –cuyo ejemplo paradigmático es el de Habermas- tendremos que considerar con el profesor Carlos Gómez que, si es verdad que aquellas introdujeron la duda en el «recinto de la conciencia», es igualmente verdad que la crítica solo alcanza a un nivel *funcional*, y es únicamente a nivel sustantivo en el que realmente se puede decir algo acerca de la fundamentación o la justificación racional de la conciencia moral.¹¹²⁰

¹¹²⁰ Esto que decimos para la moral, se puede ampliar a la crítica que acometen contra la religión.

Por tanto, sin que deban pasarnos desapercibidas dichas críticas de los filósofos de la sospecha¹¹²¹ sirva únicamente, a modo de ejemplo, la que lleva a cabo Freud¹¹²² respecto a la conciencia moral. Freud vendría a decir que existe un peligro real de enmascarar en la actitud ética una forma de egoísmo en donde el altruismo moral o el amor al prójimo no sea más que una forma de narcisismo o *amor a sí mismo* – hecho, por otra parte, que ya había señalado Kant al referirse al origen del mal radical en el hombre, aunque se trate de una propensión más débil que su firme disposición hacia el bien, cuestión a la que tendremos que regresar enseguida. En cualquier caso, si lo que pretendía la «filosofía de la sospecha» era denunciar la metafísica encubierta en los presupuestos de la conciencia moral, Wellmer dice en *La dialéctica de modernidad y postmodernidad*: «la filosofía del desenmascaramiento total se sigue nutriendo de la misma metafísica racionalista que se propone destruir»¹¹²³.

Si, por otra parte, convenimos en que la moral es el conjunto de creencias, de convicciones que los humanos tenemos en la mente a la hora de señalar la bondad o maldad, la corrección o incorrección de nuestras acciones, es evidente que si existiera solo un único punto de vista moral no se necesitaría de ningún consenso social, pero como eso es una ilusión, para evitar desacuerdos morales entre los diferentes –y hoy la pluralidad y la diferencia es un valor indiscutible, de ahí que hoy más que nunca, para que los desacuerdos morales no acaben dirimiéndose por medio de la violencia y podamos llegar a entendernos–, se impone un consenso.

Y aquí está el problema, Habermas alude a una situación del diálogo ideal porque esa situación ideal se fundamenta en una posición simétrica para defender argumentativamente los diferentes puntos de vista e intereses; y la pregunta que se impone hacerle es ¿realmente en la experiencia cotidiana se da esa situación ideal de diálogo? Como señala Carlos Gómez, «Habermas sabe que la situación ideal de diálogo no es la que siempre preside nuestros discursos y, por tanto, que no es un fenómeno empírico»¹¹²⁴. Es, efectivamente, una «suposición inevitable» -según Habermas. Pero ¿cómo se conjuga esa suposición con la pretensión habermasiana de renunciar a todo

¹¹²¹ Críticas que tendremos que retomar después cuando nos ocupemos de la religión.

¹¹²² Escogemos ésta porque es la que a nuestro propósito tiene más incidencia para confrontarla con el pensamiento de Joaquín Xirau.

¹¹²³ Citado por Carlos Gómez, «De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral», en *Eidos* n° 10 (2009) p. 22. Anteriormente citamos este estudio por la Revista *Isegoría*.

¹¹²⁴ *Ibid.*, pp. 24-25.

intento de fundamentación última y metafísica? En cualquier caso, hay que reconocer, como hace Carlos Gómez, el intento emancipatorio que alienta a las éticas discursivas.

En esta línea, Javier Muguerza intenta introducir un poco de luz y diferenciar que no es lo mismo «entender» a alguien que «estar de acuerdo» con alguien. Lo que pivota en el fondo de la cuestión es el intento de trasponer el imperativo kantiano de universalidad desplazando el énfasis –escribe Carlos Gómez- «de lo que cada cual puede querer sin contradicción que se convierta en una ley universal a lo que todos pueden acordar que se convierta en un norma universal»¹¹²⁵. A este respecto a lo más a lo que se podría llegar es a un diálogo o compromiso que canalizara la violencia sin uniformizar puntos de vista irrecusablemente plurales.

Efectivamente, es precisamente a esto a lo que apunta en este contexto la necesidad de dar razones de racionalidad para una visión crítica de la conciencia a la altura de la modernidad, conforme plantea el profesor Carlos Gómez aludiendo a Taylor y a Apel: ¿cómo puede hablar –se preguntaría Apel- la filosofía teórica en general, pretendiendo validez intersubjetiva, sobre lo que es subjetivo y singular por definición? Y desde estas premisas Taylor –nos dice Carlos Gómez- ha insistido en similares problemas: «si hacemos radicar el valor de una elección solo en la autenticidad del propio sujeto, aquello entre lo que se elige se torna por ello mismo insignificante. Por lo cual –termina Carlos Gómez-, para que el recurso a la conciencia no degenera en «conciencialismo», ha de ir unido a ese ejercicio de dar y recibir razones, *lógon didónai*, en el que la razón se expresa, se tenga o no la razón.»¹¹²⁶

2. Fundamentación autónoma de la ética

Tras la secularización operada por la Modernidad –emancipación de lo religioso como llegada a la «mayoría de edad»- ningún ámbito de la vida social se ha visto libre de tal pretensión. De esta forma, tal emancipación no es solo deseable sino necesaria en ámbitos como el de la política o la ciencia; pero reviste una complejidad mayor cuando se extiende al ámbito de la Ética, por la implicación recíproca que de lo moral y lo religioso en ella se da. Ahora bien, esta relación nos lleva a preguntarnos por la autonomía de la ética que se tiene que dar ya como una conquista irreversible y, por

¹¹²⁵ Ibid., p. 25.

¹¹²⁶ Ibid., pp. 32-33.

tanto cabría preguntarse si hay que suponer como la ruina de la autonomía ética –en palabras de Carlos Gómez- el mantenimiento de la creencia en Dios.¹¹²⁷ ¿Significa tal autonomía que la ética deba prescindir de lo religioso y relegar a Dios al baúl de los recuerdos?

Para tratar este punto –fundamental- lo haremos guiados de dos manos conocedoras de Kant; por una parte, la mano de Gómez Caffarena¹¹²⁸ al que Reyes Mate en un artículo de *El País* de 11 de febrero de 2013 caracterizó como el «teólogo amante de filosofar», y por otra, la mano del profesor Carlos Gómez de quien tengo el privilegio que tuviera a bien dirigirme en este trabajo y al que agradezco sus siempre sabias y respetuosas aclaraciones. De éste seguiremos algunas de las ideas recogidas en apuntes de su ponencia magistral en el curso de verano celebrado en Ávila sobre filosofía y religión- al analizar la tesis del filósofo polaco L. Kolakowski¹¹²⁹, basada en el lema del Iván Karamazov de Dostoiewski: «si Dios no existe todo está permitido» -en sentido ético-, es decir, ¿si Dios no existe estamos abocados a un relativismo axiológico absoluto? ¿Es la heteronomía la única alternativa? ¿Habrá que hacer como Kierkegaard, relegar lo ético a un estado inferior de la vida a favor de la superación que supone para él lo religioso? Y todo ello visto a la luz del intento de Kant por fundamentar la ética.

Kant rechaza cualquier posible fundamentación teológica de la ética, pero también cualquier intento de hacer depender la bondad de las acciones humanas (la voluntad) en incentivos sensoriales¹¹³⁰, ya que esto supondría un peligro de caer en la heteronomía, porque significaría fundamentar lo ético en una búsqueda de la felicidad¹¹³¹ propiciada por el «amor de sí mismo» y el consiguiente peligro de arbitrariedad –cuestión esta que trataremos de profundizar más adelante. Precisamente, porque la ética para Kant busca la incondicionalidad, escribe Carlos Gómez:

¹¹²⁷ Cf. Carlos Gómez, «Ética y Religión», en o.c., p. 308.

¹¹²⁸ Seguimos el magnífico texto de J. Gómez Caffarena, «Religión y Ética» en *Isegoría* 15 (1997), pp. 227-269.

¹¹²⁹ Pensamos que tratar este punto de fundamentación de la moral partiendo de este debate entre Kant y Kolakowski nos ayuda a «matar dos pájaros de un tiro»: en primer lugar, contextualizar con Kant el horizonte de la ética de Joaquín Xirau y el posterior debate entre deber-amor; y, en segundo lugar, fundamentar en la Incondicionalidad de Dios la ética, como exigencia absoluta de la axiología de Joaquín Xirau, sin caer –como vamos a ver- en ningún tipo de teonomía.

¹¹³⁰ Estos han sido tomados muchas veces, por las llamadas éticas científicas basadas en las ciencias naturales, con la pretensión de fundamentar en ellos la ética. Y en este sentido hay que decir que la ciencia es muda, la ética tiene que conocer, obviamente, lo que dice la ciencia, pero de la descripción o explicación de sus fenómenos no se desprende ninguna ética o imperativo ético.

¹¹³¹ A este respecto afirma Caffarena que, quizá, Kant confundió el eudemonismo con el hedonismo. *Metafísica trascendental* p. 138. Este apunte es importante, porque en él está la clave para diferenciar la ley inmanente que mueve a Kant (imperativo categórico) y la que mueve a Xirau (la felicidad) en sus éticas. Las dos inmanentes y las dos pertenecientes al «Reino de los fines».

Los imperativos morales no son hipotéticos sino categóricos, es decir, independientes de cualquier condición o incondicionados, y sin tener en cuenta otro propósito que no sea el respeto a la ley. Ley que no puedo buscar en el reino de la naturaleza (porque lo que en ella sucede es ajeno al orden de la moralidad, que es exclusivo de los hombres y, además, necesario para ellos).¹¹³²

Kant, pues, encuentra la fundamentación de la autonomía moral en un contexto del «reino de los fines» cuya ley constitutiva –expresión de la ley que cada ser racional se da a sí mismo- es la universalizabilidad de las máximas éticas, esto es, el imperativo categórico¹¹³³: «obra según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal»¹¹³⁴. Esta máxima exigirá –por parte de Kant- la explicación del porqué debemos comportarnos de tal modo que nuestra conducta tenga que ser universalizable, o dicho de otra forma, Kant tendrá que «dar razones de por qué debemos cumplir el deber» -que es lo que intentará hacer en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*¹¹³⁵. Claramente Kant está apelando a la necesidad de encontrar un fundamento universal para la ética, porque si no obramos buscando esa universalidad incurriríamos en contradicciones; y es, precisamente, este argumento el que a Kolakowski le parece débil:

La validez de la famosa exigencia kantiana –debo actuar solo según un principio que podría desear que fuese una ley general- se basaba en el hecho de que no puedo ser consecuente si actúo de otro modo, y que un principio de conducta que no observa esta restricción es contraproducente. Si, por ejemplo, mi comportamiento se guía por un principio que me permite mentir siempre que me conviene, entonces mi principio justifica las mentiras de todos los demás y, sin embargo, cuando todo el mundo tiene derecho a mentir, a nadie se le cree ya y ningún mentiroso logra su objetivo; en consecuencia, el principio se autodestruye. Este razonamiento no es convincente...¹¹³⁶

¹¹³² Carlos Gómez, «Ética y Religión», en *La aventura de la moralidad*, o.c., p. 287.

¹¹³³ Kant formuló con diferentes versiones el imperativo categórico, a nosotros nos interesan las dos primeras que formuló en su intento explícito de 1785 de fundamentar la ética.

¹¹³⁴ I. Kant, cit. por C. Gómez en «Ética y Religión», en o.c., p. 288. Es importante decir que esta máxima kantiana se asemeja a la «regla de oro» moral presente en algunas tradiciones religiosas, como por ejemplo las monoteístas. Dará pie a un posible «formalismo del amor» explorado por Kant y realizado desde otro ángulo por Xirau.

¹¹³⁵ Carlos Gómez, «Ética y Religión», en o.c., p. 287.

¹¹³⁶ L. Kolakowski, *Si Dios no existe...Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Ed. Tecnos, Madrid, 1995. p. 189.

Así, Kolakowski objeta a Kant que con su primer imperativo no consigue fundamentar la ética de manera autónoma, y plantea su tesis – que en ningún caso pretende ser una alternativa entre la teonomía o el relativismo axiológico absoluto, derivado del «si Dios no existe»- que, más bien, apunta a la incoherencia de apelar a la incondicionalidad de la ética sin lo Incondicional, sin Dios. Pensamos -con Carlos Gómez- que Kolakowski no va más allá. Pero avanzando en el argumento, Kolakowski está haciendo referencia al ejemplo de Kant sobre el «valor de la promesa», el cual viene a decir que yo no puedo faltar a mi palabra, es decir, no puedo hacer una promesa mentirosa con la intención de no cumplirla, porque si todos actuaran así, si esa máxima se universalizara, todos podrían mentir cuando les conviniera buscando su particular interés y la máxima se destruiría a sí misma. Es de nuevo aquí donde –para Kolakowski- la fundamentación kantiana le parece presentar fisuras:

No soy en absoluto inconsecuente si prefiero que otra gente siga reglas que yo no quiero cumplir. Si (...) yo miento siempre que me apetece pero quiero que todos los demás sean invariablemente francos, soy perfectamente consecuente. Siempre puedo, sin contradecirme a mí mismo, rechazar los argumentos de quienes traten de convertirme o empujarme a cambiar mi modo de actuar diciéndome: “¿Y si todos hicieran lo mismo?”, porque puedo responder coherentemente o que no me preocupa la conducta de los demás o que quiero positivamente que obedezcan las normas que yo me niego a observar. En otras palabras, un imperativo que exija que yo me guíe por normas que desearía que fuesen universales no tiene, en sí, fundamento lógico ni psicológico; yo puedo rechazarlo sin caer en contradicciones.¹¹³⁷

El filósofo polaco objeta contra Kant que no hay ninguna contradicción en que yo mienta siempre que me apetezca, pero quiera que los demás sean invariablemente francos conmigo. Por tanto, no hay ninguna contradicción psicológica ni, por ende, lógica; otra cosa es que ese comportamiento fuera inmoral, pero lo que ciertamente no hay es contradicción. De ahí que Kolakowski piense que Kant se equivoca si el único argumento que esgrime para la fundamentación de la universalidad es el recurso a incurrir en contradicción.¹¹³⁸

Al respecto, Carlos Gómez piensa que Kant no debía estar muy convencido de su argumento, lo que explicaría la segunda formulación de su imperativo

¹¹³⁷ L. Kolakowski, o.c., p. 190.

¹¹³⁸ Cf. Carlos Gómez, «Ética y Religión», en o.c., pp. 288-289.

categorico. El cual, según nuestro profesor, no es una versión paralela al anterior, de la universalidad, sino que en realidad es el intento de encontrar el fundamento o la raíz de ella, de la primera formulación.

Según esto, Kant tomó como modelo para la primera formulación de su imperativo categorico a las ciencias naturales que buscan detrás de la diversidad fenoménica regularidades *nouménicas*. Teniendo en cuenta esto último, se entendería el motivo por el que Kant escribió su *Crítica del juicio* y que Caffarena¹¹³⁹ lo achaca al hecho de restablecer la escisión que dejaba al hombre el doble estatuto de realidad empírica –que es la realidad que se tiene ante la razón teórica- y realidad *noumenal* –en el que la ley moral revela una vida independiente de la animalidad y aún de todo el mundo sensible.

De ahí que podamos otorgar credibilidad al hecho de que Kant en este nuevo intento renunciara a tener que emular la regularidad científica y buscar otra fuente para la ética más acorde con el carácter personal que la preside. Así encuentra la respuesta en su admirado Rousseau y, concretamente, en el «reino de los fines». Concretamente en «la básica igualdad moral de todos los seres humanos, que impediría tratar a alguno de ellos como un simple medio para nuestros fines».¹¹⁴⁰

La formulación podría transcribirse como sigue: «tomar a la humanidad, tanto en la propia persona como en la de cualquier otro, siempre como fin y nunca meramente como medio».¹¹⁴¹ De modo realista, Carlos Gómez matiza el sentido real del imperativo indicándonos que, tomar la humanidad no solo como un medio sino como un fin, no excluye que a veces no nos utilicemos como medios, porque la vida social y cotidiana nos empuja a hacerlo con bastante frecuencia. Lo que dice más bien es que no podemos tomar al otro simplemente como un instrumento, no podemos instrumentalizar al otro en función de las razones que sean –por muy nobles que las pensemos–, porque allí donde el otro es un simple medio para mis intereses, allí se acaba

¹¹³⁹ J. Gómez Caffarena, «La filosofía de la religión de I. Kant» en Manuel Fraijó, *Filosofía de la Religión: Estudios y textos*. Ed. Trotta, Madrid, 1994. Pp. 179-205.

¹¹⁴⁰ C. Gómez, «Ética y Religión», en o.c., p. 289.

¹¹⁴¹ Para Joaquín Xirau, solo por el amor se puede llegar a considerar al otro como un «fin en sí» y no como medio para mis propios fines. Y la razón –para Kant acrítica- es que «el amor no considera su centro personal como idéntico al mío, sino precisamente como suyo, original e intransferible». *Obras completas* I, p. 212. Aunque más adelante afirme el propio Xirau que la esencia de la moralidad consiste en «la fidelidad a la propia ley inmanente», esto es, la ley de la felicidad y, consiguientemente, el acto moral descansa en la conciencia de la propia dignidad y de la libertad y la dignidad ajenas que le son estrictamente correlativas». *Ibid.*, p. 250. El problema es que –como vamos a ver enseguida- Kant se preocupó de fundamentar esta libertad y dignidad humanas, para nada evidentes; lo que no hizo Xirau, que las dio por supuestas. Aunque los dos coincidirán en fundamentarlas –como postulados- en Dios, uno explícitamente, el otro implícitamente.

la ética. Por lo que al respecto, podría concluirse que aunque utilicemos al otro –algo inevitable en la vida cotidiana-, tiene que ser de modo que éste sea también siempre un fin.

Es esa consideración la que apunta a que todos los hombres tienen un mismo valor moral o dignidad. Lo que ocurre –como asimismo señala nuestro profesor- es que tanto la proclamación con la que abre Rousseau su *Contrato Social*: «Todos los hombres nacen libres e iguales», como la de la *dignidad* humana, distan de ser obvias, es decir, distan de ser conceptos racionales fácilmente asequibles para la razón teórica. Por lo que Kant deberá admitir la *dignidad* –como ya hizo con la libertad- como un simple postulado. Por ello, a veces, no se entiende la condescendencia con la que, sin embargo, es frecuente escuchar apelar, en no poca gente y contra la religión, a valores que se piensan racionalmente demostrados y justificados como la igualdad básica, la dignidad humana, etc., para fundamentar a la ética. Así parece señalarlo Kolakowski:

La mayoría de los que –a diferencia del defensor alegre y cómodo ateísmo de la Ilustración- estaban dispuestos a mirar de frente al helado desierto de un mundo sin Dios, no había renunciado a la creencia de que algo podía salvarse del juego impersonal de los átomos. Ese “algo” era la dignidad humana, la capacidad misma de enfrentarse sin miedo a la propia libertad y decretar un sentido por un puro acto de voluntad, con la plena conciencia de estar decretándolo y no descubriéndolo en la naturaleza o en la historia.¹¹⁴²

Y es en este sentido en el que Kolakowski piensa que lo que necesita justificarse es que el hombre sea un ser digno. Y no le falta razón, porque, que «el hombre sea un fin en sí» no es una afirmación *de hecho*, ya que si fuera tal tendríamos que decir que simplemente es falsa. De ahí que, tanto Kant, como Rousseau lo que más bien quisieron decir es que los hombres *deben ser* considerados fines en sí, libres e iguales. Así, conviene diferenciar –puesto que no es lo mismo- el que *deban serlo* del que *de facto* lo sean, porque si las tomamos como afirmaciones empíricas, quedarán desmentidas por los muchos episodios dramáticos de la realidad. Lo cual nos debe hacer suponer que en Kant la *dignidad* –como en Rousseau la libertad y la igualdad- no es una afirmación empírica, sino metafísica.¹¹⁴³ Por lo que tendríamos que concluir, por tanto,

¹¹⁴² L. Kolakowski, o.c., p. 211.

¹¹⁴³ De ahí que Kant no decline en la falacia naturalista de Hume.

con la aserción de que dichos imperativos se convierten en ese mínimo supuesto metafísico sin el cual no hay ética posible.¹¹⁴⁴

Kolakowski, por tanto, distingue dos posiciones claras: Por una parte, aquella que se da en las grandes tradiciones religiosas monoteístas -como el cristianismo-, donde la dignidad del hombre se fundamenta en que al ser imagen de Dios, esto es, imagen de lo Absoluto, el hombre no se puede (no se debe) instrumentalizar. Por otra, la que se inclina por una fundamentación libre de apelación a la metafísica, a lo Absoluto, es decir, en base a una noción antropocéntrica o comportamiento naturalista del hombre. Y en cuanto a esta última posición, afirma Kolakowski:

A cualquier noción antropocéntrica del mundo puede objetársele lo que dicen los racionalistas sobre la creencia religiosa: que tal noción (de dignidad) no es sino una invención imaginaria para compensar la justificada y deprimente conciencia del hombre de su propia flaqueza, fragilidad, incertidumbre, finitud. La dignidad humana no puede validarse dentro de un concepto naturalista del hombre.¹¹⁴⁵

Precisamente, por eso, no puede ser fundamento de la moralidad. Pero, el que no se pueda fundamentar la moralidad en la dignidad humana, no nos puede llevar a malentendidos, puesto que, teniendo presente la interpretación que estamos siguiendo de Carlos Gómez, tenemos que afirmar que a donde nos quiere llevar Kolakowski -con el párrafo señalado- no es a pensar que si Dios no existe, la gente, entonces, tendría más posibilidades de ser inmoral, o que guiarse moralmente por el bien solo puede hacerse apelando a Dios, como si la exclusividad del bien solo fuera patrimonio de los creyentes, en absoluto. En ninguna parte de su libro *–Si Dios no existe...–*, Kolakowski afirma algo parecido a que los hombres que no creen en Dios sean más o menos inmorales que los que sí lo hacen, sino, más bien, a que «la referencia a lo Absoluto otorga en la moral un sentido de coherencia».¹¹⁴⁶ Es decir, que la fundamentación de la ética sería mucho más coherente apelando a una Bondad incondicional, a lo Absoluto de Dios. Y en esto Kolakowski coincide con Kant en que

¹¹⁴⁴ Recordemos que lo mismo ocurría con la libertad, Kant no puede demostrar la libertad por la razón teórica, y consiguientemente, en la medida en que la moral exige la libertad humana, no le queda otra vía que la de postularla trascendentalmente, metafísicamente, como condición necesaria de la moral.

¹¹⁴⁵ L. Kolakowski, o.c., pp. 214-215.

¹¹⁴⁶ Carlos Gómez, «Ética y Religión», en o.c., p. 308.

ya éste «quiso señalar –escribe Carlos Gómez– los problemas que sobrevendrían si no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada con valor absoluto».¹¹⁴⁷

Fue, justamente, el hecho de separar la metafísica de la ética, el ser del valor y, por tanto, de no hallar ese valor absoluto en nada la causa que Joaquín Xirau señala como el hecho fundamental de la crisis desencadenada por el relativismo y el subjetivismo modernos, que asoló la relación entre el ser y el valor¹¹⁴⁸ y el síntoma que, asimismo, diagnosticó sobre la crisis de la filosofía y de la vida modernas. Precisamente, a evitar esos problemas consagró su quehacer filosófico, e incluso su vida, siendo el motor y la inspiración de la misma el hecho de buscar un fundamento último¹¹⁴⁹ en el que pudiera cimentarse la esperanza de un sentido para la vida y la acción del hombre, porque «si todo valor estuviese condicionado y fuera, por lo tanto, contingente, entonces no se podría encontrar en parte alguna para la razón ningún principio práctico supremo.»¹¹⁵⁰

Esas dos posiciones señaladas con pretensión de fundamentar la ética significan, para Kolakowski, dos formas irreconciliables de aceptar el mundo y nuestro lugar en él, y ninguna de las dos puede pretender para sí misma un plus de racionalidad sobre la otra. Para el filósofo polaco la disyuntiva está servida: o bien un mundo con sentido guiado por Dios, o bien un mundo con sentidos parciales, pero en última instancia abocado al absurdo¹¹⁵¹. No hay posibilidad de término medio. De cualquier forma, lo que es cierto –como intuyó Horkheimer– es que “es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios”¹¹⁵².

3. El deseo humano y radical por Dios

Es indudable que la religión en muchos momentos históricos ha podido jugar un papel alienante o evasivo de la realidad, y de ello dan buena fe las

¹¹⁴⁷ Ibid.

¹¹⁴⁸ Recordemos que la ontología moderna concibe la realidad –según Xirau– con la idea de un ser unívoco reducido a esquemas de razón, lo que exigirá una enorme y amorosa reconstrucción del mundo, solo posible por la búsqueda de la autonomía del mundo de los valores, en relación con otras dimensiones de lo real. Pero si no se postula ese Valor absoluto que fundamenta el resto, todo se viene abajo.

¹¹⁴⁹ Objetivo que no pudo realizar por el trágico accidente que acabó con su vida en la madurez de su elaboración filosófica.

¹¹⁵⁰ I. Kant, cit. por Carlos Gómez, «Ética y Religión», en o.cit., p. 308.

¹¹⁵¹ Cf. L. Kolakowski, o.cit., p. 202.

¹¹⁵² Max Horkheimer, *Anhelos de Justicia. Teoría crítica y religión* (Edición de J. José Sánchez), Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 173.

críticas provenientes básicamente, en el campo de la Historia de la filosofía, de Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche (los filósofos de la sospecha). Pero nuestro propósito aquí no es entrar a analizar el debate de la crítica de tipo funcional, sino centrarnos en la crítica sustantiva de la religión. Ésta sí pone en entredicho la misma base de lo religioso al situar su origen en un deseo del espíritu humano: Dios es una proyección del ser humano (Feuerbach), la religión es una ilusión (Freud). Como vemos, estas críticas sí inciden directamente en el deseo de realizabilidad del bien supremo concebido como meta del actuar ético.

El ser de condición “deseante” es una de las formas constitutivas que toma nuestra misteriosa condición humana, con la trágica experiencia de que en su constante producir nuevos impulsos -el desear humano- nunca se encuentra satisfecho. Maurice Blondel escribe en su filosofía de *La acción* que a medida que se toma gusto a los fenómenos parece que el apetito crece sin saciarse jamás en ellos, «porque cuando queremos y para querer esto poco, queremos también y sobre todo otra cosa».¹¹⁵³ Pero es en esta otra cosa del desear humano donde subyace, para el filósofo francés, el anhelo de lo infinito. Esta paradoja e inadecuación del actuar humano fue lo que dio pie a Blondel a pensar que en el hombre se revelaba, junto con «la necesidad relativa de lo contingente, la necesidad absoluta de lo necesario».¹¹⁵⁴

Si, atendiendo a esto último, convenimos con Caffarena que toda reflexión humana se apoya sobre un cierto grado de confianza básica «¿habrá manera de evitar totalmente toda presencia del deseo y de una “razón desiderante” en esa otra desmesura, no concreta, que será siempre para un ser finito la aserción de lo Absoluto?»¹¹⁵⁵

Razones que lo niegan no faltan; por ejemplo, aquella de Garaudy en cuya versión de la objeción dice: «mi sed no demuestra la existencia de la fuente»¹¹⁵⁶ - aunque sí la del agua-, que pone en cuestión el estilo de argumentación de esperanza desde el fondo del deseo de la tendencia anhelante humana. Por tanto, ¿es Dios una ilusión? Lo primero que habría que decir es que si lo que se espera es «demostrar» -en el sentido que suele tener en los procedimientos científicos- a Dios, tendremos que decir con Kolakowski que «Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de Su existencia que parezca irrefutable o, siquiera, sumamente plausible, en términos

¹¹⁵³ Cf. M. Blondel, *La acción*, Ed. BAC, Madrid, 1996, p. 392.

¹¹⁵⁴ Ibid. p. 392.

¹¹⁵⁵ J. Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, o.cit., p. 370.

¹¹⁵⁶ R. Garaudy cit. en J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el misterio*, o.cit., p. 371.

científicos»¹¹⁵⁷. Lo que no quiere decir que tengamos que terminar aquí la reflexión, sino explorar en qué sentido puede ser afirmado desde la filosofía.

Precisamente, porque Dios no es evidente nunca podrá ser tomado como punto de partida para nuestro conocimiento, sino como hipotético punto de llegada o término y siempre como *problema*. Kant, consciente de ello, se adelantó a la crítica de la sospecha afirmando –conforme recoge Carlos Gómez: que Dios no puede tener otro carácter que el de «ilusión» (*Schein*). Que lo afirmemos, lo neguemos, suspendamos el juicio, estamos hablando de una ilusión. Pero el que Dios no sea evidente –puesto que solo tenemos acceso empírico a los objetos cuya esencia es finita y contingente-, no significa que no pueda ser compelido por la conciencia finita en su esencial acto de fe, y vivido de forma incondicional.

Es en este sentido en el que Max Scheller diferencia el objeto formal de la fe del hombre en cuestión –fe en algo (*faith*)- del creer que ese algo suceda –*belief*. Esta diferencia es importante porque viene a poner de manifiesto la relación vivida en que está la persona con su objeto de fe –el que sea. Es decir, ese contenido de fe, existe y tiene valor para mí –haciéndome a mí valeroso- en la medida en que dicho objeto de fe sea y tenga valor. En palabras de Scheller: «Existiré y tendré valor solo en la medida en que tú, objeto de fe, eres y tienes valor», «ambos nos levantamos y caemos juntos». Por lo que es esencial al acto de fe la in-condicionalidad del comprometerse con lo creído en la esfera absoluta del ser y de los bienes.¹¹⁵⁸

Por lo que podríamos concluir diciendo que si Dios no es susceptible – como acabamos de ver- de demostración teórica, sí lo es de fe moral en tanto que la moral es connatural al ser humano y, por tanto, sería razonable admitir la idea de Dios como connatural a la mente humana. Eso sí, haciéndola permanecer como un estatuto regulativo de «ilusión necesaria» que es muy diferente de afirmar su contenido como existente.¹¹⁵⁹

Para acabar este punto no quiero dejar de señalar la sugerente interpretación que hace Carlos Gómez a la supuesta «solución de emergencia» que recriminan algunos autores críticos a Kant respecto al hecho de haber postulado a Dios. El profesor Gómez vendría a decir que Kant no argumenta: como el mundo va muy mal entonces me invento algo que va muy bien: Dios. Sino que, a pesar del mal, como

¹¹⁵⁷ L. Kolakowski, o.cit., p. 78.

¹¹⁵⁸ M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Ed. Encuentro, Madrid, 2007, pp. 222ss.

¹¹⁵⁹ J. Gómez Caffarena, «La filosofía de la religión en I. Kant», en o.cit., pp. 179-205.

confío en las tendencias morales del ser humano, es decir, basándome en la moralidad del ser humano –y la moral para Kant no es una bagatela, puesto que la moral humana es un mandato de la razón, racional– lo que Kant se resistía a aceptar era que el resultado de la racional tarea moral sea un absurdo en el que los verdugos triunfan sobre sus víctimas, eso sí le parecía un disparate. Y estaba dispuesto –según Carlos Gómez– a arrostrar muchísimos absurdos antes que soportar ese absurdo fundamental.¹¹⁶⁰ Y hay que decir a favor de Carlos Gómez que su interpretación no está falta de razón -a juicio del mismo Horkheimer que afirma: “Voltaire y Kant han exigido un Dios no por sí mismo, sino porque no podían pensar que la injusticia que domina la historia fuera algo definitivo”.¹¹⁶¹

Pues bien, damos por hecho como hipótesis -siempre teniendo presente la crítica de Kant- que el apelar a la ética es apelar a lo incondicional y que, por tanto, negar tal Incondicional supone hacer muy difícil no solo la fundamentación de la ética, ya que –en esto Kant y Xirau estarían en total consonancia: «si todo valor estuviese condicionado y fuera contingente» el irracionalismo y el subjetivismo relativista podrían ser la única alternativa; sino, también, pondría en peligro la canalización de muchos de los anhelos y esperanzas hondas del hombre¹¹⁶². No en vano Horkheimer ha afirmado que «en la religión se han depositado los deseos, los anhelos y las quejas de innumerables generaciones».¹¹⁶³

Quizá, al mismo dilema tuvo que enfrentarse Rousseau, negándose a resignarse a la falta de esperanza cristiana, consciente de que ni él mismo ni la humanidad presente, pasada o futura, podrá darse a sí misma su liberación. En la carta que escribe a su amigo Voltaire en respuesta al terremoto acaecido en Lisboa, Rousseau lo expresa como ese ojalá que nace de lo más profundo de la esperanza humana:

Después de haber buscado tanto tiempo en vuestras lecciones consuelos y valor me es duro que me quitéis ahora todo eso, para dejarme sólo una esperanza incierta y

¹¹⁶⁰ Tomamos la idea de Carlos Gómez (6-8 de julio de 2015). L. Kolakowski: «Si Dios no existe, todo está permitido». En Id., (dir.) *Siete pensadores contemporáneos y la religión*. Curso de verano UNED, Ávila. Similar desarrollo y formulación puede encontrarse en: Id., «El alegato de Kolakowski», en «Ética y religión», *La aventura de la moralidad*, o.cit., pp. 288 y ss.

¹¹⁶¹ Horkheimer, Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende (1947-1967)*. Frankfurt, 1974 pp. 212; 278. La cita está cogida de Juan A. Estrada, *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*. Universidad de Granada, 1990. p. 203.

¹¹⁶² De ahí que, en mi opinión, no sea conveniente hablar de Dios al mismo nivel de cómo podemos hacerlo de un «unicornio»; y no por simple respeto piadoso, no, sino porque lo que subyace a la palabra *Dios* entronca con los anhelos de salvación más profundos que anidan en el corazón humano.

¹¹⁶³ M. Horkheimer, *Anhelos de Justicia*, o. cit., pp. 172-174.

vaga, más como un paliativo para el presente que como una compensación para el porvenir. No, he sufrido demasiado en esta vida como para no esperar otra. La fe –nos sigue confesando Rousseau- añade el peso de la esperanza al equilibrio de la razón¹¹⁶⁴.

Un equilibrio que Horkheimer encuentra no en el ateísmo, pero tampoco en el teísmo, sino, desde el ansia y la desesperación, que muchas veces está más cerca –como bien sabe Unamuno- de la religión que de la certeza indubitable; es decir, desde el “actuar con el impulso interior de que ojalá exista”.¹¹⁶⁵

4. El Amor como lo Absoluto

A continuación vamos a tratar de buscar, en consonancia con la caracterización que Joaquín Xirau hace del amor¹¹⁶⁶ y su teoría axiológica del valor, la posibilidad de plantear –siguiendo la idea directriz de Kant- un argumento trascendental que permita mostrar –que no demostrar- la plausible razonabilidad de la postulación de un «Amor originario» –al modo de la postulación kantiana del Bien absoluto- como la condición de posibilidad de nuestro propio amor humano.

En este modo de proceder nos sentimos inspirados por Caffarena que pone de relieve que en la fundamental afirmación cristiana del amor originario anida un *logos* interno que puede ser desarrollado con coherencia crítica por la filosofía. Y es desde este *logos* desde el que pensamos que se puede justificar la fundamentación antropológica de la visión de ultimidad que mantiene Joaquín Xirau a lo largo de su filosofía.

Pero es absolutamente esencial reconocer que el aspecto amoroso es un constituyente de la estructura misma del sujeto humano y, por ende, la reflexión filosófica solo podrá partir desde su centro (subjetividad) y desde allí habremos de ver

¹¹⁶⁴ Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau en torno al mal y la desdicha*, Ed. Alianza, Madrid, 1995, pp. 183-205.

¹¹⁶⁵ M. Horkheimer, *Anhelo de justicia*, o.cit., p. 195.

¹¹⁶⁶ Remitimos al apartado 2.1 del capítulo IV de la segunda parte de este trabajo: «La determinación formal de la conciencia amorosa», concretamente a las «Notas características del amor», (apartado 2.2), cuya tesis que subyace a todo el apartado es que con el cristianismo penetra un sentido de la noción de amor antes desconocido, que se encarga de enriquecerla, sin desechar ni denostar la anterior.

la posibilidad de fijarnos en la «heterocentricidad» (intersubjetividad) que aparece en la conciencia amorosa con su exigencia absoluta de amor interpersonal. Será, por tanto, a partir de este hecho central desde el que se podrá afirmar la posibilidad de considerar filosóficamente, no simplemente la postulación de un bien infinito impersonal como era para los griegos *Eros* –cuya atracción erótica movía al hombre desde lo más bajo a aspirar a lo más alto por la fuerza irresistible del amor-, sino el modelo de amor que abre la novedad del cristianismo, según Joaquín Xirau: la dirección inversa, descendente –«puesto que Dios “es Amor” y nos ama, debemos nosotros amarnos mutuamente»-, es decir, desde lo antropológicamente vivido, concluir –siguiendo el modelo trascendental kantiano-, en sus condiciones de posibilidad, con la postulación de un término absoluto personal, esto es, de un Amor personal.

4. 1. *El planteamiento xirauriano del «Amor Originario» como fundamento último*

El planteamiento xirauriano arrancarí, pues, de la experiencia de la propia conciencia amorosa ante lo real como apertura esperanzada hacia el reconocimiento del sentido de la vida. Esta actitud amorosa (la conciencia amorosa) hace vivir todo como originado últimamente por una Realidad *bondadosa y amorosa* (hay plena identificación en Xirau); lo cual tiene mucho que ver, además, con la esperanza humana en que las iniciativas amorosas de los seres humanos no están condenadas a un último fracaso. Joaquín Xirau, aún concediendo autonomía a la Naturaleza la hace depender radicalmente en su ser, del Fundamento último de todo ser.¹¹⁶⁷

A este respecto, convendría preguntarnos como hizo Leibniz ¿Por qué de hecho hay algo, más bien que nada? Lo que conllevaría preguntarse, consiguientemente –lo mismo si se afirma que si se niega-, por la existencia de un Ser absoluto. Si este Absoluto no existe, ¿qué fundamento se puede tener para que en medio

¹¹⁶⁷ Esta última insuficiencia para «ser» de la Naturaleza en Xirau no significa que no haya que reconocer –como la teoría científica de la Evolución hasta hoy ha mostrado- el que no sea autosuficiente para ir estructurando todos los complejísimos dinamismos que despliega en su devenir espacio-temporal. Pero la razón última de su existencia no estaría en ella. Tomamos la idea de J. Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, o.cit., p. 531.

de la nada estas cosas finitas y pasajeras sean? Y si ese Absoluto existe, todo se vuelve todavía más incomprensible: ¿por qué fuera de él habría de darse algo distinto?¹¹⁶⁸

Para Joaquín Xirau no habría más respuesta que la del Amor: el don que gratuitamente se da. Es la experiencia del amor humano y la intuición amorosa la que conduce a nuestro autor a trascender la Naturaleza hacia un radical Fundamento del valor y del amor. Por lo que cabe suponer que Xirau llega a su convicción sobre el Fundamento último solo y por la experiencia de fundamentalidad del amor humano, al que se le exige -como anhelo- su integridad plena, consumada, en un Absoluto de índole amorosa; es decir, se atribuye a Dios el atributo del amor – y no solo de la intelectualidad, que es prácticamente universal¹¹⁶⁹, según las ciencias que se ocupan del estudio serio y riguroso de las religiones-, y como no es concebible el amor sin la libertad, también el de la libertad.

Ahora bien, la comprensión de Dios como «Amor Originario» acarrea no pocos problemas. El primero y más urgente es la incompatibilidad en términos lógicos entre la afirmación poco verosímil de un origen amoroso de la realidad con el exceso de mal en el mundo, en donde –no sin razón- podría situarse la raíz del ateísmo moderno. El segundo, tiene que ver con la convergencia de los predicados antropológicos de amor y libertad en Dios que, si por una parte los exige –puesto que lo personal es evidentemente más perfecto que lo no personal-, ya que estas dos características junto a la de conciencia intelectual definen qué entendemos por vida personal o persona, sin embargo, se incurriría en una forma antropomórfica de tratar a Dios. En este sentido cabría preguntarse con Caffarena si: «¿no finitizamos a lo Absoluto cuando le atribuimos las características personales dichas?»¹¹⁷⁰ Por supuesto que sí, pero es que no hay persona sino donde hay capacidad de amor y a éste le es intrínseco la libertad.

Por lo que habría que concluir que estamos abocados a la afirmación del carácter trágico y paradójico de la religión –así como el de la ética-, porque lo que por un lado le es exigido como necesario por el otro le es suprimido como insoportable. Es una realidad renuente y paradójica.

¹¹⁶⁸ Recogemos esta reflexión del teólogo Hans Urs von Balthasar, para quien solo una filosofía del libre amor puede justificar nuestra existencia. En *Solo el amor es digno de fe*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2011, p. 140.

¹¹⁶⁹ Cf. J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 313.

¹¹⁷⁰ J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, o.cit., p. 299.

4. 2. El amor como «símbolo» y «cifra»

Por esta razón será necesario, antes de ensayar ningún argumento trascendental postuladorio, realizar una tarea de depuración de los conceptos fundamentales y buscar unas bases filosóficas razonables. Reconociendo su fuerza pero también su limitación –tal y como hace Paul Ricoeur:

Su fuerza, porque rompe el círculo de lo patético y abre la dimensión propiamente filosófica de una antropología. Y su limitación, porque el universo de las cosas no es aún más que la osamenta abstracta de este mundo de nuestra vida.¹¹⁷¹

Pues bien, el uso trascendente que hace Xirau del «amor», desde la filosofía de la religión deberá ser calificado como «simbólico» y habrá que someterlo a una lógica de la «analogía del ser» que dé «fuerza» pero también imponga «límite» al concepto de Absoluto como *Amor*. Por ello, habrá que decir entonces - conforme afirma Caffarena- que, «Dios es amor, pero no es amor; sin que la negación anule la afirmación»¹¹⁷². Pero ni siquiera eso será suficiente; de ahí que, pueda venir en nuestra ayuda, acudir tanto a Paul Ricoeur –con su famosa conclusión de su libro *Finitud y culpabilidad*: «el símbolo da que pensar»-; como a Karl Jaspers, con su «fe filosófica» y su método de las «Cifras de la Trascendencia».

En relación al primero, a su conclusión emplazo, no sin antes dejar de señalar tres ideas que me parecen esencialmente importantes para nuestro propósito. La primera –a la que tendremos que volver después en otro sentido- podemos expresarla con la pregunta de Ricoeur: «¿Cómo compaginar la inmediatez del símbolo con la mediación del pensamiento?»¹¹⁷³ La segunda idea viene de la convicción de que a todo lenguaje simbólico le es correlativo una hermenéutica o interpretación. Lo que no quiere decir –como advierte Ricoeur- que haya que aceptar sin más la ingenuidad primitiva de donde procede tal interpretación: «no podemos revivir –escribe Ricoeur- las grandes

¹¹⁷¹ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Ed. Taurus, Madrid, 1982. p. 67. Este párrafo seguiría: «Para sacar un mundo de esa osamenta, hace falta rellenarla de todos los aspectos afectivos y prácticos, de todos los valores...» Con ello queremos decir que Ricoeur estaría subrayando la fundamentalidad del «primado de la razón práctica», el mismo al que obedece toda la filosofía de Joaquín Xirau.

¹¹⁷² J. Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, o.c., p. 483.

¹¹⁷³ P. Ricoeur, o.c., p. 491. Volveremos a ella en el debate que propondremos a continuación en el que plantearemos un atisbo de solución: todo amor debe estar mediado por el deber y la justicia, y al revés.

simbólicas de lo sagrado en su auténtica fe original», pero sí, en cambio, «podemos aspirar a una nueva ingenuidad en la crítica y por la crítica».¹¹⁷⁴

Lo que trata de decirnos Ricoeur es que entre el círculo vicioso que forma «el símbolo que da y la crítica que descifra», aparece la interpretación como la que puede abrirnos de nuevo las puertas de la comprensión. Y en este sentido, el filósofo francés versiona las palabras de san Agustín: «hay que comprender para creer y hay que creer para comprender»¹¹⁷⁵, para decirnos que «jamás podrá el intérprete penetrar en el *sancta sanctorum* del sentido de su texto si no se penetra del ambiente en que se desarrolló».¹¹⁷⁶

Esto último nos lleva a la tercera idea fundamental para el argumento trascendental que ensayaremos a continuación que parte del símbolo del «Amor originario». Esta forma de proceder es la que Ricoeur propone como «deducción trascendental» del símbolo y cuya directriz nos enseñó –repiteámoslo de nuevo- Kant. En palabras de Ricoeur, la deducción trascendental de Kant «significa justificar un concepto mostrando que hace posible el establecimiento de un campo de objetividad»;¹¹⁷⁷ y ese campo de objetividad que muestra el símbolo del «Amor de Dios», no se justifica –para Joaquín Xirau- sino porque el amor tan solo existe entre las personas.

En definitiva, «el símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere»¹¹⁷⁸.

En relación a Karl Jaspers, y en una línea complementaria a la de Ricoeur, considera que la «fe filosófica» debe tenerse por una actitud superior a la «fe religiosa». Y lo argumenta diciendo que mientras ésta depende de la necesidad imaginativa de proyectar las características antropomórficas de la realidad personal humana hacia la Trascendencia, aquella sabe reprimir críticamente ese impulso y mantenerse en la dura austeridad de un saber que relativiza todas las posibles vías simbólicas, dejando a los símbolos en el estatuto de «cifras». De esta forma, para Jaspers, quedaría todo referido a la Trascendencia, pero no la haría presente.

¹¹⁷⁴ Ibid., p. 492.

¹¹⁷⁵ Joaquín Xirau diría: «Es necesario amar para comprender y hay que comprender para amar».

¹¹⁷⁶ P. Ricoeur, o.c., p. 493.

¹¹⁷⁷ Ibid., p.496.

¹¹⁷⁸ Ibid., p. 497.

Retomando lo que decíamos más arriba sobre las características personales del amor y la libertad, escribe Jaspers en su *Filosofía*:

El amor que yo rindo a la divinidad como persona no se puede llamar amor más que de modo figurado. [...] El amor a la Trascendencia solo es real como transfiguración amorosa del mundo. Si pienso la Trascendencia como libre, la hago finita, en cuanto que debo pensarla en situaciones y bajo condiciones.¹¹⁷⁹

Y en otro lugar escribe explicitando más el anterior párrafo: «En aquello que hay de mejor en el mundo que él conoce –el hombre-, el ser persona, queda sin embargo rebajada la Trascendencia a aquello que es el hombre.»¹¹⁸⁰ No puede concederse, pues, un esencial privilegio según Jaspers a la simbólica de lo personal, porque para él, todo lo personal, como todo lo finito, es *cifra* nada más.

4. 3. *Formulación de los argumentos fundantes de la filosofía de la religión Xirauriana*

Pues bien, teniendo en cuenta estas advertencias que acabamos de ver, nos disponemos –ahora sí- a enunciar los argumentos desde los que podríamos fundamentar una hipotética filosofía de la religión en Joaquín Xirau. Lo haremos, una vez más, de la mano de Gómez Caffarena y de sus estudios escalonados de Metafísica a los que ha llamado consecutivamente: *Metafísica fundamental, trascendental y religiosa*. Ahora nos ocuparemos de este último al que ha designado –conjuntamente con Juan de Dios Martín Velasco-, *Filosofía de la religión*. En éste encontramos varias formulaciones del argumento considerado desde el aspecto *eros* del amor humano que, en su raíz, no está ausente en las otras dos obras, debido al carácter tendencial constitutivo y radical del ser humano. El hombre –ya lo sabemos- es esencialmente proyecto vital y en ese su quehacer fundamental de ir escribiendo su propia biografía (vocación) con sentido, espera que aquello a lo que tiende –cuando su tender es radical– no quede en el vacío, sino que espera encontrar la correlación última de su tender, es decir, confía que no sea últimamente irreal o imposible; es decir, que no quede frustrado o resulte ser la «pasión inútil» a la que apuntaba Sartre, o *El porvenir de una ilusión* de Freud.

¹¹⁷⁹ K. Jaspers, cit. por J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, o.cit., p. 300.

¹¹⁸⁰ Ibid.

Es, por tanto, el principio metafísico que Caffarena designa como «principio de posible finalidad»¹¹⁸¹ por el que se postula el que la tendencia-constituyente de la «inquietud radical» del hombre- vaya *últimamente* ligada a algo, pero no cualquier «algo», sino un *algo último* en razón de *atrayerente*. Como vemos, es un principio parecido al de *razón suficiente* de Leibniz –de ahí que también se pueda llamar principio metafísico de «atracción suficiente». Pero éste a diferencia del de Leibniz es aplicado al orden valorativo de la razón práctica y, del mismo modo que se podría argüir que carecería de razón suficiente que mi tendencia no estuviera dirigida a algo real, posible, *últimamente* fundada; así, aquí, se arguye un último atrayerente como explicación de mi tender radical, en el que no hay separación absoluta entre el orden del valer y el orden del ser.

Lo fundamental del argumento radica en que el aspecto *eros* del ser humano solo puede aspirar a la plenificación que busca teniendo como algo muy fundamental para su aspiración el complemento del aspecto *ágape* del amor. Es el mismo razonamiento que Joaquín Xirau nos ofrece sobre las cuatro notas características del amor, en las que el símbolo del amor cristiano vendría a completarlas. Por ejemplo, donde se ve más clara la formulación de este argumento en Joaquín Xirau es en la segunda nota característica del amor. Allí, la atracción erótica –lo más bajo aspira a lo más alto por la atracción del Amor- deja paso con el cristianismo a un amor que se vierte sobre el objeto amado, produciéndose una verdadera transfiguración, por la que el sujeto humano vería –por intuición amorosa, donde se ve la primacía de la razón cordial, práctica, sobre la intelectual- todos los valores que anidan en el objeto amado, antes insospechados. Lo cual presupone dos cosas: en relación a la ordenación jerárquica de los valores, un Valor Absoluto que orienta y fundamenta la revelación de los valores y el sentido de la realidad, por el que hay que orientarse. Pero asimismo, la intuición amorosa exige no solo ese Valor Absoluto, sino una plenitud de «Luz», a las que identifica Joaquín Xirau con el Amor de Dios.

Un segundo modo de argumentar tomaría como punto de arranque más explícito la exigencia moral, en donde ya hemos mostrado cómo, en Joaquín Xirau, Moral y Religión no pueden desvincularse. Aquí se pondría de manifiesto la pregunta sobre el porqué de esa entrega incondicional a los otros, el porqué tenemos que amar a los otros, cuando además, se sospecha del carácter autocéntrico o egoísta de cada ser humano.

¹¹⁸¹ Cf. J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1983, p. 455.

En Xirau no encontraríamos otra respuesta que la que se fundamenta en el reconocimiento de la persona mediante la mediación del amor. Solo por el amor puedo llegar a considerar al otro como un *fin en sí* y no solo como medio para mis propios fines. Ya que el amor ve la singularidad e individualidad de una persona por sí misma, en sí misma. La persona humana es el objeto de amor más alto que se puede concebir para Xirau, el único amor que puede adquirir carácter absoluto. Luego sería razonable pensar que este carácter absoluto procediera últimamente de Dios que se revela para Joaquín Xirau como «Amor originario» y cuya vivencia de «amar al prójimo» estaría inherentemente vinculada a un explícito «amor a Dios», cuyo amor solo podría ser verificado en el amor al prójimo como «*mandato* suyo». Por lo que tendríamos que suponer que esa llamada al Bien infinito, al Amor absoluto estaría radicada en el mismo centro de nuestra intimidad, como lo más íntimo a cada uno de nosotros.¹¹⁸²

Como vemos, para el hombre moral y para el amante es innegable real aquello a lo que en el deber o en el amor se sienten vinculados. En este sentido, «Dios» es la clave decisiva para que el deseo radical humano no se vea condenado a la frustración. De ahí que sean, pues, estas hipótesis las que nos exigen abrirnos en el tramo final de nuestro capítulo a plantear el debate entre el Deber (Justicia) y el Amor.

5. La relación dialéctica entre el amor, la justicia y el deber

Si apuntábamos que la ley inmanente que mueve tanto a la ética de Kant (el deseo que tiende al supremo Bien, inseparable de la actitud ética) y la que mueve a la de Xirau (desde la experiencia de amar se reconoce su anhelo del supremo Amor) son las dos inmanentes y las dos pertenecientes al «Reino de los fines», y cuya esencia de la moralidad consiste en «la fidelidad a la propia ley inmanente», como garantía de la felicidad, ¿por cuál de ellas decidirse? ¿Es una más válida que la otra? ¿Se puede llegar por la vía del deber o por la del amor, al mismo sitio?

Pero antes de ensayar una posible respuesta que no pretenderá agotar todas las aristas del problema, conviene aludir nuevamente a Kant para situar la

¹¹⁸² Cf. J. Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, o.c., pp. 481-482. Así como J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, o.c., pp.361-363.

cuestión. Como afirma Caffarena¹¹⁸³, el mismo Kant posibilitó que su modelo fuera transportado a esa clave del amor -que está atravesando toda la filosofía de Xirau- al referirse a la fórmula evangélica «amarás al prójimo como a ti mismo»¹¹⁸⁴, como cercana a la suya. Pero Kant recelaba –al contrario de lo que ocurre en Joaquín Xirau- del lenguaje del amor y prefería –en palabras de Caffarena- «el más austero del deber»¹¹⁸⁵.

Kant consideraba que aunque la prescripción moral del Evangelio describía a la suma perfección la actitud ética; sin embargo, solo podía tenerse como prototipo, al que debemos tratar de aproximarnos y asemejarnos en un proceso ininterrumpido e infinito.¹¹⁸⁶ La razón de tal afirmación se encuentra en que para Kant el ser humano no es dios y, mientras que a lo humano le corresponde el esfuerzo costoso, el amor no puede realizarse por mandato, pues pertenece más bien a una «ley de santidad» que se encuentra más allá del hombre; y puesto que la voluntad humana no es santa, conviene –como afirma Carlos Gómez- no quitar grandeza ni lugar a la ética del deber, «en la medida en que podemos considerarnos “obligados” a conductas que “aún no amamos”»¹¹⁸⁷.

Pese al realismo introducido por Kant y que es de agradecer, Joaquín Xirau está pensando más en el modelo bergsoniano de una «moral abierta» de aspiración, de máximos, en la cual el amor impulsaría más allá del mero deber. Quizá por ello piensa que «solo en el amor se halla el bien»¹¹⁸⁸ y que intentar hacer buena a una persona –sin duda, Xirau está pensando en Kant- es un deseo inútil, ya que la bondad es un valor esencialmente íntimo de la persona que escapa a toda influencia externa, es decir, a todo esfuerzo humano. Solo así se entendería su aserción: «hacemos buena a una persona solo por el mero hecho de amarla, sin proponérselo ni intentarlo», en donde claramente identifica el bien y el amor. De esta forma, para Xirau no es posible hablar de un amor al Bien, puesto que el amor, es por sí mismo, el Bien. El amor no estima el bien, simplemente lo realiza amando. Honestamente pensamos que en

¹¹⁸³ J. Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, o.c., p. 325.

¹¹⁸⁴ Es a lo que nos hemos venido refiriendo como el «formalismo del amor» y cuya fórmula la recogemos no solo de Caffarena sino también de C. Gómez, en «Ética y Religión», o.c., p. 309.

¹¹⁸⁵ J. Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, o.c., p. 325.

¹¹⁸⁶ Ibid. Cf. la nota a pie de página nº 37 que introduce Caffarena.

¹¹⁸⁷ Carlos Gómez, «Ética y Religión» en o.c., p. 308. No conviene olvidar que para Joaquín Xirau -como intuye Carlos Gómez en relación a la postura del creyente que enraíza toda su vida en Dios-, concebir a Dios Amor como Fundamento y Fin últimos, significa no poder reducir su cosmovisión cristiana a solamente ética y axiología cristiana, sino también a mística y a toda una ontología y teoría del conocimiento, tal y como es función de la conciencia amorosa.

¹¹⁸⁸ Cf. Joaquín Xirau, *Obras completas* III/2, p. 46.

la mente de Joaquín Xirau no estaría la intención de eximir al hombre de la obligación moral, pero sí de proponer una moral alternativa a la crisis de valores en la que se encuentra el mundo occidental que excedería en mucho a toda obligación moral.

Pues bien, planteadas las dos posiciones, es el momento de ensayar – guiados, esta vez, de la mano de Paul Ricoeur y su sugerente librito *Amor y Justicia*¹¹⁸⁹– un intento de respuesta.

La pregunta que vamos a plantear tiene que ver con la posibilidad de conjugar el deber y el amor, ¿pueden conjugarse estas dos posiciones del discurso ético que acabamos de ver? Lo primero que habría que decir es que una persona solo puede ejercer su libertad y con ella su moral en el marco de un contexto de convivencia social, y solo a partir de aquí, en un segundo momento, habría que analizar si ese contexto permite a cada cual (dando por supuestos la pluralidad de posiciones o de opiniones) aspirar a realizar el proyecto de su vida o el fin que se halla propuesto como vida buena. Y es en este contexto en el que adquiere plena significación la moral, en la medida que pueda servir a aquellos fines concebidos como bienes para poder llevar a cabo lo que de humano hay en el hombre, pues de lo que se trata es de llegar a ese rostro humano –cada cual con su especificidad y originalidad únicas– que está llamado a ser el hombre.

¿Quedaría el amor fuera de esta articulación por ir más allá de la ética, por excederla y en este sentido percibirse como supramoral? Dicho con Ricoeur, ¿puede tener el amor y su discurso poético un estatuto normativo?¹¹⁹⁰ ¿Se puede exigir moralmente, éticamente el amor? ¿Se puede establecer el amor como norma? Pues bien, todos estos interrogantes no hacen sino apuntar a la propuesta ricoeuriana que pretende vincular las nociones de amor y justicia a través de la moral en su formulación kantiana de «la regla de oro».

Paul Ricoeur parte del reconocimiento de la desproporción entre el amor y la justicia, reconociendo que pertenecen a discursos muy opuestos, tanto el amor como la justicia hablan de formas muy diferentes. En un segundo paso explora la posible amplitud semántica de la expresión “¡Ámame!”,¹¹⁹¹ como súplica, llamada o mandato, estableciendo la irreductibilidad del mandato amoroso como obligación moral,

¹¹⁸⁹ Nos centramos únicamente en la primera conferencia que lleva el mismo nombre que el libro: «Amor y Justicia». pp. 33-46.

¹¹⁹⁰ P. Ricoeur, *Amor y justicia* (Traducción e introducción de Tomás Domingo Moratalla), Ed. Trotta, Madrid, 2011, p. 34. Puede verse, asimismo, el artículo de C. Gómez Sánchez, «Amor, Ética y Justicia», en *Pensamiento*, 280, (2018): 349-367.

¹¹⁹¹ *Ibid.*, p. 38.

en el sentido kantiano. El filósofo francés es consciente de la inconmensurabilidad del amor y de los riesgos que ésta puede suponer para la ética, en su concreción práctica.

Por ejemplo, se podría utilizar el imperativo del amor, que en expresión de san Agustín halla la formulación: «ama y haz lo que quieras», como pretexto para disfrazar ciertas acciones no morales o pudiera darse la paradoja –como también parece indicarlo Xirau- de que ese «ama y haz lo que quieras» sirviera para perpetuar situaciones donde la ausencia de límites se aprovechara solo para alimentar injusticias igualmente ilimitadas. Nótese que de esto mismo se dio cuenta Kant y advirtió que la voluntad humana no es santa, es humana no divina.

De ahí que, Ricoeur, consciente de ello, proponga la mediación de la regla de oro: «lo que queráis que os hagan lo hombres, hacérselo vosotros igualmente»; la cual como afirma Caffarena: está muy próxima al formalismo del amor kantiano, pero sobre todo, está más acorde, más a la medida con lo que es la voluntad humana; con lo que, además, podríamos decir que se remite a un contexto de reciprocidad y de igualdad más cercano a la idea de justicia que propone Ricoeur. La propuesta de éste, por tanto, pasaría por hacer pasar el mandato del amor -de raigambre cristiana- por el principio resumido en la regla de oro y formalizado en la regla de la justicia; con lo que al amor le sería exigido la mediación de la moral kantiana resumida en la regla de oro.

Pero veamos el argumento del filósofo francés, él se preguntaría ¿sobre qué principios o condiciones podría erigirse el amor como norma sin caer en una contradicción ética? Esto es: « ¿Cómo se puede ordenar el amor?»¹¹⁹² Ante esta pregunta Ricoeur da un giro en su análisis, en el que dejando de lado el «qué» y el «para qué»¹¹⁹³ introduce un «porqué». En el «*porque* te ha sido dado»¹¹⁹⁴, residiría la razón de la gratuidad de lo recibido en la economía del Don –del amor- y, por tanto, la fuente y sustento para la obligación de amar. Puesto que somos seres capaces de amor, porque somos capaces de crear relaciones donde el amor se otorga y se recibe y porque esa capacidad no reconoce límites y se alimenta de una fuente inagotable, es que se puede proponer el amor como imperativo ético o al menos sería razonable.

Es obvio que la noción de gratuidad donde se basa la lógica del Don o la economía del Don, es una idea que resulta fuertemente contrastable con la noción de justicia o de deber. Pero resulta más claro todavía, si reparamos en que el concepto de

¹¹⁹² Ibid., p. 37.

¹¹⁹³ Ibid., p. 51.

¹¹⁹⁴ Ibid., p. 48.

justicia del que parte Ricoeur en su análisis es la noción de justicia distributiva y, por tanto, una justicia que distribuye bajo la condición de dar a cada cual según sus méritos y necesidades, dista mucho de esa economía del amor -del don- que, por el contrario es sobreabundancia y generosidad.

Decíamos al principio que el amor habla un lenguaje diferente al de la justicia, efectivamente, la «poética del amor» -en palabras de Ricoeur-¹¹⁹⁵ opera sobre la lógica de la sobreabundancia hasta el punto que puede llegar a otorgar el perdón a los enemigos, pero, sin embargo, ya quedaba dicho, que esta inconmensurabilidad del amor podía suponer serios riesgos para la ética en su concreción práctica. Resumiendo, si la propuesta de Ricoeur es hacer pasar el mandato del amor por el principio moral resumido en la regla de oro y formalizado en la regla de la justicia, de igual forma la justicia habrá de pasar por el tamiz del amor para que no terminara convirtiéndose en un mero juego de intereses en búsqueda de un equilibrio social.¹¹⁹⁶

Porque para Ricoeur el sentimiento de dependencia mutua, incluso aquel en el que debería quedar subordinado el interés de cada cual a favor de una solidaridad surgida del auténtico reconocimiento de los otros, es algo irrenunciable. Es, precisamente, este sentimiento de dependencia mutua en el que cada uno debería sentirse recíprocamente comprometido con la vida de su prójimo, el que está, a nuestro juicio, a la base de aquella escandalosa afirmación xirauriana -que ahora alcanza su plena inteligibilidad: «solo es malo el hombre que no ama y solo deja de amar quien no es o no ha sido objeto de amor»¹¹⁹⁷. Es en la falta o ausencia de la reciprocidad mutua en la que parecía hacer residir Joaquín Xirau la raíz del mal en la persona. En definitiva, Ricoeur, llevaría a cabo ese correctivo que necesitaba la filosofía de Joaquín Xirau que, a su vez, es igualmente un correctivo a la de Kant, en el sentido siguiente: la lógica del amor, de la sobreabundancia, debe complementarse, estar mediada por la lógica de la equivalencia; es decir, el «¿imperativo?» ético del amor necesita de la mediación del ideal ético de la justicia y al revés.

6. La pedagogía del amor y la religión

¹¹⁹⁵ Ibid., p. 46.

¹¹⁹⁶ Cf. Ibid., p. 51.

¹¹⁹⁷ J. Xirau, *Obras completas* III/2, p.46.

Lo anterior podría, asimismo, aplicarse también como crítica que corrige y limita la teoría de la educación de Joaquín Xirau basada en el amor. De ahí que nos centremos en este último punto de nuestro trabajo en otro aspecto que necesita de una última consideración. Ya comentamos que la búsqueda de autorrealización, en la que consiste más hondamente la felicidad tiene que enfrentarse con la objeción de Kant en su negativa a erigir en norma el placer para no sucumbir al riesgo de heteronomía, puesto que eso suponía colocar la raíz de la felicidad humana en algo externo a su propio centro personal.

Comentamos –guiados por Caffarena- que parecía encontrarse en Kant una supuesta identificación entre el *eudemonismo* y el *hedonismo* y que, quizá, dicha identificación no fuera del todo inconsciente por parte de Kant, puesto que no sería mucho suponer que el eudemonismo pasa por alto el hecho de que toda exigencia moral pide una jerarquización de las posibles realizaciones del hombre; obliga en muchas ocasiones a sacrificar, a renunciar una «felicidad» más inmediata y obvia a una superior, menos patente, más austera. En ello estaría totalmente de acuerdo con Joaquín Xirau, aunque desde otra óptica diferente que es en la que se encuentra la influencia que Max Scheler injertó en toda la teoría axiológica del valor de Joaquín Xirau. No solo en su concepción jerárquica de los valores, por los que se unificarían los dos reinos ante los que viven los seres humanos: el de lo real y lo valioso, sino también a la hora de concebir su hipotética teoría de la religión cuya esperanza última se cifraría en la posibilidad de dar sentido y orientación a la vida tratando de no poner por encima ningún valor -que por muy apetecible que fuera- se encontrara en una escala inferior. Más aún –y aquí estaría el núcleo de tal religión- tratando de no idolatrizar ningún bien finito como si fuera infinito.

Precisamente, ante la no evidencia de Dios la teoría del acto religioso de Max Scheller -que haría suya Xirau-, plantearía que a Dios se llega –si se llega- no desde la creencia sino desde la increencia, gracias a que el acto religioso¹¹⁹⁸ –esencial a la vida del hombre e indudablemente dado- nos muestra –como señaló Horkheimer- que el mundo no es un absoluto. Gracias a este acto humano, el hombre puede realizar la «demolición de los ídolos», es decir, recobrar la conciencia de todo posible engaño o

¹¹⁹⁸ Nótese que aquí hablamos de acto religioso, no desde los parámetros de la fe, sino desde una perspectiva fenomenológica en el que se plantea la cuestión de si ese acto innegable que se da en la experiencia del hombre encuentra un objeto adecuado a él, un correlato que apunta y se dirige a las pretensiones de la afirmación por el ser humano de un bien de valor absoluto y que, por tanto, contradice la esencia del mismo hombre y la del mundo, esfera ésta de bienes finitos y contingentes. Cf. Max Scheller, *De lo eterno en el hombre*, o.cit., pp. 222ss.

ideología que pretenda hacer de cualquier realidad finita un ídolo, al colocar y tratar a un bien finito en el lugar de Dios o como si fuera Dios.

De ahí que, -desde la perspectiva de este esbozo de filosofía de religión xirauriana- todos seamos de algún modo «creyentes», ya que pertenece a la esencia de la conciencia finita el tener una esfera absoluta –a la vez del ser y del valor- y llenarla con algún contenido. Y como por principio todo bien finito puede entrar en la esfera absoluta del ser y de los valores de una conciencia, entonces será perseguido con un «anhelo infinito». Dependerá en último término del contenido (sexo, dinero, nacionalismo, nada, etc.) que sea amado y perseguido -con o sin incondicionalidad- sin que corresponda -o sí- a su importancia objetiva y no tratar como Dios a lo que es solo un «ídolo». Y es que en este sentido, no cabe elección –¡resuena la apuesta de Pascal!-, o se tiene como objeto correlativo del acto religioso en la esfera absoluta a un ídolo o a Dios –para Xirau la elección que aúna el bien adecuado al acto religioso.¹¹⁹⁹

7. Conclusión

En las últimas décadas del siglo XX el *progreso* parecía forjarse y desarrollarse bajo la lógica de la descalificación contra la religión, según la ecuación: a cuanta menos religión más progreso y a la inversa. Alentada esta idea, además, por una conciencia positivista y pragmatista a la que poco o nada parecía importar el devenir moral y espiritual de la humanidad, el mismo progreso contribuyó a que en este momento se padeciera una pérdida de trascendencia traducida en pérdida de sentido y de crisis moral. Este anacronismo que posibilitó un desarrollo exponencial del mundo científico-técnico, supuso, en cambio, un subdesarrollo en la esfera de la moral y la religión. Tal anacronismo podría explicarse por una interpretación errónea del mecanismo que introduce Kant y que consiste en decir que, dado que el campo racional se define por los principios *a priori* del espacio y del tiempo, que condicionan el objeto del conocimiento, entonces debía considerarse legítimo excluir todo saber que no contribuyera a difundir este ambiente positivista que había colonizado todas las esferas de la vida. Algo de esto ocurre también en nuestros días.

¹¹⁹⁹ Cf. Max Scheler, o.cit., pp. 224-225.

No obstante, «El amor ha sido creado para pensar» –nos diría Joaquín Xiraru parafraseando a su maestro Ramón Llull– y, en este sentido, nos puede ayudar a tratar de ver la manera de cómo compatibilizar una sana secularización con la presencia de la ética y la religión del amor en el centro de la sociedad y culturas humanas, que tanta falta hacía en aquellas y en las nuestras. En primer lugar, desde la religión del amor se puede introducir un sentido de coherencia y de incondicionalidad en la ética - elementos estos imprescindibles para poder salvar el sentido moral de la ética-, que solo el *logos* cristiano, el amor –que aunque solo pueda ser interpretado como *símbolo*– es capaz de ofrecer. No podemos olvidar el contexto de violencia y barbarie en el que desarrolla su pensamiento filosófico Joaquín Xirau. Por eso nos sentimos legitimados para traer en este apartado que dedicamos *a modo de conclusión* la tesis del filósofo francés René Girard¹²⁰⁰.

Este piensa –a propósito de la comparación que realiza Heidegger entre el *logos* joánico y el *logos* de Heráclito, introducida por G. Vattimo en su obra conjunta, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*,¹²⁰¹– que el *logos* joánico, que es amor, no solo no es violento, sino que va contra toda violencia. Y el elemento sorprendente que completa la tesis de Girard, a saber, por la falta de instinto en el hombre a diferencia de los animales, que sí disponen de las estructuras instintivas para responder a la violencia mimética, el hombre tuvo que sustituir éstas por estructuras culturales capaces de responder al problema que supone dicha violencia mimética. Es lo que, a su juicio, ofrece el mecanismo del «chivo expiatorio». Pues bien, Girard concluye que «Cristo a través de su vida y muerte desvela el mecanismo del chivo expiatorio y la dinámica de la mimesis violenta».¹²⁰²

Por tanto, si, como nos dice R. Girard, Dios no tiene nada que ver con la violencia de los hombres sino que, más bien, va contra toda violencia y su encarnación supone romper el nexo de entre violencia y religión, entonces encontramos una vía de posible solución para enfrentar de cara el mal que quiere combatir la ética y la religión a partir de la *kénosis* del Dios del amor. Lo que, a su vez, nos posibilita plantear la cuestión de la secularización en el terreno de una metafísica del amor, como

¹²⁰⁰ Cf. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983. En esta obra Girard describe desde una perspectiva antropológica y etnológica el origen de la cultura y la religión fundamentado sobre el mecanismo del chivo expiatorio. Es decir, aquellas estructuras culturales competentes para responder al problema que supone la violencia mimética.

¹²⁰¹ R. Girard, G. Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós Ibérica, Madrid, 2011.

¹²⁰² Pablo Ruiz Lozano, «¿Verdad o fe débil? Reflexiones a propósito de un diálogo», en *Revista Proyección. Teología y mundo actual*, n° 254 (2014): 315-328. Aquí, 318.

es la de Xirau. Aquí es donde entraría la posición de una metafísica débil frente a una metafísica fuerte¹²⁰³: una metafísica que sale de la onto-teología para entrar en el terreno del amor. Como tendremos ocasión de ver después de la mano de Jean-Luc Marion, en su magnífica obra, *Dios sin el ser*.

Si, por otra parte, las religiones, según Girard, se han visto como plataformas de violencia, al establecerse una relación entre el Dios de la religión y el dios, ser, de la metafísica –y, por ende, se identifica ser y violencia– se entiende que Bonhoeffer tratara de sacar al cristianismo de todo sistema religioso y apuntara a un cristianismo sin religión, y más recientemente esto le ha dado pie a John D. Caputto, para hablar de una *religión sin religión*. Sin embargo, es Vattimo quien a partir del concepto teológico de *kénosis* –el abajamiento de Dios hacia el hombre– nos va a dar la clave para poder empezar a ver el papel del cristianismo no solo como revelador y desactivador de la violencia en la religión, sino como el máximo exponente de la reivindicación de la secularización o desacralización de la cultura. Puesto que la secularización no va en contra de la religión sino, todo lo contrario, convierte este proceso en un movimiento que juega a favor de la auténtica revelación de Dios y no en contra.

La kénosis efectuada por Cristo tiene un valor revelatorio que se erige como clave para la crítica de la concepción onto-teológica del ser de la filosofía occidental. La revelación de Cristo ejerce, según Vattimo, una acción que provoca un debilitamiento del ser y cuya manifestación más clara y evidente es precisamente la culminación de la Modernidad con la nihilización del ser, la secularización. Confirmando la teoría de Joaquín Xirau acerca de la escisión del ser y del valor, así como del amor de la racionalidad. Una «secularización descarrilada», en palabras de Habermas. Ahora bien, este proceso, que se puede denominar secularización, en la historia del pensamiento se ha expresado en la creciente nihilización del ser. Consecuencia evidente de haberlo disociado del valor, del amor. Este debilitamiento del ser –al desvincularse del amor– no podía sino culminar en la nada, entendida como negación de cualquier valor o principio –tal y como se entendió con la muerte de dios que pone sobre la mesa Nietzsche.

De ahí que necesitara encontrar un punto límite, el cual no es otro que el amor de Dios. El amor de Dios es el lugar de salvación que se define éticamente

¹²⁰³ Cf. G. Vattimo, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.

como principio de caridad, al modo de una especie de imperativo categórico kantiano.¹²⁰⁴

Pues bien, la ontología del debilitamiento de Vattimo impide una consideración de Dios como trascendencia ajena y nos acerca a Él desde el encuentro con el amor. La hipótesis de Vattimo supone la recuperación humana de la relación con Dios a través de la «humanización» de lo divino o del ser, que es el sentido que da a la encarnación. Esta «humanización» refleja el paso de la omnipotencia de lo sagrado a la debilidad de Dios encarnado; de la omnipotencia del ser absoluto a la debilidad del ser histórico.¹²⁰⁵ ¿No sería esta la autonomía que demandaba la Modernidad?

En cualquier caso, la deriva de la pérdida del ser-valor se convirtió en una secularización mal entendida. Por lo que, desde una perspectiva cultural, para ambos autores –Girard y Vattimo– la emergencia del cristianismo es la causante de la reforma de una sana secularización.¹²⁰⁶ Para Girard porque el cristianismo ha desenmascarado y desactivado las estructuras de contención de la religión sacrificial, no pudiéndose recurrir ya a la dinámica del mecanismo del chivo expiatorio, a víctimas sustitorias, ni a sacrificios para protegernos de la violencia.

Para Vattimo, porque la secularización es para el filósofo italiano parte del proceso de liberación –emancipación– al que el ser humano está llamado. Su concepto antropológico tiene que ver con un ser libre que se rige por principios espirituales, en los que debe predominar tan solo la ley del amor.¹²⁰⁷

En este sentido, Vattimo y Jean-Luc Marion quieren resquebrajar la identidad de ser y Dios que se asentó con Parménides y se afianzó después en la metafísica posterior. No obstante, aunque a Xirau le cuesta distanciarse de este resquebrajamiento de la metafísica onto-teológica del ser, cuando se extraen todas las consecuencias de su filosofía del amor, esta no puede derivar sino en la afirmación del amor como a priori del ser. La *kénosis* a la que en más de una ocasión apela el autor catalán, es la clave que le sirve, como así ocurre en el caso de Gianni Vattimo, para realizar su crítica a la concepción onto-teológica del ser de la filosofía occidental.

¹²⁰⁴ Cf. Pablo Ruiz Lozano, «¿Verdad o fe débil? Reflexiones a propósito de un diálogo», en o.cit., pp. 319-321.

¹²⁰⁵ Cf. Ibid., p. 321. En este sentido, es pertinente traer hasta aquí el aforismo de A. Ortíz-Osés: «El amor pierde siempre: es la pérdida de poder», Id., *La razón del amor. Por una cultura fratriarcal*, Sapere aude, 2018, Oviedo, p. 180.

¹²⁰⁶ Cf. Pablo Ruiz Lozano, «¿Verdad o fe débil? Reflexiones a propósito de un diálogo», en o.cit., pp. 325-326.

¹²⁰⁷ Cf. Ibid., p. 326.

Para Joaquín Xirau, como hemos apuntado ya, la concepción del ser moderno significa una nihilización del ser. Por lo que si el ser se oculta, llegar a ser un no-ser como parece ocurrir en el período de entreguerras, el camino para recuperarlo no es otro que el modelo que nos ofrece el concepto teológico de kénosis, el camino del amor.

Para Xirau, como para Vattimo, la encarnación de Jesús manifiesta el significado del amor como encuentro y donación a los demás.¹²⁰⁸ De ahí que la secularización tal y como la entiende el filósofo italiano comporte una interpretación del cristianismo como una comunidad de creyentes en la que la religión queda liberada de la ley y del dogma para dejarse guiar por la libertad del espíritu, esto es, el espíritu de caridad. Evidentemente, esta forma de entender el cristianismo no se encuentra muy lejos de la estela kantiana, que acaba reduciendo la religión a moralidad o ética. Algo así pretende el filósofo norteamericano John D. Caputo en su interesante trabajo, *Sobre la religión*.¹²⁰⁹

CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE

A Joaquín Xirau no se le puede desvincular del contexto histórico de barbarie y de sinsentido que caracteriza a toda la primera mitad del siglo XX, más bien es a partir de él –donde se enclava su vida y producción filosófica-, desde donde ha de ser interpretada toda su filosofía: a la luz de la crisis social y política que atraviesa todo su mundo contemporáneo. Y, precisamente, porque para Joaquín Xirau esta crisis tiene su última raíz en un trasfondo metafísico, es por lo que la filosofía se vuelve para él una necesidad, una necesidad vital de primer orden. Resumidamente, solamente se podrá alumbrar una solución desde una filosofía que se pone del lado de la vida, es decir, que aspira a conocer el fundamento o la raíz en el que descansan todas las cosas, la totalidad de la vida y el destino humano. De lo contrario «toda receta empírica» -como ocurre con las enfermedades- resultará ineficaz y será la inanidad la que caracterice a cualquier programa político o social que pretenda hablar de progreso en la humanidad, de libertad o de una nueva civilización.

Ante los ojos de Joaquín Xirau, los hombres han vivido durante mucho tiempo distraídos, sin percatarse de que todas las cosas y el mundo en el que ellas existen, además de ser y de existir, valen y, por ello, ha llegado el momento en el

¹²⁰⁸ No es extraño que D. Bonhoeffer se refiriera a Jesús como el hombre «para los demás».

¹²⁰⁹ John D. Caputo, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 2001.

que vuelve a ser razonable afirmar que las cosas tienen un sentido y una finalidad y, con ello, la posibilidad de que el hombre recupere de nuevo la orientación y el sentido de su existencia. Ha llegado la hora, pues, en la que ha de volver a ser sensato pensar que ante el hecho del valor habrán de subordinarse todas las cualidades materiales de las cosas del mundo, porque no son éstas las que imprimen su valor a las cosas –y la orientación al hombre–, sino más bien al contrario. Puesto que la última razón del desorden social al que ha llevado, a juicio de Xirau, la crisis de la filosofía, proviene, precisamente, de haber invertido los términos de la relación, es decir, en haber olvidado y cambiado el sentido de la recta intención de los valores.

De ahí que en la propuesta de Joaquín Xirau no se trata de una subversión más o menos revolucionaria, sino que su virtud renovadora se instaura sobre un plan de reforma arraigado en la más sólida tradición intelectual: «retornar las cosas a su auténtico designio, a su auténtica finalidad».¹²¹⁰ En este sentido tiene que ver con el intento de regenerar por la vía del amor el orden social, que es la tarea más importante que tiene por delante una educación de calidad; siendo ésta, a su vez, el nexo de unión entre Joaquín Xirau y la más alta tradición filosófica española, desde Luis Vives, pasando por los erasmistas españoles, a la Institución Libre de Enseñanza con Francisco Giner y Manuel Bartolomé Cossío.

Su propuesta es denominada por el mismo Xirau como «paideia republicana» –esto es, la vinculación entre la filosofía, la pedagogía y la política– y para llevarla a cabo es requisito primordial que la política se funde en la moral y la moral en la metafísica y la religión, puesto que la política es –a juicio del filósofo catalán– esencialmente, pedagogía, conducta y ejemplo. En la religión se encuentra un gran arsenal de posibilidades. De ella dependen, en gran medida, la vida de las personas y de los pueblos. Y en este sentido, todas las crisis vital, filosófica, etc., que ha tenido que enfrentar Xirau –y que hemos tratado de describir en sus líneas fundamentales– no apuntan sino a un factor que no hay que perder de vista: las ideas, del tipo que sean, mueven la historia, son su motor que le hacen seguir una trayectoria. Pero de que la trayectoria sea una u otra, de que la historia se convierta en una mera sucesión de capítulos anecdóticos, caprichosos o arbitrarios, en una sucesión azarosa, dependerá que las ideas sean solo orientación, el mapa no es el territorio –siendo de fundamental importancia para la orientación de la cultura y de la vida– que las cosas recobren su sentido y su valor y, por consiguiente, se habrá de desechar todo relativismo, ya que

¹²¹⁰ Cf. J. Xirau, *O.C.*, II, p. 327.

éste anubla cualquier dirección con pretensión de continuidad que apruebe reconocer en cada tradición histórico-cultural el objetivo último de cada verdadero progreso.¹²¹¹ De ahí la importancia que cobra para Xirau la salvación de la objetividad y la universalidad de las ideas –de la verdad–, de aquel otro tipo de realidades no materiales que, aún no existiendo de la misma forma que las cosas materiales, no debiera dudarse de su realidad: la felicidad suprema, la justicia suprema, el amor supremo, por ejemplo. Estas realidades, aún no perteneciendo al mundo de los hechos, son valores máximos a los que necesariamente hay que salvar, pues aquél depende de éstas.

Resulta así que, para entender bien la filosofía de Xirau y no hacerle caer en la ingenuidad pre-racional, tenemos que distinguir un mundo de hechos, empírico, de un mundo ideal, del sentido y de la finalidad que son –estos últimos– los términos que articulan la propuesta de Joaquín Xirau a lo largo y ancho de su obra filosófica, de igual forma que articulan, a juicio del filósofo catalán, la de su admirado Rousseau –a quien, como sabemos, le dedicó su tesis doctoral en Filosofía del derecho. Justificamos esta afirmación fundamental con las palabras del propio Xirau que, para tratar de aclarar la recta interpretación de Rousseau respecto al problema de la fundamentación del estado, escribe: «no es un problema de hecho, de naturaleza, de realidad, sino un problema de derecho, de cultura, de valor, no se trata de investigar realidades, sino de establecer idealidades».¹²¹²

Efectivamente, es en este sentido –trascendental, en términos kantianos– en el que nos basamos para extrapolar sus palabras referidas a Rousseau y se las aplicamos al mismo Xirau para tratar de entender todo su pensamiento filosófico. Nuestro filósofo se mueve en el mundo de la «idealidad» y es desde aquí desde donde se habría de entender, por tanto, su intento por fundamentar –en el amor– axiológicamente la entera sociedad. De ahí que nuestro autor, ante la falta de sentido y de orientación que sufre el hombre contemporáneo, se proponga la necesidad de buscar sobre qué supuestos restituir el sentido, sobre qué fundamentos cimentar de nuevo a la sociedad moderna. De ahí también la importancia que cobra para él la Historia de la

¹²¹¹ No olvidemos que si los cambios sociales abren posibilidades que no existían anteriormente, también a la inversa, cierran caminos. ¿Cómo saber, pues, cuál es la dirección acertada? ¿Depende la verdad y el valor de cada momento histórico, estamos nosotros en lo cierto cuando afirmamos hoy, por ejemplo, la democracia como un valor fundamental en nuestras sociedades, cuando para nuestros antepasados no era tal? Cf. David Miller, *Filosofía política: Una breve introducción*. Alianza editorial, Madrid, 2011, pp. 30 y ss.

¹²¹² *Obras completas* III/1, p. 56.

filosofía, ya que de su investigación atenta depende el descubrir donde se cimentó el sentido de la vida en otros momentos de la historia.

Así descubre que en la época moderna, diferentes corrientes filosóficas, tanto el materialismo como el relativismo, redujeron la realidad y la verdad. De un lado, el materialismo redujo la realidad al ámbito de lo sensible, de lo utilitario y de lo empíricamente verificable, como consecuencia de una interpretación meramente física de la realidad, con la resultante eliminación de ella de toda dimensión trascendente y espiritual. De otro, el relativismo redujo la verdad al ámbito meramente psicológico, llegando a alcanzar su plena significación la expresión de Protágoras, «el hombre es la medida de todas las cosas». Por consiguiente, la verdad y la bondad objetivas dejaron de existir y con ellas el sentido y la orientación para la vida humana, cuyo ejemplo paradigmático se fija en una forma vitalista de pragmatismo. Éste viene a significar para Xirau la última consecuencia de un positivismo que ha contagiado a la filosofía de la mentalidad científicista que reduce la entera realidad a los datos meramente físicos y a una conducta utilitarista ante la vida.

Ante este panorama Xirau trata de recuperar el sentido pleno de la realidad tanto ontológica como axiológicamente. Y con tal pretensión adopta de forma crítica el método fenomenológico de Husserl, que le posibilita la descripción de los fenómenos que la realidad proporciona a través de la conciencia. De esta manera Xirau descubre «los tres reinos» de la realidad -el reino del ser, el reino de las ideas y el reino de los valores, percatándose de que para Husserl no es el mundo de los valores quien posee la primacía, sino las ideas o las formas objetivas. De ahí que, aun reconociendo la importancia de dichas ideas, se incline más por la postura axiológica de la fenomenología de Scheler que por el intelectualismo de Husserl.

Y es a partir de esta asunción donde se encuentra el preludio de la vertebración de la postura filosófica más personal de Joaquín Xirau, al sostener que solamente por la conciencia amorosa –la conciencia surcada por el amor, pero no cualquier amor, sino el amor tal y como es entendido en la tradición cristiana– es posible alcanzar la percepción esencial de los valores;¹²¹³ pero, además, la que permite librar al sujeto moderno del solipsismo –tanto en sentido epistemológico como ético– al que le había encerrado la conciencia cartesiana.

¹²¹³ Recordemos que el materialismo biológico o científicista nunca podría haberse percatado de ello, puesto que reducía el amor a un hecho meramente psicofisiológico.

Llegados a este punto, debemos hacer un paréntesis para solventar algunos de los problemas que, con carácter epistemológico, se encontrarían -a juicio de Xirau-, a la base del relativismo, idealismo y del materialismo: la separación o la incorrecta articulación entre el apriorismo y el empirismo que, ahora, quedaría resuelta por la misma naturaleza de los valores, al proporcionar la reconciliación entre ambas posturas en el sentido siguiente: si los valores son independientes de toda estimación humana, es decir, el hombre no los crea sino que los encuentra, en esa misma medida podría hablarse, a juicio de Xirau, de apriorismo. Pero a la vez que independientes, los valores están en relación con la captación que el hombre hace de ellos, y en ese sentido podría hablarse también de empirismo, puesto que solamente pueden ser captados en las realidades empíricas del mundo.

Junto a ello, hay que decir además que debido al método fenomenológico se le posibilita a Xirau alcanzar la objetividad que buscaba, porque la conciencia, a la que le son «dados» los fenómenos, y gracias a su estructura intencional, permite afirmar la existencia de un correlato entre el objeto y el sujeto (no hay *noema* sin *noesis* y viceversa); superando, así, toda forma de idealismo extremo –puesto que la *noesis* conduce al polo real del sujeto, al yo; y el *noema* conduce a su vez al otro polo real del mundo, infiriéndose de ello que tan real es aquello que puede ser objeto pero no sujeto (el mundo), como aquello que, además de objeto, es sujeto autoconsciente (el yo)- y de materialismo –que negaba la originalidad del sujeto al reducir la conciencia a mera realidad material y física.

Cerrado el paréntesis y volviendo a la conciencia amorosa hay que afirmar que el amor es la piedra angular de la filosofía de Joaquín Xirau, ya que es por éste, como actitud radical de la vida, por el que se nos revela el valor supremo de la persona, del mundo y del sentido de la ética y de la pedagogía. Asimismo es en y por el amor donde se revelan y fundamentan todos los valores y, por consiguiente, el sentido último de la existencia. De ahí que toda su filosofía a partir de este descubrimiento no sea más que un ahondar en esa realidad del amor, en el análisis de su contenido y de su función, y cuyo análisis, llevado hasta sus últimas consecuencias, conllevaría la necesidad de postular a Dios como la fuente y fundamento de todo amor.

Es a partir de esta aserción nuclear de la filosofía de Joaquín Xirau desde la que se abre todo un cúmulo de posibilidades para explorar un esbozo de filosofía de la religión, concretamente desde el análisis xirauriano de la concepción griega y cristiana del amor. Si aquella concebía al amor como aspiración de lo

imperfecto a lo perfecto, de lo temporal a lo eterno, ésta se entiende en la dirección inversa: la encarnación de Dios en el mundo, kénosis, en el centro de la interioridad humana, como fundamento de todo amor y, por ello, del sentido último de la vida.

Desde aquí intentamos ensayar –con el propósito de ser fieles al pensamiento xirauriano– un doble argumento. Un primer argumento centrado en esa dialéctica trágica de la vocación humana –como concepto ético clave en Xirau y que, a su vez, nos posibilitaba vincular la ética con la religión–, ya que constatamos que el hombre, por sí mismo, no puede darse lo que anhela, no puede darse a sí mismo la plenitud. De ahí que, apoyados en esa concepción griega del amor y desde los presupuestos prestados de una filosofía trascendental, consideráramos el aspecto amoroso de la tendencia humana y nos embarcáramos así, en ensayar el argumento metafísico del «deseo radical», fundamentado en la confianza y la esperanza de la no frustración del término del deseo humano, concluyendo con la postulación no simplemente en un bien infinito impersonal –como era para los griegos *Eros* como la atracción erótica que mueve al hombre desde lo más bajo a aspirar a lo más alto por la fuerza irresistible del amor– sino sugiriendo la posibilidad de postular un Amor personal, como posibilidad razonable de alcanzar la plenitud del ser y de la perfección de la condición humana, y no solo para uno mismo sino para toda la especie humana, pasada, presente y futura.

Por otra parte, el segundo argumento trascendental consistía en la posibilidad razonable de postular el Amor originario – como símbolo y al modo del bien absoluto al que nos ha llevado la exigencia moral y por el que no sería realizable el supremo bien originario– como la condición de posibilidad de nuestro propio amor. En esta línea, ensayábamos una versión del argumento anterior, pero partiendo en esta ocasión desde un «formalismo del amor», desde la exigencia del amor interpersonal como fin en sí mismo y, por tanto, como exigencia ética del amor. Y es en este sentido en el que no se puede olvidar, por una parte, la identificación que Joaquín Xirau hace entre el bien y el amor y, por otra, la necesidad de introducir el *símbolo* como medio para llegar a una dimensión más profunda de las cosas. Infiriéndose de aquí, pues, la postulación de un Dios Amor personal que avala el sentido supremo del amor, de un modo parecido a como lo ensayaba trascendentalmente Kant en su ética, respecto al supremo bien.

Con ello buscábamos también acercar –a pesar de las diferencias entre la ética formal kantiana de la ética material de los valores de Scheler– a Xirau y a Kant

como posiciones compatibles, siempre que se matizaran las dos posturas y supieran ceder de algún modo en lo más propio de cada una de ellas. De ahí el sentido de plantear el debate entre el «deber y el amor» o en otras palabras, la *justicia*, la *moral* y el *amor* y la posibilidad deseable, en vistas a la concreción práctica de la moral, de la necesidad de que el amor sea mediado por el deber y éste por el amor.

Sin embargo, todo este desarrollo exigía como paso previo el intento por apelar a un fundamento ético del amor que salvase la autonomía humana y, en este sentido justificábamos la ineluctable necesidad de introducir a Kant, como el intento más plausible por fundamentar la autonomía moral. Llegábamos a la conclusión –con Kolakowski– de apelar a la incondicionalidad de la ética y para ello no encontrábamos una posición más coherente que la que proporciona la postulación de Dios, en el caso de Xirau, de Dios como amor originario.

Si los valores fundamentan el amor y el amor fundamenta a los valores, no existe, para Joaquín Xirau prioridad de lo uno sobre lo otro, es decir, del acto-de amor sobre el contenido-el valor. ¿Por qué? Porque el cristianismo desde su concepción de *logos* como Amor no solo descubre el carácter más originario de la relación amorosa sino que descubre que todo acto de amor es valioso y todo lo valioso es amado por Dios.

Desde el amor se clarifica, como hemos dicho, el sentido de la ética, el cual radica en la fidelidad a uno mismo, a mi auténtico ser, a mi vocación. De ahí que, para nuestro autor el verdadero imperativo ético sea el imperativo de autenticidad, el imperativo pindárico: «Llega a ser el que eres». Entendido no en sentido esencialista –según la imagen gráfica de la semilla que se despliega hasta llegar a ser un árbol- sino más bien en el sentido que el hombre, animal hominizado, no se encuentra directamente humanizado sino que tiene como trama de su libertad encontrar su rostro más humano.

Y desde este respeto a uno mismo se constituye el respeto al otro, la ética de fidelidad al otro, siendo así éticamente corresponsables unos de otros; de la perfección e imperfección de los demás. Del hacerse cargo unos de otros, para lo cual necesitamos de la conversión afectiva. De ahí que la ética de Joaquín Xirau vaya intrínsecamente unida a la dialéctica educativa, coincidiendo ambas con la dialéctica del amor. Puesto que si cada cual lleva dentro de sí una vocación, una imagen ideal a la que debe aspirar para llegar a ser él mismo, la actitud amorosa implicará siempre una tarea moral-educativa porque amar siempre conlleva procurar la perfección de lo

amado, es decir, materializar los valores más altos. El que ama, pues, en su acto de amar está llevando en alguna medida a su ser amado a su perfección.

Esa llamada a ser requiere como condición de posibilidad la apertura a la Trascendencia. Una llamada que, sin embargo, procede de la inmanencia del propio ser, de la interioridad personal que es *intimior intimo meo*, en palabras de San Agustín. Una interioridad fundada por el Dios-amante, como sujeto y objeto a la vez de amor. El amor no existe porque los hombres aspiren a Dios como habrían pensado los griegos. El amor de los hombres existe porque Dios se lo ha dado gratuitamente. Y desde esta perspectiva solo tiene sentido el amor como la actitud de entrega de una intimidad personal a otra intimidad personal.

Si en la racionalidad griega una vida lograda se adquiría por la consagración a un ideal de perfección allende de la vida humana (donde Eros como atracción erótica movía al hombre desde lo más bajo a lo más alto por la fuerza irresistible del amor) con la experiencia del cristianismo la virtud no se halla en la consagración a los valores impersonales, sino por la entrega incondicional a las personas.

Por tanto, para asegurar un sentido último de la existencia más allá de los sentidos parciales que en el mundo el hombre puede descubrir, para que se asegure la incondicionalidad del amor y del valor, es necesario acudir a algún tipo de incondicionalidad o absoluto en el que se funde últimamente todo valor y todo amor. Porque sería absurdo afirmar un sentido para la vida, cuando en el horizonte del destino humano espera la muerte, con quien la nada y su presencia se confunden –y no solo ella, tras y antes de ella está la fatalidad, la libertad limitada, el mal, la violencia, la violencia injusta sobre las víctimas... De ahí que Joaquín Xirau tenga que apelar a la convicción fundamental del logos cristiano y postular un Amor originario: Dios es Amor como el fundamento y la razón ontológica de toda realidad, como el Ser que otorga al ser, en definitiva, el amor como fuente originaria de todo sentido y todo bien, como condición de posibilidad de nuestro propio amor. Quizá esto podría girar la pregunta sobre el mal a esta otra sobre la razón o el motivo por el que hay bondad en el mundo.

Conviene terminar haciendo una advertencia de importancia fundamental. Para que la propuesta filosófica de Joaquín Xirau no sea juzgada como ingenua y pre-racional los supuestos que la sostienen habrán de ser interpretados como ideales regulativos. Pues de lo contrario serían muchos los problemas a la hora de su aplicación y concreción práctica. Puesto que de una casi total identificación entre la

ética y el amor, así como la educación y el amor cuesta mucho trabajo imaginar, por una parte, algún tipo de educación que no sea de algún modo constrictiva y, por otra, en referencia a la ética, se hace muy difícil confiarlo todo a la buena voluntad del amor. Más cuando las voluntades humanas no son santas ni angelicales.

De ahí que tengamos que interpretar que nuestro filósofo se mueve en un mundo de idealidad y es desde esta propuesta filosófica de máximos desde donde habrá que entender su intento por fundamentar en el amor -axiológicamente- la entera sociedad. El amor no puede realizarse por mandato pues pertenece a una ley de santidad que se encuentra más allá del hombre. Ahora bien, el amor impulsa más allá del mero deber. De ahí que en la mente de Xirau no estuviera el eximir al hombre de la obligación moral, pero sí el proponer una moral alternativa a la crisis de valores en la que se encontraba su mundo occidental que excede en mucho a toda obligación moral. ¿Se puede exigir éticamente al amor? ¿Se puede establecer como imperativo, como norma? Es lo que vamos a tratar de responder un poco más adelante, profundizando en ello.

De momento, baste decir que la lógica del amor, de la sobreabundancia ha de estar mediada por la lógica de la equivalencia, como quería Ricoeur en su obra ya citada *Amor y justicia*. El amor necesita de la mediación del deber ético, de la justicia y al revés. Si la filosofía ha de tener una vocación salvadora tal y como pretendía Xirau, ha de ser una filosofía para la vida. ¿Cómo hacer posible que la filosofía llegue a humanizar el mundo? ¿Cómo hacer real y efectiva esa necesidad? Es aquí donde encuentra su lugar la propuesta de una racionalidad alternativa a la de la modernidad, justamente, en la tensión que une el amor, compasión y justicia. Es esta la racionalidad que humaniza al hombre y no excluye sino integra la filosofía y la religión, la ética y el amor.

En definitiva, para Xirau la razón intelectual se debe subordinar o debe hallarse en estricta dependencia de la razón cordial.¹²¹⁴ De ahí que cuando el espíritu se subordina completamente a la razón, se origina una desarmonía en la vida humana. Para nuestro autor, el amor viene a ser en el curso de la vida espontánea de la conciencia y, en general, en el curso de la vida erótica, lo que, análogamente, es la medicina respecto a la salud y la enfermedad, el derecho en relación a la justicia y a la injusticia o la religión respecto a la santidad¹²¹⁵: lo que ilumina los valores, su juez y

¹²¹⁴ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 204.

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 219.

señor, es decir, por lo que llegamos a conocerlos y estimarlos. Para Joaquín Xirau un cosmos sin amor sería un cosmos indiferente: sin amor no hay valor. El amor es, por tanto, el valor supremo, la fuente y el origen de todo valor.¹²¹⁶

¹²¹⁶ Ibid., p. 221.

TERCERA PARTE. *Propuesta de una metafísica y racionalidad del amor alternativas a las de la modernidad*

Esta parte final de nuestro trabajo es la consecuencia que se deriva de haber estudiado el pensamiento y la obra filosófica de Joaquín Xirau. Ahora tratamos de ensayar la superación de la crisis de la filosofía moderna situando el amor como genitivo de la ontología, la moral y la gnoseología, de manera que la filosofía vuelva a ser el arte de ofrecer sentido a la vida humana. Se nos abre así la posibilidad de presentar un nuevo horizonte filosófico que bien puede servir de fundamento para una ética y cultura del cuidado, tan necesaria en nuestro mundo presente. Pensamos que en la metafísica del amor y la fenomenología de la conciencia amorosa de Joaquín Xirau se pueden encontrar argumentos suficientes en vistas a este fin.

La estructura de esta parte final se compone entonces de cuatro capítulos de carácter conclusivos, de los cuales el primero está dedicado a ensayar una ontología relacional a partir del giro que realiza Xirau al concebir el ser neutro griego como un ser *personal* fundado en el amor. Este giro se produce al haber hecho una crítica a la onto-teología que asociaba al ser con la Trascendencia. Aquí se propone asociarlo con el Amor. El resultado es sorprendente, porque el hombre se sentirá interpelado por una alteridad amorosa que le llama. Esta llamada que siente el hombre en su interioridad le impele a un éxtasis para tratar de acoger y crear sentido y valor en el mundo, es decir para recrearlo y cuidarlo.

Igualmente, en el segundo capítulo nos ocupamos del giro que se produce en la moral al tratar de convertir el imperativo categórico de Kant en norma personalista del amor. La individualidad humana se forja según una norma ética, pero la cuestión que plantea Xirau es si únicamente basta esta norma ética y si no hará falta, además, ponerla en contacto con la sensibilidad religiosa. Nuestro autor entiende que el sentimiento religioso es, en último término, la forma más pura de la idealidad moral. Es indudable que en este sentido la creencia religiosa es un instrumento a tener muy en cuenta, por su gran potencial motivacional. Es esto lo que ponen en valor autores de la talla intelectual y filosófica de Habermas. De ahí que atendamos a la inevitable confrontación entre el pensamiento filosófico y la fe cristiana, al interesante debate entre Atenas y Jerusalén, o si se prefiere entre la fe y la razón, en el contexto de la secularización.

En el tercer capítulo ensayamos una propuesta nueva de racionalidad que hunde su raíz en el personalismo axiológico del amor. Efectivamente, frente al planteamiento kantiano del amor, el personalista de Xirau nos enseñará que en el amor se unifican todas las tendencias y dimensiones de la persona humana como un todo orgánico. Esta visión antropológica de Xirau como un todo orgánico, en la que el hombre no puede reducirse a lo meramente biológico ni psicosomático, viene explicada por la tendencia amorosa inherente a la persona y su *dimensión espiritual o religiosa*.

Al recuperarse el amor para la razón, como co-razón (*razón cordial*) se observa la correlación que existe entre la crisis de la razón y la crisis de la religión, a raíz de una secularización «descarrilada». La razón amorosa como la religiosa se resiste a ser expulsada del ámbito de la racionalidad. Cuando se entiende la religión como «religación en el amor» y la racionalidad como conciencia amorosa, entonces tienen cabida Atenas y Jerusalén como dos posibilidades complementarias del espíritu humano. En este sentido se reivindica la importancia del judeocristianismo y el papel fundamental que ha desempeñado y puede desempeñar en la construcción de la democracia occidental.

Finalmente, es la integración de esta concepción cristiana del amor *agape* en la razón lo que dará pie a abordar el último capítulo de nuestro trabajo. En él nos disponemos a reflexionar sobre el hecho de que, al ser el amor una realidad contrafáctica que apela a realidades contrafácticas, solo puede ser explicado y expresado simbólicamente y, por tanto solo mediante una razón mítica-simbólica puede dar razón de sentido a su discurso. Es, pues, la racionalidad simbólica del amor, la única vía posible para poder defender la realidad del amor como la auténtica realidad humana que puede dar sentido plenamente vital al hombre y su mundo.

Ciertamente, la apuesta de Xirau por una conciencia amorosa es la apuesta por una racionalidad que auna e integra la razón teórica y práctica, la pretendida objetividad científica, analítica y funcional con una racionalidad simbólica, ética y religiosa... que es capaz de otorgar orientación, coimplicación y síntesis de sentido a la existencia. Todo ello sin perder de vista que la filosofía de Joaquín Xirau es parte y heredera de una tradición hispánica que trata precisamente de corregir los límites de una razón ilustrada demasiado racionalista e instrumental.

CAPÍTULO I. *Ontología relacional: del ser neutro al ser personal. El amor como fundamento de la relación*

Frente a unas ontologías en las que la relación ser humano-naturaleza se ha basado en la desmesura de la época técnica y, por tanto, en la capacidad de control, de poder y de manipulación, legitimada por la obra predatoria del proyecto de la Modernidad, aquí se propone una ontología relacional. Esta puede ser descrita como una infinita y compleja trama de asociaciones inseparables e indisolubles en donde los seres, antes que entidades individuales, son comunidades de seres que tienen la capacidad de formar parte y de estar con otros seres en la gran comunidad que es el cosmos. Si en las primeras se desune y se desliga lo que inmanentemente está unido, en esta se enfatiza, no ya la fragmentación que rompe el lazo que ata a las personas entre sí con el medio y la naturaleza, sino la relación de las partes con el todo y el todo con las partes. Se apuesta por la unidad de todos los seres vivientes y su interdependencia de unos con otros, hasta el punto que su existencia depende de la mutua relación.

Todo es dependiente, todo está conectado e interrelacionado con lo demás. Nada existe de manera aislada porque cada entidad es parte integrante de la totalidad. Es esta perspectiva ontológica como un gran *organismo* la que defiende Joaquín Xirau: «todo está en todo, cada parte del universo refleja todo el universo, cada célula contiene el holograma de todo el organismo total»¹²¹⁷. Un gran organismo que funciona porque cada una de las entidades que componen el cosmos cumple con su función, necesaria e insustituible, por mínima que sea, y de la cual dependen muchas otras para su propia existencia. Se entiende así el lazo que une a los seres humanos con la naturaleza, con los seres humanos que están por llegar, los que ya se fueron y, en general, con los astros del cielo y los seres de la tierra. Esta armonía relacional es el principio básico para la convivencia entre los seres humanos y la naturaleza. Dicho principio de relacionalidad de las partes con el todo y viceversa significa que cada uno viene determinado por el vínculo que posee con los demás.

Ahora bien, esto no significa que el individuo desaparezca en el todo, en la comunidad, puesto que esta tampoco podría darse si ella no estuviera integrada por cada uno de los seres e individuos autónomos que la componen. Más bien hacia lo que se quiere apuntar es que para ser, dentro del conjunto de relaciones en las que cada cual

¹²¹⁷ J. Xirau, *O.C.*, I, 210.

tiene su función específica, se debe estar en permanente intercambio con el conjunto de resto de seres, con la comunidad, porque de lo contrario, un individuo aislado se diluiría en la nada, acabaría siendo un ente perdido dentro del gran universo. Este organismo vivo de entes que interactúan y se relacionan constantemente y en compleja evolución permite proponer una ontología diferente de la propuesta por la sociedad moderna, que no pocas veces ha supuesto una amenaza para la vida. Que el hombre sea el amo y señor de la tierra no quiere decir otra cosa que debe tomar plena conciencia de su ser *referencial* que lo sitúa en una posición privilegiada respecto a la totalidad de las relaciones que se establecen en el universo.

De ahí que el hombre deba ser el «pastor del ser», el cuidador y responsable del planeta Tierra en su máxima expresión. El poder de explotación de la naturaleza y el dominio del mundo que ha demostrado ser la técnica debe estar al servicio de la vida y esto significa que debe subordinarse a los criterios éticos, que guiarán toda actuación humana sobre el mundo para evitar la devastación de la tierra. En definitiva, una ontología relacional como la que propone Xirau, donde «ser y valor» no pueden escindirse jamás, busca la reconexión de la humanidad con la naturaleza, el reencantamiento del mundo y una nueva forma humana de estar y relacionarse el hombre con y en el mundo, no desde los parámetros del dominio y del poder, sino desde la lógica del amor, de la gratuidad y la co-responsabilidad.

En el fondo, el divorcio entre la filosofía (razón) y el amor comportó la objetivación de la vida. De ahí que esté reivindicando el paso de un pensar objetivo a un pensar subjetivo o personal. La diferencia estriba en que la reflexión objetiva lleva a lo abstracto, dirige su atención al objeto y busca la certeza. En este sentido el sujeto es solamente un accidente, algo externo que debe ser marginado para no interferir en la objetividad. El pensamiento objetivo busca resultados y el incremento cuantitativo de conocimiento.

Es este tipo de conocimiento el que se alía con la ciencia. Pero el pensamiento personal (subjetivo) tiene como foco al sujeto mismo y su interioridad para conocer la relación que el objeto guarda con aquel y su existencia. Por tanto, considera la individualidad personal por encima de la formalidad del pensamiento objetivo pues, aunque todos tengan el mismo dato empírico, cada sujeto al apropiarlo a su existencia le da una resonancia única e irrepetible. Lo que explicaría que si bien el momento de formalidad de la realidad es básicamente absoluto e idéntico para todos los seres humanos, los contenidos están siempre condicionados por el punto que ocupa el

observador en el conjunto del universo.¹²¹⁸ Como vemos, este se vincula a la existencia y pondera un saber cualitativo antes que cuantitativo. Kierkegaard lo llamó conocimiento esencial pues guarda esa relación esencial o existencial con el sujeto.¹²¹⁹

Si la vida espiritual para Xirau es, según su análisis sobre el amor, la capacidad de *incorporación* y presupone apertura y no cerrazón, la riqueza de la interioridad humana no procede nunca del aislamiento, sino de la capacidad de incorporación, lo cual queda expresado, casi religiosamente, por Xirau de la siguiente forma: «hambre y sed de justicia, de belleza, de verdad, de gozo...hambre y sede de todo. Y en la plenitud de la vida, comunión con todo».¹²²⁰ De forma que el hombre puede enriquecer la imagen de sí mismo y del mundo a partir de la apertura hacia dentro y hacia afuera –las dos vías para hacer experiencia del espíritu–, lo cual solo se realiza en la *comunión*.

Pues bien, solo recuperando una axiología al lado de la ontología podremos obtener una comprensión *unitaria* y auténticamente *vital* de la realidad y podrá superarse la crisis ontológica moderna que ha desembocado en el individualismo y en una errónea comprensión de la autonomía que fragmenta al individuo de la comunidad. Este principio relacional dialógico fundamentado en las categorías del *amor* y del *sentido* es el resultado de la articulación entre el ser y el valor. La cual no solo opera en el orden natural sino también en el espiritual. La tendencia amorosa, pues, se convierte en el único camino para que la pregunta por el *ser* vuelva a alcanzar un nuevo significado.

1. El amor como dinamismo de la realidad y «nervio del cosmos»¹²²¹

La Física de Galileo y Newton estuvo vigente hasta mediados del siglo XIX, cuando la emergencia del electromagnetismo y la termodinámica comenzaron a plantear problemas respecto a lo que había venido considerándose el

¹²¹⁸ Como hemos dejado señalado más arriba esta interpretación de la realidad estaría en armonía con el principio de indeterminación de Heisenberg, según el cual el observador forma parte del propio experimento y, por tanto, lo modifica queriéndolo o sin querer. Del mismo modo el sujeto respecto a su perspectiva. Esto se aleja del observador cuasi divino de Newton que veía la naturaleza bajo «*specie aeternis rationem*».

¹²¹⁹ Cf. F. Torres Adame, «¿Cómo hablar de Dios al hombre posmoderno? Una mirada desde el cristianismo», en *Revista Análisis*, 94 (2019): 37-55. Aquí, 43.

¹²²⁰ J. Xirau, *O.C.*, I, 202.

¹²²¹ Tomamos prestada esta expresión del propio Xirau. Cf. *O.C.*, I, 175.

paradigma de la ciencia moderna hasta ese momento.¹²²² Este cambio de paradigma no pasó desapercibido para Joaquín Xirau ni para su colega Xabier Zubiri, debido a las consecuencias filosóficas que del mismo podrían derivarse. Siguiendo a este último, podríamos decir que consistió en el cambio de una visión determinista, casual y lineal de los fenómenos a otra indeterminista, funcional y compleja.¹²²³ Lo que nos interesa subrayar es que esta nueva comprensión de los fenómenos que posibilita la evolución de la física moderna se va a convertir en una cuestión ontológica:

En el fondo de la evolución de la física actual se asiste a la elaboración de una nueva idea de la realidad física, de la Naturaleza. Por esto, y en este preciso sentido, llama la nueva física «un problema de filosofía».¹²²⁴

En su capítulo dedicado a la «nueva física», asombrosamente, Zubiri afirma que lo que suministra el fundamento real a esta nueva concepción del universo físico es el *principio de indeterminación*. Diego Gracia, comentando esta aserción de su maestro aclara que la indeterminación no es únicamente de carácter gnoseológico, es decir de nuestro conocimiento limitado del mundo, sino un carácter físico de la realidad. Si hasta ahora había habido un modo aristotélico de concebir la naturaleza, como un conjunto de elementos, cosas, mónadas leibnizianas o entidades aisladas que interactuaban entre sí por relaciones de tipo causal, a partir de ahora la relación ya no será consecutiva sino constitutiva. La nueva forma de ver la naturaleza, en consonancia con los avances científicos, va a ser totalmente distinta: los entes están funcionalmente articulados entre sí, bajo el principio de la indeterminación, en el sentido en que el ser pasa a ser entendido *referencialmente*:

Todo es referencia e intención. El ser se afirma en el trascenderse y en el distenderse. Replegarse, detenerse, fruncirse, es aniquilarse. Las «cosas» y las realidades objetivas, en general, no resultan sino de la confluencia, la intersección y el entrecruzamiento del dinamismo esencial a toda realidad. Nada es en sí mismo estático.¹²²⁵

¹²²² Téngase en cuenta que el premio Nobel de 1932 y 1933 fue otorgado a tres físicos europeos: Heisenberg, Schrödinger y Dirac, como creadores de la nueva mecánica del átomo. (Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1974, 245). A partir de ahora esta obra de Zubiri se citará por las siglas *NHD*.

¹²²³ Cf. X. Zubiri, *NHD*, pp. 287 y ss.

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 285.

¹²²⁵ J. Xirau, *O.C.*, p. 229.

El cosmos es concebido así como una unidad donde funcionalmente todas las cosas interactúan unas con otras continuamente. A esta «referencialidad real» que para Xirau define la realidad, Zubiri la va a llamar la *respectividad de lo real*: «La realidad se encuentra esencial y estructuralmente en condición de respectividad».¹²²⁶ El propio Zubiri aclara en qué consiste este carácter de las cosas:

Es aquel carácter en virtud del cual ninguna cosa empieza por ser ella lo que es y luego se pone en relación con otras, sino justamente al revés: *lo que cada cosa es, es constitutivamente función de las demás*.¹²²⁷

De esta *respectividad* que constituye el Cosmos¹²²⁸ se desprenden dos notas características que definen formalmente a la realidad, a saber: la *creatividad* y la *dinamicidad*.¹²²⁹ Y esto significa que la realidad *da de sí*. Lo que, a su vez, podemos traducir, según los términos de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, la realidad no es sino lo que *se da*; es decir, la realidad como donación, como *don*. El filósofo francés ha desarrollado este sorprendente aspecto de la realidad concluyendo que el amor cumple el don, la donación. Esta interpretación que aquí hacemos del amor como fuerza motriz o causa eficiente que dinamiza la realidad y la hace salir de sí, de su encerramiento, de su individualización hacia lo otro, y que explicaría que lo que cada cosa es está en función de que lo otro sea lo que tiene que ser, estaría legitimada y justificada tanto por Xirau como por Zubiri.

Sorprendentemente ambos apelan a la realidad humana del amor para tratar de iluminar este carácter físico y formal de la realidad. Al respecto escribe Xirau que con el mismo derecho que se puede apelar a las formas de Einstein para explicar este carácter de la naturaleza, «lo es también y con idéntico derecho el amor que se interpone entre los cuerpos y las almas de dos enamorados»¹²³⁰. Y lo es porque Xirau entiende el amor como aquella *potencia interior* que conduce al ser humano fuera de sí mismo para entregarse al objeto de amor, como un dinamismo que empuja a la *excentricidad*, a abandonar el propio centro para vencer el narcisismo y orientarse hacia

¹²²⁶ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial, Madrid, 1995, p. 56.

¹²²⁷ Ibid. El subrayado es mío. Extrapolado al mundo personal, lo anterior quedaría como sigue: «Yo soy porque Tú eres».

¹²²⁸ Ibid., p. 57.

¹²²⁹ Ibid., pp. 60-61.

¹²³⁰ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 189.

el otro. Por su parte, Zubiri también extrapola a la realidad física esta concepción del amor como teleología inherente a la condición humana, con el fin de explicar su dinamismo:

Consideremos, por ejemplo, el caso del amor. Es un dinamismo. Pero quien deviene no es uno en sí mismo, sino uno en otro. El «en otro»: es ahí donde está el devenir, y no en uno mismo. Tanto menos si aplicamos este devenir, esta noción de dar de sí, al amor divino. Y si precisamente se ha dicho, y con razón, en la Metafísica medieval, que el amor va disparado no a las cualidades del amado sino a la realidad física de éste, es precisamente por eso, porque el amor consiste en un devenir, en un dar de sí, realmente, en la realidad efectiva del otro. Es algo que no podría acontecer si el devenir fuese formalmente un cambio (...). El dinamismo no es otra cosa, sino la realidad en su *dar de sí*.¹²³¹

Así pues, el dinamismo es algo que constituye al mundo, donde este «dar de sí» significa, además, que la realidad está abierta, es plástica, nunca está cerrada ni inconclusa y, por consiguiente, el ámbito de lo posible se abre infinitamente. Y en este sentido cabe introducir la distinción entre la concepción del movimiento como un *llegar a ser* y como una simple *variación*.¹²³²

2. El movimiento extático del amor

Es sabido que para Zubiri, Aristóteles es, en la historia del pensamiento humano, el primero y el último en haber concebido ontológicamente el movimiento. Esto es, un haberlo pensado como el paso del no-ser al ser. Sin embargo, a juicio del filósofo vasco, se tiende a eliminar la significación real –en este llegar a ser– de este *no-ser*, pensando que el movimiento es simplemente un aparecer de lo que ya era.¹²³³ Quizá esto se deba al influjo de la física y la filosofía de Demócrito, para quien la generación, a base de átomos, es una simple combinación de lo ya existente, pero no como una verdadera generación, no como un verdadero llegar a ser, sino como una variación de lo que ya era. Pues bien, no es así para Zubiri ni tampoco para Joaquín

¹²³¹ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, o.cit., pp. 62-63. El subrayado es mío.

¹²³² Cf. Id., *NHD*, pp. 293-294.

¹²³³ He aquí la diferencia entre el concepto de generación de origen griego y el concepto de creación cristiano.

Xirau, que se aparta de la tesis parmenídea según la cual «el ser es y el no ser no es» y defiende que lo que *no es* puede llegar a ser un *novum*, debido al dinamismo del amor.

Esta afirmación es esencial en la ontología axiológica de Joaquín Xirau porque el amor es un movimiento *extático* que solo es posible en el cambio, e implica dejar de vivir centrado en sí mismo, sin que esto implique dejar de ser lo que se es. El ser no se pierde al salir de sí mismo, no pierde su ser sino que, por el contrario, en la medida en que se da al otro –a lo otro– más crece y se expresa en su esencia, y más plenamente se convierte en lo que está llamado a ser. El *ser crece en la medida en que se da* y esto implica que la realidad aspira a ser cada vez más valiosa, aspira a ser y por tanto, aspira al valor.¹²³⁴ De aquí puede extraerse una consecuencia de importancia fundamental, dado que la proyección del amor en la inmanencia opera una marcha hacia adelante a la realidad e introduce en ella un verdadero *prius* ontológico u orden nuevo.¹²³⁵

2. 1. La univocidad del amor como *prius* ontológico

Xirau admite que el amor, igual que el ser, se dice de muchas formas; tiene muchos grados aunque todos ellos se refieran a un único y mismo amor y, por lo tanto, esta diversidad no es una diversidad esencial y equívoca, sino gradual y unívoca; lo que permite fundamentar la unidad de la diversidad del Cosmos sobre la base del dinamismo formal del amor. Esta univocidad del amor contrasta con la concepción mecanicista que nace y prospera a lo largo del desarrollo de la filosofía moderna y que se inspira, a juicio de Xirau, en el principio de identidad. A partir de este principio se expresa un inmanentismo que encierra al ente en su ser sustancial y lo agota en sí mismo, reduciendo el «dinamismo» de la realidad a la mera articulación mecánica o

¹²³⁴ Cf. J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 180-181.

¹²³⁵ El amor enraizado en la vida –impulso vital o *elan* vital, expresión que alude a la *Evolución creadora* de H. Bergson- no puede explicarse por la metodología científica o matemática, porque pertenece a otro orden de realidad, al mundo de las vivencias. El mundo de la naturaleza –tal y como lo conciben Kant y Newton que es, en definitiva, el mundo de la física moderna– no es toda la realidad. Lo que ocurre es que para ellos la razón pura funciona con precisión únicamente cuando se aplica a la geometría, pero se siente incómoda con la vida: «la inteligencia, tan hábil en manipular lo inerte, muestra su torpeza en el momento que trata con lo vivo (...). El error consiste en sustituir su visión parcial y abstracta a la plenitud de la realidad viviente» (J. Xirau, *O.C.*, III/2, 99). Como la vida no puede predecirse se escapa de las redes de la razón pura, del orden lógico y mecánico, solo la materia es susceptible de ajustarse a los esquemas lógicos conceptuales y geométricos. Cuando se extrapola la medida de la materia a la de los seres vivos, que únicamente puede medir su materia pero no su realidad espiritual que le da la vida, esta corre el riesgo de quedar descompuesta en esquemas abstractos, que no la explican.

física de la realidad. Y la física –nos dice Xirau– es solo un aspecto más de la realidad, pero no es toda la realidad.

De manera que si el paradigma de objetivación de la ciencia física se halla plenamente justificado en las ciencias naturales, en la realidad experimentada y vivenciada por el hombre, el mundo se compone de cosas, ciertamente, pero estas cosas aspiran también a ser bellas, es decir, a tener un valor y, por tanto, a tener sentido para el hombre. La realidad *bruta* no nos proyecta más allá de ella, es muda y meramente cósica; y por eso puede decir Xirau que «la realidad inmediata, concreta, vivida, es “sobrenatural”, anterior y posterior a la naturaleza. Es el verdadero *prius* ontológico.»¹²³⁶

Por eso no es posible reducir el «sobrenatural» a lo «natural», donde aquí «sobrenatural» no comporta ninguna connotación teológica o mística. Antes bien, entraña una significación axiológica que incrementa al mero significado de la realidad natural una significación valorativa que denominamos sentido, por el que esta realidad bruta nos proyecta más allá de ella. De manera que pretender universalizar la relación que mantiene la ciencia con los objetos a todos los ámbitos de la vida del hombre es evidentemente abusivo e ilegítimo. En este sentido no nos puede pasar desapercibida la advertencia de Zubiri:

Sería un ingente error pensar que las estructuras trascendentales del ser penden solo de las estructura de los electrones o de la materia inanimada. Estamos siempre propensos a creer que cuando se alude al amor o a las personas se está hablando de unas cosas antropomórficas y metafóricas, pero lo que cuenta son los campos electromagnéticos y los electrones. Pero ¿por qué? –Se pregunta Zubiri- ¿Es que no son realidades aquellas otras cosas? ¿Es que el dinamismo no tiene efectivamente una estructura que afecta de una manera distinta, que se aplica de una manera analógica a las distintas estructuras del dinamismo? No es lo mismo la estructura dinámica del movimiento local, la estructura dinámica de los fenómenos físicos, que la estructura dinámica de un ser vivo, de una persona humana, y mucho menos del conjunto entero de la historia y de la sociedad humana. Y esto nos indica, evidentemente, que el dinamismo tiene estructuras precisas; que no se puede hablar de dinamismo sin más.¹²³⁷

¹²³⁶ J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 86-87.

¹²³⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, o.cit., 64.

Si volvemos de nuevo a la expresión xirauriana con la que intitulábamos este apartado, «el amor como el nervio del cosmos», y la consideramos a la luz de la respectividad que preside la naturaleza –y aunque tengamos que reconocer que el amor se circunscribe en la esfera de los seres humanos– entenderemos por qué se puede reconocer valor y belleza en el resto de los seres de la creación. El amor es la pieza clave en la ontología relacional que introduce Joaquín Xirau, al postularlo como la realidad radical que explicaría no solo el carácter *dinámico* de la realidad, su dar cada vez más de sí, sino además, el carácter de *indeterminación* de la misma; es decir, su capacidad de plasticidad. Una plasticidad que se manifiesta en el hecho de que el universo está constituido por un sistema de respectividades recíprocas en donde la persona humana se erige en el centro y eje del mundo.

Por su proyección amorosa en la inmanencia opera una marcha hacia adelante a la realidad, introduciendo en ella un orden nuevo respecto al orden natural: el universo de los valores. De ahí que Xirau defienda, frente a una realidad estática, una realidad plástica donde la objetividad¹²³⁸ pasa a ser re-creación de la subjetividad. El hombre, como ya vimos, puede desdoblar la realidad en idealidad, lo real dado en lo ideal proyectado, de manera que las cosas ya no obedezcan a meros y ciegos comportamientos físicos y biológicos, sino que puedan cobrar una nueva y compleja vida gracias a la subjetividad.¹²³⁹ Los sentidos y el intelecto proporcionan al alma un mundo de cosas que el amor puede considerar como bienes u objetos de valor. Así el mundo natural con que el hombre se encuentra es susceptible de pasar a ser un mundo «sobrenatural».¹²⁴⁰

¹²³⁸ El hombre ya no se limita a reflejar la realidad como en un espejo.

¹²³⁹ Puede verse aquí la influencia de Hegel en el sentido que el espíritu es subjetividad. Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, 227-229. Cit. por Juan J. Padial, «La herencia aristotélica en la teoría hegeliana de la sensación como “encontrar-se” vital del espíritu», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXII-n.3 (2017): 75-91. Aquí, 80.

¹²⁴⁰ La realidad «sobrenatural» del hombre, que en este contexto no comporta ninguna connotación teológica o mística, es el ámbito de la realidad inmediata, concreta y vivida, donde el hombre tiene que vérselas con su vida y realizarla según lo que quiera hacer de ella. Y es esta realidad la que, a diferencia del animal, cobra para él el carácter de «mundo». Esta realidad constitutivamente humana –sobrenatural– excede a aquella –natural–, en tanto y en cuanto el hombre, pese a que no pueda desprenderse nunca de sus propias estructuras psicobiológicas, pero sin reducirse a ellas, tiene que realizar el «ajustamiento» con la realidad de manera indirecta. Es decir, no según el esquema de estímulo-respuesta, sino a través de la posibilidad y la libertad. Al hombre no le es dado por naturaleza el «ajustamiento», sino que tiene que hacerlo mediante y conforme al valor. Esto significa que el hombre tiene que *ajustar* (como se puede intuir, es este uno de los conceptos fundamentales de X. Zubiri que después será asumido por Aranguren, como uno de los elementos nucleares de su *Ética*, concretamente de su concepción de «moral como estructura». Cf. J.L. López Aranguren, *Ética*, o.cit., 47) su realidad presente a su realidad futura, esto es a su vocación, a la que está llamado a ser. Por lo que dicho ajustamiento de su proyecto se hace a través de las cosas –«el ser “cosa” no agota la esfera del ser» (J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 189-190)- y las ideas con vistas siempre a un fin, a un sentido, a un valor.

Se entiende ahora que al desvincular de los entes su realidad axiológica se pierda el valor vivencial de la experiencia que hacemos del mundo. De manera que al prescindir de la significación valorativa el mundo deja de ser un *mundo* para el hombre porque los entes se reducen a cosas *mudas* que han perdido su capacidad de significar.

Puede verse, entonces, cómo el amor sería ese nexo que religaría las distintas respectividades del universo en su tender hacia la unidad. En este sentido, no está lejos Xirau de Teilhard de Chardin que sostuvo que el amor es la energía cósmica Fontal o fundamental que mueve la Naturaleza y la lleva hacia la Unidad.¹²⁴¹

Justamente, la *respectividad* y la *comunión* como características trascendentales de la realidad mundana se explicarían por el amor que, como acabamos de ver, sería razonable postularlo como el fundamento que explica el carácter dinámico y de indeterminación de la realidad, desmontando ciertos equívocos que conviene señalar respecto a ciertas ontologías modernas.

2. 2. *Desmontando una ontología nihilista*

En relación al carácter dinámico y creativo de la realidad hay que decir que estas notas desmienten que el amor enraizado en la vida sea, antropológicamente hablando, lo más antinatural, lo más contrario al orden natural del ser que es por definición encerramiento, individuación o individualismo y subsistencia en sí mismo. Por el contrario, el orden del amor supone apertura, relación y salida de sí hacia lo otro distinto de mí¹²⁴², esto es, *alteridad*. Por eso puede afirmar Xirau, pensando en Spinoza, que el coraje de existir y de ser y perseverar en el ser –la esencia de cada realidad o *connatus*– no es encierro sino éxtasis, salida hacia lo otro que no soy yo. Porque la manera más radicalmente humana de potenciar y conservar su ser, lo que especifica al ser humano es el amor.

Claro es que todo tiene su propia substancia y su propia consistencia. Pero el hecho de subsistir no implica hallarse encerrado en sí mismo y delimitado y acotado frente a los demás. Ni halla nada su consistencia en la

¹²⁴¹ Cf. T. de Chardin, *El fenómeno humano*, Taurus ediciones, Madrid, 1963, pp. 317 y ss.

¹²⁴² Como veremos en el siguiente capítulo, esto deshace el equívoco de que en el origen de la persona esté la concepción del individualismo moderno y una concepción de la autonomía personal «descarrilada».

articulación estática de un recinto cerrado. El ser «en sí» de toda realidad no es ni puede ser otra cosa que el lanzarse fuera de sí, hallarse proyectado y, al mismo tiempo, delimitado por todas y cada una de las demás realidades. En el hecho de salir de sí mismo, de referirse y entregarse, halla cada ser su propia afirmación. Todo es en relación y por referencia. Todo es centro de irradiación y punto de confluencia. Y en la irradiación y la entrega, trayectoria y camino. La afirmación y la plenitud de un ser está en función de su fuerza proyectiva. Ya dijo Leibniz que la verdadera substancia es la intensión- intensidad, tendencia, apetito. Pero la mónada leibniziana conserva todavía muchos de los caracteres de la vieja substancia estática. Y ello es el origen de sus mayores dificultades.¹²⁴³

La realidad humana es, ante todo, amor y los valores vinculados a este principio y fundamento son superiores al valor de la mera supervivencia biológica.

Con respecto al carácter de indeterminación del mundo físico –que ya sabemos que no es solo gnoseológico sino también ontológico– se quiere poner de manifiesto el carácter *plástico* de la realidad frente a una concepción estática de la misma. Xirau se enfrenta a las ontologías nihilistas que tienen a su base una concepción positivista de la naturaleza, achacándoles, además, la eliminación de todo elemento contrafáctico y acabar así derivando en una comprensión puramente funcional e instrumental de la misma, que inevitablemente se traslada luego al mundo social. De ahí que los contrafácticos esenciales de dignidad y libertad al interpretarse bajo este paradigma que excluye cualquier tipo de trascendencia acaben por convertirse en *flatus vocis*, en conceptos huecos y vacíos.

Por ello, Xirau va a tratar de evitar tres tentaciones en las que su postura se va a caracterizar siempre por escoger la vía de en medio entre dos extremos. La primera tentación se resuelve entre la afirmación de una realidad estática y la absolutización del devenir -como hace por ejemplo el historicismo. La segunda, entre el determinismo y la negación de la libertad y el existencialismo de Sartre que nos «condena» a una conciencia como libertad infinita.¹²⁴⁴ Y la tercera que se dirime se cifra entre el realismo y el idealismo o esencialismo.

¹²⁴³ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 227.

¹²⁴⁴ Remitimos al fabuloso artículo: L. G. Álvarez-Valdés, «Sartre: la conciencia como libertad infinita», en *Tópicos*, 37, 1, (2013): 9–29. <https://doi.org/10.21555/top.v37i1.114>

Respecto a la primera, hay que decir que la historia está abierta en un proceso de continua auto-superación, pero la visión del mundo y del hombre de Xirau no se basa en una auto-trascendencia infinita que no termina nunca. El filósofo catalán sostiene que el ser no es algo completo, absoluto y concluso sino un ser en proceso de llegar a ser y, por tanto, el *no-ser* se encuentra por necesidad en el movimiento, en camino hacia la plenitud. La realidad, pues, es concebida por nuestro autor como un proceso de devenir, tensionada hacia el futuro y dotada de tendencias y latencias que esperan ser realizadas. Pero solo por el amor actuante en el mundo se puede condicionar, determinar y acelerar el avance de tal proceso. El contenido del núcleo esencial de la ontología de Xirau exige una concepción de historia como devenir en la que, sin embargo, *ser* y *devenir* no se identifican, porque, en último término, el ser por sí solo no tiene la capacidad de dar cumplimiento a la historia. Únicamente al pasar a ser entendido como Amor o donación, la historia podrá llegar a su término. Por ello, la concepción dinámica de la historia no tiene otra razón de ser que el Amor.

En segundo lugar, la filosofía de Xirau puede ser considerada como una suerte de existencialismo, puesto que en su ontología la esencia nunca está acabada ni concluida. La esencia está llamada a ser no desde un origen sino desde un futuro que le llama y le impulsa hacia adelante. Pero esto tampoco significa que el hombre y el mundo sean pura existencia. No es que el hombre y el mundo carezcan de ser, solo que no es lo primero en su ontología. El amor es el a priori del ser y, por tal motivo, la indeterminación es el carácter esencial de la realidad. No es que la historia carezca actualmente de ser y sentido, solo que ese ser y, por tanto, su sentido, están aún por realizarse, porque si ya estuviera acabada o concluida la historia, el hombre y el mundo serían pura existencia en el amor y es evidente que esto no es así. Ahora bien, que la historia en el momento presente esté en proceso de ser no significa que el *no-ser*, todavía por llegar, sea intrascendente. Al contrario, para Joaquín Xirau lo que está *llamado a ser* se encuentra de algún modo anticipado en la actividad amorosa que contiene ya en potencia y como impulso el Amor puro no realizable nunca del todo en la Historia. El amor, como veremos, exige la eternidad, como la ética la incondicionalidad.

Finalmente, la tercera polaridad extrema a evitar es, de un lado, la del realismo y del otro, la del idealismo o esencialismo. El ser personal no está dado de una vez por todas para siempre ni está realizado ya a priori como si su actividad únicamente fuera la de desenvolverse o desplegarse. Por esta razón el objeto de la filosofía no consiste en descubrir la esencia de una realidad ya perfecta y acabada. Esto sería

eliminar toda sorpresa posible de la vida y todo futuro genuino, en el fondo sería resignarse a admitir que nada nuevo puede ocurrir bajo el sol y, por tanto, recaer en un determinismo ontológico. La imprevisibilidad de la materia se refleja precisamente en la indeterminación del mundo, de la historia. En oposición al esencialismo y al idealismo, Xirau piensa que en la realidad se da un constante proceso de superación de las formas dadas donde el amor viene a ser algo así como la causa eficiente del cambio mismo. Ya lo sabemos, el amor no solo es causa eficiente sino causa final. Precisamente, por eso, la realidad porque es procesual no se presenta como acabada y completa sino como Historia, no totalmente vacía de ser, sino abierta al futuro, todavía determinable desde un punto de vista ontológico.

Si seguimos la noble tarea que encomienda Joaquín Xirau a la filosofía, a saber: «de acuerdo con la gran tradición helénica y cristiana restablecer la íntima conexión entre el valor y el ser y considerar al primero como la plena realización del segundo»¹²⁴⁵, entonces tendremos que reconocer al *deber ser* como un analogado del *ser*, esto es, como el mismo ser desplegado hacia su plenitud. Y, por tanto, aquella falacia naturalista de Hume que encierra la famosa dicotomía entre el ser y deber ser, según la cual entre ambos existe un abismo infranqueable, no sería tal.

La dialéctica amorosa restituye en una unidad la estructura ontológica y axiológica de la realidad. A juicio de Xirau, esta se le presenta al hombre en su múltiple y polimórfica riqueza, de tres maneras: mediante una realidad física, una realidad objetual y una realidad axiológica. El no haber tenido en cuenta esta última realidad fundamental es la consecuencia de haber reducido el *valer al ser* y haber amputado una de las aspiraciones fundamentales de la vida humana: el movimiento amoroso.

Cuando se elimina el amor del mundo del hombre como principio constitutivo de la realidad ocurre que el valor se reduce al *ser puro* –y como vio bien Hegel el ser puro no existe– y el hombre a pura razón. Una ontología que escinde el ser y el valor desemboca en un nihilismo axiológico cuyo resultado es que «todo deviene igual a todo y, en último término el ser, tras el cual van todos los anhelos, queda reducido al puro no ser, a la realidad angustiada y omnipresente de la nada».¹²⁴⁶ Otro tanto puede decirse del divorcio entre el amor y la razón –ese fue, a fin de cuentas el divorcio entre la filosofía y el amor–, se desemboca no solo en la objetivación de la vida

¹²⁴⁵ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 244.

¹²⁴⁶ *Ibid.*, p. 182.

sino en una estimativa invertida. O dicho en otras palabras, en una actitud relativista y nihilista del mundo tal y como Nietzsche -apunta Ortega- acertó a diagnosticar, aunque, a nuestro juicio, luego errara en la solución:

Como Nietzsche diría, una «etapa de perversión en los instintos valoradores». Lo grande no se sentía como grande; lo puro no sobrecogía los corazones; la calidad de perfección y excelcitud era invisible para aquellos hombres (...). Y fatalmente lo mediocre y liviano pareció aumentar su densidad.¹²⁴⁷

Con el fin de solventar esta situación y dada la necesidad del hombre de dar significado a su vida, Xirau trata de articular el amor y el sentido bajo el horizonte de la estructura espiritual de occidente representada por la cultura grecorromana y la judeocristiana que fundan su más alta dignidad en el cultivo de la *conciencia erótica*.

2. 3. A modo de conclusión

De todo lo anterior podemos introducir una serie de observaciones a modo de conclusión del presente apartado. Al reducirse la relación del hombre con el mundo a una relación extrínseca y meramente funcional o instrumental, objetivadora, se pierde el mundo como un *lugar de sentido*. Al fin y al cabo, a lo que está apuntando Xirau es a la siguiente disyuntiva: si por el amor el mundo se abre ante mí y todo puede ser considerado con carácter *personal* –como susceptible de hacérseme íntimo con un sentido y un fin– al prescindir de su dinamismo y reducirlo todo a estructura objetiva, el mundo se convierte, no en el mundo que conocemos, sino en un mundo mudo, apático, sin color y sin vida.

Si la vida espiritual para Xirau es la capacidad de *incorporación o metabolización*, el amor presupone apertura no cerrazón. La riqueza de la interioridad no procede nunca del aislamiento, lo que significa que el hombre puede enriquecer la imagen de sí mismo y del mundo a partir de la apertura *hacia dentro y hacia afuera* en la que consiste su vida espiritual. Esto vendría a responder a las dos vías que, por lo general, se señalan para acceder a una experiencia espiritual. Por un lado, la que descubre el espíritu en sus signos naturales, lo absoluto en lo sublime de la Naturaleza.

¹²⁴⁷ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, (Edición de Juan Marías), Cátedra, o.cit., p.123

Por otro, se puede desvelar en la intimidad de sí, en lo más profundo de la «vida interior», donde la persona se hallaría entreabierto al don de Dios, que es el mismo amor y que san Agustín expresó como la región de lo más *intimior intimo meo*.¹²⁴⁸ El de Hipona concibe este recinto como el lugar donde acaece el principio de interiorización de lo divino en nosotros. Este es el principio de una relación que no solo se limita al hombre con lo Trascendente sino que, a través de esa forma de relación el Espíritu en nosotros nos impulsa a amar todo lo que El ama: al hombre y a la naturaleza. De ahí, por tanto, la llamada a la responsabilidad personal y colectiva y al respeto universal, incluso hacia el menor ser de la creación.

Pues bien, esta forma de trascendencia en la inmanencia que es la conciencia amorosa, en el plano afectivo se manifiesta bajo la forma concreta del amor y en el horizonte filosófico de Xirau viene a coincidir con la *eticidad* y la religiosidad. De ahí que en Xirau ontología, ética y religión vayan de la mano. Con la *eticidad* en el sentido en el que Bergson –como ya apuntamos en su momento– hablaba al final de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, concretamente, al referirse a que «el Universo es esencialmente una máquina para hacer dioses». Xirau haría suya esta tesis para decir que el hombre colabora conscientemente con la realidad para acelerar su ritmo y ayudarla a la producción de lo divino o si se prefiere del misterio de comunión que preside el cosmos. Cuidamos lo que amamos y amamos lo que cuidamos. De manera que el cuidado es una actitud de relación amorosa, amigable, armoniosa y protectora de la realidad personal, social y ambiental.

Con la *religiosidad* en cuanto entendamos por religión lo que significa literalmente: *religatio*, en el sentido de que solo el amor nos arraiga a la existencia en su primigenia raíz, es decir el amor es la realidad más primigenia de lo que significa ser hombre. De manera que la prioridad del amor sobre el ser comporta implícitamente la unión entre el amor y la razón simultáneamente, sobre la base de una antropología integral que no disocia lo intelectual de lo volitivo, lo noético de lo sentimental, lo contemplativo de lo afectivo. De ahí que volver a religar la existencia en el amor comporte, antes que nada, concebir al *ser como amor*. Solo así recuperaremos, al nivel físico de la naturaleza, la dimensión de lo sagrado y la dignidad de la tierra, condiciones estas sin las cuales la naturaleza no volverá a percibirse reencantada. Es este el paso

¹²⁴⁸ Para el examen de estas dos vías puede verse: C. Bruaire, *El derecho de Dios. Tarea de pensar a Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2018, 144 y ss.

previo para poner freno a la explotación y la agresión constante a la tierra considerada como una realidad inerte, mecánica y matemática.

Por último, existe una razón muy poderosa, que une a las tres en una dialéctica circular inseparable, a saber: cuando el foco central, como hemos visto, se pone, no en la interpretación, sino en el *cambio*, cuando la preocupación es cambiar el mundo en vez de limitarse a explicarlo e interpretarlo¹²⁴⁹, la pregunta ya no se reduce al «por qué» o al «cómo acontece algo», se extiende también al «qué». *¿Qué* forma va a tomar el cambio? Y en ello, la filosofía y la religión encuentran un nicho común de mutua colaboración. «La filosofía y la religión –escribe Andrés Ortíz-Osés– no solo están involucradas en la interpretación de la realidad, sino también en su realización. La propia interpretación de la realidad resulta decisiva para su realización, ya que de nuestras interpretaciones depende el tratamiento del mundo en el que convivimos».¹²⁵⁰ He ahí la importancia que cobran las ideas para Joaquín Xirau.

Si el mundo ha de cambiar, necesitará, previamente, ser interpretado, para luego ser trans-formado¹²⁵¹ ¿pero quién orienta esa transformación? Si a la religión no se le pide explicar *por qué* las cosas son como son sino que, por el contrario, su quehacer está consagrado al cambio y no solo a la interpretación, entonces puede obrar como instrumento de soporte y catalizador para llevar a cabo lo nuevo. La religión inspira toda una nueva serie de imágenes del *novum* que pueden imprimir dirección al cambio. La cuestión religiosa, bien entendida, predispone siempre a la razón crítica, puesto que nunca se da por satisfecha con lo establecido. Por lo que el futuro del mundo y de lo que Dios sea está también por determinar. Y lo que está por determinar –nótese el paradigma de la indeterminación– es la posibilidad de que las cosas puedan ser de otra manera, es decir, puedan dirigirse bien en la dirección del mal que hay que evitar, bien en la dirección del bien que hay que procurar. De ahí que el que la realidad se dirija hacia uno u otro sentido dependerá, no de la realidad en sí misma –que es la que es–, sino de la personal significación que cobra para el hombre que la hace suya.¹²⁵²

¹²⁴⁹ Téngase en cuenta la tesis undécima de Marx sobre Feuerbach (Cf. AA.VV., *El futuro de la esperanza*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1973, p. 70). Así como a Unamuno.

¹²⁵⁰ A. Ortíz-Osés, *La razón del amor*, o.cit., 78.

¹²⁵¹ Estamos de acuerdo con Ortíz-Osés en que no hay contraposición posible entre interpretación y transformación.

¹²⁵² Esta es la razón por la que un pensador tan poco sospechoso como Max Horkheimer puede decir que los conceptos de «bueno» y «malo» -junto al de honradez y otra serie de ideas – de momento aún tienen su valor y no se pueden separar por completo de la teología. (Cf. M. Horkheimer, *A la búsqueda de sentido*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, 129).

Instaurar en la realidad un orden nuevo, el orden del amor, implica restringir a la ciencia a «su propio campo», lo cual denota simplemente que hay aspectos del mundo en los que para acceder a ellos no es competente la explicación científica. Por desgracia, muy a menudo, se deja para la ciencia el «qué» para derivar el «por qué» a la filosofía y a la religión. Lo cual, acabamos de ver, es un gran error.

Rehacer el camino de acceso a lo sagrado permitirá al hombre una nueva relación de gratuidad y respeto con la naturaleza. Se le volverán a abrir los oídos a la musicalidad de los seres y volverá a tener la experiencia del asombro por lo sagrado; es decir, el ser humano volverá a ser capaz de captar aquellas cualidades que trascienden la mera naturaleza física de las cosas. Es esta conmoción y experiencia fontanal la que es fruto de una conciencia amorosa y se encuentra al inicio de la filosofía. Es este estado del alma el que dispone al conocimiento filosófico como nos presenta Platón en la *República* y que origina la filosofía y el amor a la sabiduría, al favorecer contemplar todas las cosas a partir de la unidad de su origen y preguntar por el principio de todo lo existente.

3. Pensar a Dios a la luz del Amor, al margen del horizonte del Ser

3. 1. Ontología relacional y espiritualidad

Cuando escribe Xirau en la primera mitad del siglo XX, el problema de la metafísica se empieza a ver con ojos nuevos. Ortega, en España, con su «razón vital» y Heidegger, en Alemania, preocupado sobre el sentido del ser y el análisis de la existencia (*Dasein*) –cuyo modo de ser es el tiempo como horizonte de la comprensión del ser, de ahí su *Ser y tiempo* (1927) –, abonan el terreno para un planteamiento nuevo de la cuestión del ser del ente humano, del sentido de su vida y su existencia. Si para el primero, vivir es «tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él», de manera que la realidad que es la vida se encuentra integrada por el «yo» y la «circunstancia» y, por eso, la vida de cada cual solo adquiere sentido dentro de *mi* mundo, de *mis* circunstancias. Para el segundo, la existencia es esencialmente «estar» en el mundo, estar abierto a las cosas, es radical «intencionalidad», tal y como mostró Franz Brentano.

Estos presupuestos metafísicos son asumidos por Xirau hasta el punto de considerar a la existencia de cada cual, no como una suma «yo más el mundo», sino como la estructura ontológica formal del sujeto humano. Esto supone zanjar de un modo radical el problema de la existencia del mundo exterior al sujeto. No puede haber hombres sin cosas ni al revés, lo contrario sería un contra-ser. El ser sí mismo es estar abierto a las cosas, no es estar encerrado en la conciencia, como ha creído el idealismo, de Descartes a Husserl. La subjetividad misma remite al mundo exterior.¹²⁵³ Lo real es esencialmente subjetivo. Toda existencia real es confluencia y en la confluencia, realidad e idealidad.¹²⁵⁴ El objeto por sí mismo es pura nada.¹²⁵⁵ Fuera de la experiencia personal, fuera de mi intimidad, la realidad del mundo se reduce a mera percepción exterior, impersonal, abstracta, y las cosas a meras «cosas» insignificantes e indiferentes.

De ahí que la percepción amorosa para Joaquín Xirau sea mucho más que la mera acogida pasiva de unos estímulos, el amor reelabora y re-crea esos estímulos.¹²⁵⁶ Con ello no solo se corrige la convicción ingenuamente realista acerca de la percepción que considera el contenido de esta última como una reproducción más o menos exacta del mundo, sino que, además, al ser el amor la actividad espiritual más excelsa, «por la experiencia espiritual el mundo se hace mío, lo siento como cosa mía, íntimamente vinculada a mi personalidad y a mi destino».¹²⁵⁷

Pues bien, cada ser humano es un punto nodal dentro de un sistema de constante intercambio de información; en todas sus actividades vitales se encuentra inmerso en el sistema ecológico como parte de un proceso general y orgánico. Por lo que, si, de un lado, la conciencia humana se siente parte de una totalidad mayor que él y unido a ella y, de otro, por espiritualidad habría que entender principalmente el vínculo y la relación, las formas de sentirse unido a esa gran totalidad, entonces, observando lo

¹²⁵³ Cf. Julián Marías, *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1954, pp. 107-109.

¹²⁵⁴ J. Xirau, *O.C.*, I, p.234.

¹²⁵⁵ Escribe Xirau: «Mediante la abstracción idealizadora es posible separarlo y delimitarlo y construirlo en objeto de pura contemplación. Pero entonces su irrealidad es perfecta. Toda su consistencia se agota en el hecho de constituirse en correlato o término de la referencia intencional de la conciencia. De ahí un cierto carácter espectral del idealismo de Husserl. Su mundo radiante está hecho de luces y sobras –negro y blanco, clarooscuro y gris. Falta el color, la palpación cálida que brota de la carne y de la sangre. Y es que la subjetividad puramente intelectual no es propiamente una subjetividad. Mediante la abstracción aparece la esencia ideal, espectral y luminosa. La realidad es intensidad anhelante, misterio y luz o, si se quiere, misterio luminoso. Y la luz solo se enciende y brilla ante la penetración de la conciencia amorosa» (Id., *O.C.*, I, p.234).

¹²⁵⁶ Ibid., p. 224.

¹²⁵⁷ Ibid., p. 201.

que dice Jäeger, «la religiosidad es un rasgo esencial de nuestra naturaleza humana. Es nuestra tendencia propia más profunda para abrimos a la Totalidad y a lo Uno. Compartimos esta tendencia con todos los seres vivientes, pues constituye la fuerza impulsora de la evolución».¹²⁵⁸ Por lo que sería razonable pensar que una ontología relacional como la que aquí se postula demande la introducción de una realidad primigenia que explique no solo lo que hace que haya *ser* sino lo que *vincula y religa* a todos los seres en comunión.

Esta fundamentalidad de la existencia humana que religa al mundo entero, e incluso el universo material, es lo que Xirau, apoyándose en la cosmovisión greco-cristiana introduce como el amor. Afirma: «En mil formas se ha afirmado que el amor es entrega, fusión, transfusión. Enamorados y místicos hallan la perfección de su amor en el acto de la perfecta unión».¹²⁵⁹

La espiritualidad sería ese fenómeno universal y constante antropológica por la que el hombre toma conciencia de que su existencia está religada por su raíz a esa realidad primigenia que es el amor.¹²⁶⁰ Teniendo en cuenta los análisis zubirianos sobre la religión, puede decirse que el sentido primario de la religación (*religatio*), es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. No es que el hombre decida tener o no religión, sino que el hombre consiste en religión y, precisamente, por ello, puede ser capaz de revelación y puede tener una religión o incluso no tenerla.¹²⁶¹ De la misma forma que el hombre está abierto a las cosas, y así muestra que hay cosas, el estar religado descubre que hay lo que religa como raíz fundamental de la existencia. Para Xirau es a esto a lo que los cristianos llaman Dios – Amor– y que aparece como un *ens fundamental* o fundamentante.

Para Xirau detrás de la espiritualidad¹²⁶² asoman las antiguas, pero siempre vigentes, preguntas de la humanidad: ¿de dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Cuál es el sentido de la existencia? ¿Quiénes o que somos, nosotros los humanos, en este cosmos? Es decir, preguntas religiosas inherentes a la condición humana. La

¹²⁵⁸ C. G. Jung, *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*, Editorial Trotta, Madrid, 2018, p. 12.

¹²⁵⁹ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 210.

¹²⁶⁰ Nos inspiramos en los análisis zubirianos sobre la *religación*. Remitimos al extraordinario trabajo de J. Marías, *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, o.cit., 107-116.

¹²⁶¹ *Ibid.*, p. 112.

¹²⁶² Se debe advertir que el término «espiritualidad», tal como hoy se utiliza, no era muy común cuando Xirau escribe. Durante milenios no existió la separación entre religión y espiritualidad, los términos más usuales para referirse a ella eran «religión» y «religiosidad», de ahí que Xirau se refiera a ella indistintamente con estos últimos.

espiritualidad hace referencia a la trascendencia respecto del ego y del individualismo. Los seres humanos somos una forma de consciencia encarnada que puede dirigirse hacia fuera o hacia dentro de sí mismo. Desde un punto de vista etimológico, «trascendencia» proviene del latín *trans*, «a través de», y de *scandere*, que significa «ascender», «escalar»; esto es, se trata de un límite que se supera. Pero también se entiende lo Absoluto, lo Divino, la realidad primera. En la teología y la filosofía –disciplinas que en el ámbito de la filosofía de la religión, a juicio de Fraijó, nunca deberían ir separadas– la trascendencia es el ámbito que está más allá de la experiencia sensible.¹²⁶³ El par de conceptos complementarios de inmanencia y trascendencia remite a la diferencia fundamental entre el ámbito del más acá y el del más allá.

Desde la teoría de las ideas de Platón en la Antigüedad, pasando por los Padres de la Iglesia y los filósofos medievales, hasta los pensadores modernos como por ejemplo, Kant, Hegel, Scheler y Jaspers, las ideas metafísicas sobre la trascendencia de Dios son sustituidas en el transcurso de la historia por un concepto antropológico de la trascendencia como aspiración del hombre a ir más allá de sí mismo y no morir en la clausura de la conciencia.¹²⁶⁴ La superación de los límites del yo tiene que ver con la capacidad de abrirse a una totalidad más grande, al mundo, al prójimo, etc., y unirse a ella sin que eso suponga una pérdida total o parcial de autoconsciencia.

El mundo helénico nos ha enseñado que la capacidad de realizar este *éxtasis*, se explica en el hombre por la capacidad del amor. Entendido allí como *eros* hay que decir que hacía al hombre capaz de lo divino, pero no de Dios. Sencillamente porque Dios es inaprehensible. Su secreto eterno no estriba en su ausencia, sino en su infinitud inaprehensible. Esto lo vio con lucidez Hegel que no en vano habló de lo inútiles y desesperados que son nuestros esfuerzos humanos por unirse, solos y por ellos mismos, con lo Absoluto. De ahí que hable de una conciencia «desgraciada», debido al deseo jamás saciado del hombre por ser Dios. Es a este nivel donde hay que situar el *eros* griego.

Pero la cosmovisión cristiana, completando a este, introdujo la novedad de un *logos* que afirma que Dios es amor. Como bien acierta a decir Bruaire,

¹²⁶³ Esto mismo lo consigna Romano Guardini al afirmar sobre los fenómenos religiosos que «en ellos destaca algo que no está dado de un modo primario y simple, sino como algo que está detrás, oculto y propio que a través de los mismos se hace presente». R. Guardini, *Religión y Revelación*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1964, p. 84.

¹²⁶⁴ Conviene tener en cuenta el interrogante que nos plantea Gadamer: ¿no es la razón mucho más racional cuando logra su autocomprensión en algo que excede de sí misma? Cf. H. George Gadamer, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 21-22.

que sea Dios el que venga al hombre y que el mismo se constituya en mediador de su presencia es, con toda lógica, la única condición necesaria y posible para su encuentro: «Nadie posee la capacidad de dar alcance a la alteridad de lo absoluto»¹²⁶⁵. Incluso la misma lógica exige que esa manifestación sea realmente revelación. De ahí que, o bien viene lo Absoluto al hombre efectiva y verdaderamente, o bien es imposible encontrar a Dios. Puesto que esta hipótesis convierte en definitiva la desgracia de la conciencia y acaba esterilizando el deseo de Dios. Es en este sentido en el que hay que situar la novedad del *agape* cristiano. Y en el marco en el que hemos de pensar la realidad Dios.

3. 2. Dios sin el ser

La fórmula marioniana «Dios sin el ser» hay que situarla en la línea de la crítica heideggeriana a la onto-teología, pero al mismo tiempo como intento de superar, frente a Heidegger, la exclusión de Dios del campo del pensamiento racional. Para Heidegger no caben categorías racionales sobre Dios, puesto que eso significaría su cosificación y su falseamiento –de ahí su frase: «En el ámbito del pensamiento es mejor no hablar de Dios»¹²⁶⁶–. Marion, aun estando de acuerdo con la denuncia de Heidegger contra la onto-teología, como olvido del ser¹²⁶⁷, añade que no solo es olvido del ser, sino, ante todo y sobre todo, olvido de Dios, por hacer equivaler el pensamiento que se tiene sobre Él con el Ser; algo que Heidegger no tiene en cuenta. A juicio del pensador francés, lo que en el fondo pretende Heidegger es, una vez deshecha la identificación entre Dios y el Ser, volver a la metafísica para desplegar a ese Ser, pero ya purificado de su asociación a dios.

Ciertamente, para Marion la ontoteología no va más allá de una *idea Dei*, que se ajusta a la exigencia de ofrecer a los demás entes un principio de fundamentación. «Lo que se llama así “Dios” –escribe Marion– es una función en la constitución onto-teologica, la de la fundación causal que se funda ella misma bajo la

¹²⁶⁵ C. Bruaire, *El derecho de Dios. Tarea de pensar a Dios*, o.cit., p. 153.

¹²⁶⁶ Tomamos prestada la cita de M. Fraijó, *El sentido de la Historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1986, p. 142.

¹²⁶⁷ Para Heidegger la onto-teología es la culpable del olvido del ser, dicho con sus palabras: «la historia del Ser comienza, y además necesariamente, con el olvido del Ser» (M. Heidegger, *Caminos del Bosque*, Editorial Alianza, Madrid, 1995, 271). Además, en sus *Aportes a la filosofía* nos dice Heidegger que la onto-teología –la metafísica– paradójicamente tiene su razón de ser en el olvido del Ser, apuntalando que lo único que quedaría por mostrar es «cómo a través de la conformación de la ontología en onto-teología se sella el definitivo apartamiento de la pregunta fundamental y de su necesidad» (M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos/Almagesto, Buenos Aires, 2003, 172).

figura de un ente de principio».¹²⁶⁸ Para Marion, pues, se debe comprender a este «ente de principio» –*causa sui* y *summum ens*– como un ente de razón (*ens rationis*) cuyo ser objetivo solo vale para el entendimiento, y sobre el cual éste ejerce su lógica.¹²⁶⁹

Ejemplos de esta condición de la *idea Dei* como funcionario del principio de causalidad los hay a lo largo del despliegue de la metafísica occidental a través de nociones como la de el «motor inmóvil», la «*Causa efficiens*», el «*principium rationis*», etc. En cada una de estas nociones, el atributo de la condición causal decidiría, por tanto, lo que la metafísica admite como su concepto de «Dios». A lo que escribe Marion:

Bajo el título Dios sin el ser no intentamos insinuar que Dios no es, ni que Dios no es verdaderamente Dios. Intentamos meditar más bien lo que F. W. Schelling llamaba «la libertad de Dios respecto a su propia existencia». O dicho de otro modo, intentamos poner en cuestión una evidencia que sostienen tanto los filósofos surgidos de la metafísica como los teólogos surgidos del neo-tomismo: Dios, antes que cualquier cosa, tiene que ser. Ello quiere decir que, antes que los otros entes, Dios tendría que tomar la iniciativa de ser. Pero ¿acaso el ser se relaciona, más que cualquier otra cosa, con Dios? ¿Qué gana Dios siendo?¹²⁷⁰

En este sentido, habría que agradecer a Nietzsche su voluntad de acabar con él, porque la «muerte de Dios» declamada por él no es la muerte de «Dios», sino la muerte del concepto de Dios, del ídolo moral y metafísico de la filosofía occidental.¹²⁷¹ La crítica de Nietzsche y Heidegger a la metafísica clásica se fundamenta, precisamente en la imposibilidad de una filosofía primera entendida como conocimiento anterior respecto a la causa y la esencia¹²⁷².

¹²⁶⁸ J. L. Marion, *Dios sin el ser*, Editorial Ellago, Castellón, 2010, p. 61.

¹²⁶⁹ *Ibid.*, p. 55.

¹²⁷⁰ *Ibid.*, p. 18. Más adelante se pregunta Marion, contra Heidegger: «¿Pero va de suyo que Dios tenga que ser y, en consecuencia, ser en tanto que ente (supremo, plural o como se quiera) para darse como Dios? ¿De dónde viene que el Ser se encuentre admitido sin cuestionamiento alguno como el templo abierto de antemano (o cerrado) a toda teofanía pasada o por venir? Y, al contrario, ¿no se podría incluso sospechar que el templo del Ser, por definición y axioma del pensamiento del Ser como tal, no puede en ningún sentido ni socorrer, ni apelar, ni admitir, ni prometer sea lo que *sea* respecto a lo que no habría ni siquiera que nombrar –Dios? Si esta sospecha no resulta cierta, podemos cuando menos suscitarla legítimamente; y nos debería extrañar que no cause extrañeza ni a los creyentes ni a los lectores de Heidegger. Sin duda, si “Dios” es, es un ente [cita aquí literalmente a Heidegger]; pero, ¿tiene Dios que ser?» (*Ibid.*, p. 76).

¹²⁷¹ Cf. J. L. Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 39 y ss.; 71 y ss.

¹²⁷² *Ibid.*, p. 42.

Por tanto, es necesario un crepúsculo de los ídolos no para que Dios sea, sino para que tengamos una verdadera experiencia de Dios, pero para ello primero hay que negar a Dios como becerro de oro, como creatura hecha a imagen y semejanza del pensamiento:

tachar a Dios, de hecho, indica y recuerda que Dios tacha nuestro pensamiento porque lo satura; o mejor, que solo entra en nuestro pensamiento obligándolo a criticarse él mismo. Trazamos la tachadura de Dios sobre su nombre escrito solo porque, ante todo, Él la ejerce sobre nuestro pensamiento como su impensable¹²⁷³.

Este tacharlo no indica, a juicio de Marion, dejar de pensar a Dios dentro de los límites de la mera razón, más bien significa que a Dios solo se le puede pensar en el marco de lo no objetivable, porque Dios no es un objeto más de la razón o de este mundo, no es un fenómeno que podamos aprehender como los objetos del mundo. Tampoco significa que se haya que prescindir de Dios en la filosofía, ni que el hombre para ser necesite negar a Dios. Dios excede al hombre y, por tanto, cualquier intento de aprehenderlo, como bien han puesto de manifiesto los filósofos de la sospecha, no es sino aprehender a un Dios ídolo. Por tanto, significa que el único nombre, concepto o signo con el que se puede pensar sobre Dios es solo uno: «sin duda –nos dice Marion–, el amor, o como se lo quiera llamar, tal y como propone San Juan “Dios es *agapé*” (1Jn 4, 8)»¹²⁷⁴.

Así pues, el amor no es un estado derivado y originado, como se ha pensado, el auténtico amor para Marion tiene dos rasgos que lo definen¹²⁷⁵: El primero es que lo propio del amor consiste en que se da (en ser don) y, para darse, el don no tiene necesidad de que un interlocutor lo reciba. Dios no es porque El no tiene que ser, sino que ama, y lo propio de Dios es amar, entonces, por definición, ninguna condición puede ya restringir su iniciativa, su amplitud ni su éxtasis. El amor ama sin condición, gratis, por el simple hecho de amar. El segundo, el amor no pretende comprender, el amor solo *se da* abandonándose, transgrediendo sin cesar los límites de su propio don: «Dios solo puede darse a pensar sin idolatría –escribe Marion– a partir de sí mismo: darse a pensar como amor, así pues, como don; darse a pensar como un pensamiento del

¹²⁷³ Id., *Dios sin el ser*, o.cit., p. 78.

¹²⁷⁴ Ibid., p. 79.

¹²⁷⁵ Cf. Ibid., pp. 79-81.

don. O mejor, como un don para el pensamiento, como un don que se da a pensar. (...) ¿qué es darse sino amar?»¹²⁷⁶.

De ahí que para poder pensar a Dios de forma rigurosa haya que deshacerse primero del dios que, como resultado del «juego de la diferencia ontológica», pasó a ser definido como *causa sui* o incausada, y cuyo producto en forma de ídolo no vendría a ser más que un *objeto* construido por la necesidad de saber del hombre.

3. 3. Dios a la luz del amor

Desde la publicación de su libro *El ídolo y la distancia* (1977) y, en particular, los *Prolegómenos de la Caridad* (1986), el propio Marion nos confiesa que la cuestión del amor le ha asediado como una inquietud, que no resiste la neutralidad ni la superficialidad. Esta inquietud, que ha culminado en *El fenómeno erótico*¹²⁷⁷, va acompañada de un diagnóstico crítico sobre la filosofía actual que tiene que ver con el abandono de la cuestión del amor por la filosofía, tanto más en la medida en que la filosofía tiene su origen en el mismo amor y solo en él. «La filosofía –escribe Marion– no comprende sino en la medida en que ama –amo comprender, por lo tanto amo para comprender.»¹²⁷⁸

Marion diagnostica que dentro de la «historia del divorcio entre el amor y la filosofía»¹²⁷⁹, ésta ha abandonado el amor¹²⁸⁰ e identifica la raíz de este abandono en una crisis de la filosofía que, en su versión metafísica, se ha vuelto incompetente para el amor por tres motivos fundamentales: 1) por haber roto la unidad del amor; 2) haberle privado de su racionalidad y 3) por haber invertido su primacía sobre el ser.¹²⁸¹ De ahí que Marion crea que, para esbozar nuevamente un «concepto» del amor y volver a pensarlo, es necesario subvertir esos tres escollos.

¹²⁷⁶ Ibid., p. 81.

¹²⁷⁷ J. L. Marion, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Editorial Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2007, p. 17.

¹²⁷⁸ Ibid., p. 8.

¹²⁷⁹ Es precisamente lo que Joaquín Xirau trata de poner de manifiesto como crisis de la metafísica y raíz de la crisis social y mundial de su tiempo.

¹²⁸⁰ Alude a varios ejemplos significativos de ese abandono al observar cómo hoy el amor no solo se ha convertido en un sinsentido sino que suena como una obscenidad o ridiculez entre la gente culta, al igual que el término «caridad» ha pasado a ser sustituido por otros términos como «fraternidad», «solidaridad» o «acción humanitaria» (Cf. J. L. Marion, *El fenómeno erótico*, o.cit., p. 10).

¹²⁸¹ J. L. Marion, *El fenómeno erótico*, o.cit., p. 11. Nótese que coincide exactamente con Joaquín Xirau.

En primer lugar, destacar su *unidad* y no oponer desde un principio *eros* y *agapé*, el amor racional (de la ley moral) y la pasión irracional, porque el amor es *unívoco*, no puede decirse más que en un solo sentido, en caso contrario el amor se debilita y se compromete.

En segundo lugar, la filosofía no puede descalificar como irracional y rebajar al nivel de la locura a todo lo que escapa, como es el caso del amor, a la racionalidad que se adecua a las cosas del mundo, objetos del orden y de la medida, de su cálculo y su producción. La racionalidad del amor escapa a ello, pero ese escaparse no implica irracionalidad, sino, más bien, escribe Marion, «sugiere que dependen de otra figura de la razón, de “una razón más grande” –que no se restringe al mundo de las cosas ni a la producción de objetos, sino que rige nuestro corazón, nuestra individualidad, nuestra vida y nuestra muerte, en suma, que en el fondo nos define en lo que nos concierne en última instancia»¹²⁸². El amor tiene una racionalidad propia que proviene del amor mismo.

Finalmente, en tercer lugar, el amor tiene que tener primacía sobre el ser, esto quiere decir que para alcanzar un concepto de amor, éste se debe alcanzar a partir de la experiencia de los fenómenos eróticos, es decir, a partir de ellos mismos y no inscribiéndolos en un horizonte que le sigue siendo extraño y ajeno, el del ser. Es precisamente lo que la metafísica ha hecho, al pretender indagar la cuestión del ser o no ser, lo que es el ente, lo que es la *ousía* como la primera y última instancia.

Para Marion la cuestión primordial es otra, a saber, «si me aman o si yo amo», lo que, sin embargo, solo ha recibido una atención secundaria. Se da por supuesto que para amar o hacerse amar primero hay que ser, y Marion comprueba justamente lo contrario. Por ello, Marion reivindica «describir el fenómeno erótico en su propio horizonte –el de un amor sin el ser»¹²⁸³.

El motivo por el que se enmarca al amor dentro del horizonte del ser se debe a que se define el amor como una pasión, como una modalidad derivada e, incluso, facultativa del sujeto, a quien a su vez se le define por el ejercicio de la racionalidad exclusivamente apropiada para los objetos y los entes y, a más inri, se cree que dicha racionalidad existe originariamente al pensar.

Esta razón tiene su raíz en el *Ego cogito, ego sum* de Descartes, por el que se ha pesado que un *ego* es esencialmente *cogitans*. Descartes define al *ego* como

¹²⁸² Ibid., pp. 11-12.

¹²⁸³ Ibid., p. 12.

sigue: «*Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens*», es decir, «yo soy una cosa pensante, o sea que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere y que no quiere, que también imagina y que siente»¹²⁸⁴.

Según lo anterior el acontecimiento erótico (el fenómeno amoroso) nunca sobreviene sino como una derivación segunda, e incluso como una lamentable perturbación, de manera que si consideramos nuestros acontecimientos eróticos solo como accidentes incalculables y desordenados, en cuanto perjudican el claro ejercicio de esa forma del pensamiento, lo más prudente es desecharlo, abandonarlo y tacharlo de irracional.

El *ego cogito* cartesiano no puede establecerse sino en contra, como vemos, de la instancia erótica, reprimiéndolo. De ahí que para Marion tengamos que librarnos de ese paradigma.¹²⁸⁵ Según Descartes el hombre es de tal manera que amar no pertenece a los modos primarios del pensamiento y por lo tanto no determina la esencia más originaria del *ego*. El hombre, en cuanto *ego cogito*, piensa pero no ama, al menos originalmente.

Sin embargo, nada más lejos de la realidad para Marion: «El hombre se revela a sí mismo por la modalidad originaria y radical de lo erótico.»¹²⁸⁶ El hombre no se define por el *logos*, sino por aquello que ama (u odia), lo quiera o no.

Como vemos, el concepto de amor se volvió imposible para la reflexión filosófica porque el *ego* excluyó el amor de sus modalidades de origen al que no escatimó luego de someterlo, arbitrariamente y no sin peligro, a la voluntad. Por ello, a juicio de Marion, deberíamos revertir la fórmula cartesiana y decir: «el *cogitans* que piensa en la medida en que primero ama» como el amante (*ego amans*), sustituyendo así el *ego cogito*, que no ama, por el *ego* originalmente amante.¹²⁸⁷ Por eso puede afirmar Marion, «yo amo antes incluso de ser, porque no soy sino en cuanto experimento el amor»¹²⁸⁸. A esta afirmación fáctica le sigue otra de carácter trascendental que fundamenta a aquella como contrafáctico necesario para poder afirmar en qué consiste la vida humana en su raíz: «Al fin –continúa Marion–, no solo descubro que otro me

¹²⁸⁴ R. Descartes, AT VII 34, cit. por J. L. Marion, *El fenómeno erótico*, o.cit., p. 13.

¹²⁸⁵ Id., *El fenómeno erótico*, o.cit., p. 13.

¹²⁸⁶ Ibid., p. 14.

¹²⁸⁷ Ibid., pp. 14-15.

¹²⁸⁸ Ibid., p. 15.

amaba antes que yo lo ame, pues ese otro ya se había hecho amante antes de mí (...), sino también que ese primer amante se llamaba, desde siempre, Dios»¹²⁸⁹.

3. 4. *El llamado original del amor*

Para finalizar este acercamiento el sugerente planteamiento de Marion, es necesario realizar una última observación. El amor no depende del hombre en absoluto, al menos originariamente, es, en último término, lo que subyace a la reducción erótica: Dios que se nombra, según 1 Jn 4, 8, con el mismo nombre del amor, se identifica con el llamado originario. Y es a partir de este axioma desde el que Marion interpreta la univocidad del amor ante las objeciones que podrían hacerse sobre la no distinción marioniana entre el amor erótico y el amor de amistad o *eros* y *agapé*, por ejemplo: y es que para Marion «no se trata de dos amores –refiriéndose a este último binomio–, sino de dos nombres tomados entre una infinidad de otros nombres para pensar y decir el único amor»¹²⁹⁰.

Aunque, ciertamente, Jean-Luc Marion tiene presente y se apoya en la posición que mantiene Heidegger en su *Ser y tiempo* –a saber, este estar llamado del hombre al ser y por el ser, hace relación directa a la lógica de una *trascendencia inmanente*–, no obstante, encuentra también aquí su más frontal oposición. Concretamente en el hecho de localizar la fuente de esta llamada: «La llamada –escribe Heidegger– no viene, sin duda alguna, de otro que sea conmigo en el mundo, sino que viene de mí»¹²⁹¹. Por consiguiente, si en Heidegger llamada y respuesta se confunden al situar el origen de ambas en el hombre mismo, para Marion, en cambio, la respuesta no procede del hombre, este solo se limita a darle forma a la llamada, en tanto que la hace visible y audible en el acto mismo de responderle.¹²⁹² Es decir, de la subjetividad únicamente aparece *su respuesta*, en tanto que «lo que se muestra, primero se da»¹²⁹³.

¹²⁸⁹ Ibid., p. 254.

¹²⁹⁰ Ibid., p. 253.

¹²⁹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 2019, pp. 289 y ss. Ver en segunda sección, capítulo II, «La atestiguación por parte del Dasein de un poder-ser propio y la resolución».

¹²⁹² J. L. Marion, *El fenómeno erótico*, o.cit., p. 212.

¹²⁹³ J. L. Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Editorial Síntesis, Madrid, 2008, p. 35. Recordemos, pues, lo que significa donación para Marion: «donación significa de *facto* tanto su acto (dar) como su respuesta (don), incluso su actor (donador) y el modo de lo dado ya cumplido (carácter de lo que se da)»; J. L. Marion, *Siendo dado*, o.cit., p. 120.

El llamado, pues, que es lo más originario, es de suyo anónimo, lo que no quiere decir que sea un llamado formal o vacío, más bien quiere decir que el hombre es el que le da el nombre a su cuenta y riesgo¹²⁹⁴. El llamado se da y se manifiesta entonces en la respuesta que no solo hace visible y audible el contenido, sino que al interpretarlo le da un nombre. Esta interpretación puede ser positiva o negativa, esto es, puede haber una interpretación como rechazo del llamado o, incluso, dejarlo sin nombre.¹²⁹⁵

Así pues, el hombre se recibe en la apelación que lo convoca, lo cual salvaguarda, además, de toda tentación que pudiera conducirnos a afirmar un sujeto meramente pasivo ante lo dado, puesto que es el hombre quien acoge al fenómeno saturado, el acontecimiento o evento mediante una decisión libre. Marion piensa que el sentido de lo que es dado (la donación o el llamado originario) no es constituido por el sujeto, sino que ese sentido o significación ya está instituido en su propio aparecer, a lo que el sujeto, en tanto que histórico –nótese que Marion afirma que la donación o el llamado está «antes del tiempo»¹²⁹⁶, porque habla «una lengua inoída y resuena en un espacio cuyo horizonte no puedo fijar previamente»¹²⁹⁷–, solo añadiría, por decirlo así, su respuesta o hermenéutica en el espacio y el tiempo.

Jean-Luc Marion ha puesto de manifiesto a lo largo de su fenomenología de la donación que los fenómenos saturados¹²⁹⁸ siempre convocan, llaman, y que, aunque pareciera que primero es la respuesta, fenomenológicamente hablando, siempre es primero la llamada que, después, se fenomenaliza en la respuesta. La respuesta suponía la llamada, dado que uno puede responder porque primero se es llamado. De ahí que Marion no se haya dejado de interrogar en qué consiste reconocerse a sí mismo apelado por una llamada que viene ¿de sí, del otro, del mundo, de Dios?¹²⁹⁹

¹²⁹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 419-421.

¹²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 183.

¹²⁹⁶ *Ibid.*, p. 407.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p. 397.

¹²⁹⁸ Son aquellos que, frente a los fenómenos en que se da una perfecta adecuación entre el aparecer subjetivo y lo que aparece objetivamente, entre la intuición y la intención, entre noesis y noema –según el lenguaje de Husserl– y también frente a los *fenómenos de derecho común* que son los propios de las ciencias naturales y de la techno-ciencia, en los que, en su caso, aunque se dé adecuación entre la intuición y la intención, sin embargo, no es perfecta, se caracterizaría por un exceso de intuición que responde a un exceso de donación. En la medida que un fenómeno otorga más donación en esa misma medida saturaría la intuición, desbordando así las condiciones de la trascendentalidad del *Yo* por las que un objeto o ente podía ser aprehendido como fenómeno.

¹²⁹⁹ Si extrapolamos lo que ocurre con todo fenómeno saturado a la Revelación, comprobamos que, si bien la revelación nos precede y nos llama, esta llamada –que nos conmina– solo puede manifestarse con

Ciertamente, lo que pone de manifiesto la fenomenología de la donación es que en el origen de la llamada se encuentra primero la donación total, y luego viene la respuesta hermenéutica, histórica, múltiple y variada que el sujeto realiza. Esa pura forma de la llamada, a través de la hermenéutica puede acoger distintos nombres, puede denominarse Dios, Vida, Rostro, Conciencia, etc., pero la nominación no agota el fenómeno de la llamada. Desafortunadamente el hombre es incapaz de recibir la donación sin hacer inmediatamente la interpretación, lo que explica la multiplicidad de hermenéuticas para un mismo y único tipo de llamado originario.

Pese a que el llamado originario es anónimo, no obstante, no es vacío, tiene contenido y, por medio de la respuesta, también nombre. De ahí que, más allá del nombre que, debido a las diversas hermenéuticas, se le quiera dar al llamado originario, es razonablemente legítimo, a juicio de Marion, llamarle Dios. Ahora bien, esto solo con la condición de que se sea consciente de que cuando se le llama Dios ese nombre es ya fruto de una hermenéutica. En este sentido, para Marion sería más acertado llamarle «amor» en cuanto que la hermenéutica más general concibe el amor como apertura y donación y ya sabemos por San Juan que «Dios es amor».¹³⁰⁰

4. El ser relacional

Si hasta ahora, por puro imperativo metodológico, hemos considerado el ser por separado, es decir, en su doble vertiente inseparable del ser y del valor, ha llegado el momento de ensayar la concepción de ser que emerge al considerarlo en su unidad. Esta reflexión ontológica sobre la relación que se establece entre el ser y el valor no es ajena a la reflexión de Xirau sobre el alma hispánica y el espíritu humanista del pensamiento filosófico español. Así como tampoco lo es al capítulo de la filosofía del exilio republicano. Al contrario, está inspirando y motivando implícitamente su original concepción categorial del ser. Al igual que nuestra Ilustración hispánica en el siglo XVI tuvo que confrontarse con los nuevos tiempos modernos y la filosofía krausista como inmediata continuadora y heredera del

posterioridad, en tanto que ésta solo se fenomenaliza en la respuesta que la acoge y acepta así el desafío de corresponderle.

¹³⁰⁰ Cf. J. L. Marion, «Filosofia e rivelazione», en *Studia Patvina*, 36 (1989): 425-443. Aquí, p. 435.

Erasmismo español lo tuvo que hacer con las corrientes filosóficas que venían de Europa, esto no es más que el carácter relacional del mejor espíritu filosófico hispano.

Vamos a tratar de explicarnos mejor. El problema de la relación tiene que ver con la *alteridad*, la cual está en el origen mismo del alma hispánica así como de la filosofía iberoamericana, pero en distintos periodos de la historia. La filosofía hispánica del exilio representa el encuentro con y el descubrimiento del otro revivido siglos después. La llegada de los judíos y los musulmanes a España representó el encuentro con el otro, así como la llegada en el siglo XV a América representó el encuentro con el indio americano. Y de la misma forma que nuestros misioneros del siglo XVI no desarrollaron las lógicas de la dominación con ellos, tampoco lo hicieron nuestros místicos que supieron acoger las tradiciones místicas sefardí y sufí más fecundas. De la alteridad de esos encuentros se compone el alma hispánica. Por lo que la relación con la alteridad del otro está en los mismos genes del pensamiento filosófico español.

Pues bien, podemos ensayar que Joaquín Xirau en su tentativa por superar la ontología europea y abrir el camino hacia una metafísica del amor –del *éxtasis* como salida hacia el otro y lo otro– que sale de sí y se abre al otro, a lo distinto, a lo diverso, a los otros, fragua su ontología relacional, con marca de la casa. Frente al *ego cogito cogitatum* de la modernidad europea forja la *conciencia amorosa*, frente al *ordo de la medida*, el *ordo del amor*, frente al *summum ens*, el *ens amans*, un ser que ama. Por lo que a primera vista puede comprobarse que nada tiene que ver su metafísica de la *alteridad amorosa* con la metafísica de la modernidad, así llamada metafísica del sujeto, sea este trascendental o *Dasein*.

En la parábola del buen samaritano encontraban nuestros filósofos krausistas el paradigma del hombre auténtico, un hombre de carne y hueso que se abre al otro y que experimenta al otro en la realidad de su existencia cotidiana. Y ahí lo ama como tal. Ese hombre es el que anuncia *lo nuevo* que se revela en la experiencia de la alteridad –amorosa. Desde esta experiencia es imposible sostener, no cabe, una ontología de la homogeneidad y de la dominación. La de Xirau es de otra especie, es la ontología de la relación, de la totalidad entendida como común-unió que explica una metafísica de la alteridad que, a su vez, es fundada en la realidad débil del amor. Así la conciencia *erótica*, abierta al mundo –exterior e interior– es el nuevo sujeto moderno que, religado en el amor, necesita de la filosofía como necesidad de sabiduría abierta a la Trascendencia, a la religión, a las fuentes fecundas y últimas de la existencia.

La conciencia amorosa necesita además de una nueva pedagogía¹³⁰¹ como condición para pasar a la política. Una política que no se construye sobre la base de la lógica de la dominación del hombre por el hombre, que termina por convertirlo en cosa, en objeto; sino en la lógica de la alteridad amorosa que lo mira como otro semejante al que puede darle y pedirle la justicia debida. Porque su rostro –como veremos más adelante– es una llamada que nos interpela y nos provoca. Por eso la metafísica del amor descansa en la experiencia del otro y consiste en saber pensar el mundo desde la justicia real y el amor, que la excede. De ahí que Xirau nos interpele a hacernos cargo responsablemente y responder por la realidad y la vida del otro, con su mal, sobre todo del excluido, del que no es *amable*. No podemos obviar el contexto de guerra en el que desemboca la Modernidad.

El mismo en el que escribió Xirau su artículo *Charitas*. Si lo normal en aquel tiempo era esperar ver en el rostro del otro al enemigo y en tiempos de paz a un objeto; Xirau, que abundaba de vida interior y plenitud espiritual, veía el rostro de un hermano y el de un compañero de camino. Su metafísica de la alteridad amorosa se encarnaba en su persona bebiendo de las fuentes que están más allá del ser de la realidad. Por eso el salto del ser al deber ser –esto es la *Ética*– le resultaba algo espontáneo y natural, de ahí la necesidad de la educación iluminada por el amor, porque no para todos es tan evidente.

No nos puede pasar por alto que el pensamiento judeo-cristiano es esencial en la articulación de la conciencia amorosa. En ella se adivina la distinción entre el pensamiento griego y el judeocristiano, que, ya sabemos, bebe de las fuentes de la mística del amor universal. En esta distinción contrasta la importancia de la intersubjetividad, del personalismo, como veremos más adelante. En el pensamiento judeo-cristiano –del que se alimenta la metafísica de la alteridad del amor de Xirau– hay una categoría nuclear y que bien podría darnos la clave de lo que viene a ser la ontología relacional de Xirau: la *Alianza*, de todo con todos y con el Todo.

La *Ekumene*, la *Ciudad de Dios*, son símbolos de los que se alimenta y que, al igual que en María Zambrano¹³⁰², hay que entenderlos en este marco como una

¹³⁰¹ Ver el apartado dedicado a la educación del amor.

¹³⁰² Al respecto escribe María Zambrano: «La ciudad de Dios cristiana, donde se alojará la vida eterna, no es una utopía. Aquí la esperanza no ha sido racionalizada, si se presenta en el reino del ser temporal (...). Es la esperanza que brota pura, porque ha encontrado su cauce apropiado, que no es el de la razón, sino el de la fe.» Y más adelante, continúa: «El “Reino de Dios” no es solo el de la justicia y templanza. Es, tiene que ser, el reino de las otras virtudes, las teologales: fe, esperanza y caridad. Y así el soñado reino será

alternativa utópica a todas las utopías revolucionarias de Europa. Es el sueño que se encuentra más allá de cualquier realidad histórica, puesto que hace directa referencia al concepto cristiano de «Reino de Dios». Por ello, esa expresión habría que entenderla en oposición a las utopías que siempre se ven condenadas al fracaso; así, esta es –como afirma Ana Bungard refiriéndose a María Zambrano– «una utopía no racional, una utopía no real, cuyo fundamento es la fe, la esperanza y un amor solidario e integrador que re-humanizará a Europa, devolviéndole su rostro y sus múltiples formas: la Ciudad de Dios agustiniana.»¹³⁰³

Se descubre, además, la aspiración krausista de vivir elevándose hacia ese ideal de «la humanidad universal» que encuentra aquella prolongación en el *Ideal para la vida* de Sanz del Río. Vistas desde este ángulo las cosas, la historia sería para el krausismo español este proceso de progresiva humanización de la especie humana que habría de volver a aparecer a través de una especie de tercer humanismo (el primero sería el del Renacimiento y el segundo el del neoclasicismo del XVIII) que habría de consolidar definitivamente la dignidad del ser humano gracias al triunfo de la naturaleza específicamente humana, es decir, del ideal de la Humanidad.

En el fondo estos símbolos y esta forma de pensar dejan entrever las influencias tan profundas de Bergson, Mounier, Buber, Levinás, Rosenzweig, etc., en la construcción de su pensamiento. En definitiva, Xirau ha sabido articular todas estas influencias alrededor de una metafísica del amor y la alteridad. De hecho, una de las aportaciones, como ya hemos señalado más de una vez, es la de haber contribuido a integrar en la filosofía hispánica moderna la comprensión cristiana del amor. Es esta comprensión cristiana del amor la que funda la experiencia de la alteridad en la conciencia amorosa. Y es esta experiencia la que Xirau reclama que se abra paso como alternativa a una ontología totalitaria, para la reconstrucción del otro como otro yo, en el sentido de que porque él es yo soy: pues el amor en Xirau antecede como *a priori* del ser.

aquél en que compartamos la fe y la esperanza en la más perfecta comunicación de bienes, que es la caridad.» (Ibidem., *Hacia un saber sobre el alma*, o.cit., pp. 128-29; 131.)

¹³⁰³ A. Bundgard, «El binomio España-Europa», en Carmen Revilla (Ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 54.

5. Conclusión

El amor es la raíz, origen, sentido y destino del hombre. Siendo raíz y origen espera desplegarse a lo largo de su historia personal y de la historia de la Humanidad. Pero el amor no nos es dado de una vez para siempre; es una constante *conquista*, un continuo descubrimiento. La conciencia amorosa es la realidad todavía no plenamente conseguida, jamás conquistada, pero hacia la que se tiende. Su peculiaridad está en que siendo el horizonte hacia el que se avanza es, al mismo tiempo, la fuerza que atrae y empuja hacia su persecución. La historia del hombre y del ser vivo, en general, es una historia en creciente desarrollo, crecimiento, complejidad, creciente evolución hacia más conciencia. Parfraseando a Hegel¹³⁰⁴, podría definirse la historia universal como «el progreso en la conciencia del amor». Según Joaquín Xirau, la conciencia de que el espíritu es amor y, por tanto, de que el hombre como tal es amor y está llamado al amor, el cual solo surge rigurosamente hablando con la aparición del *agape* en la religión cristiana. La historia es, pues, entendida por Xirau como *progreso*¹³⁰⁵, pero entendido este como el proceso de conquista de la conciencia amorosa y su desparrame por y realización por el mundo.

La vida, el hombre, el universo son seres históricos y ante el despliegue y desarrollo del mundo histórico no siempre se avanza de forma lineal y ascendente hacia esa conciencia amorosa. La historia está llena de realidades negativas: el sufrimiento y el mal cuestionan dicho progreso. Pese a todo, las siguientes palabras de Horkheimer, escritas, ciertamente, antes de la Segunda Guerra Mundial, afirman el progreso histórico:

Es un hecho –dice Horkheimer– que la historia ha realizado una sociedad mejor a partir de otra menos buena y también lo es que, en su transcurso, puede realizar otra todavía mejor; pero también es un hecho que el camino de la historia pasa por el sufrimiento y la miseria de los individuos. Entre estos dos hechos se dan toda una serie de relaciones explicativas, pero ningún sentido justificador.¹³⁰⁶

¹³⁰⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 68.

¹³⁰⁵ Según Hegel puede definirse el progreso en general como «la serie de fases por que atraviesa la conciencia» en aras de la realización, a juicio de Xirau, de ese amor. Id., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, o.cit., p. 131.

¹³⁰⁶ M. Horkheimer, «Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia», en *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 13-118; 96-97.

El progreso histórico significa para nuestro autor el deber de luchar contra toda condición y circunstancia en la que la humanidad no sea respetada ni tratada como un fin en sí misma –y esta entendida en el sentido de Unamuno del hombre de carne y hueso. Por eso, cuando lo que se llama progreso mata, aliena y deshumaniza la vida de los hombres nada tiene que ver con el progreso que defiende Xirau y, desde luego, menos todavía con la concepción de historia del auténtico cristianismo. Jamás en la tradición cristiana se justifica el crimen en razón de altos fines históricos, nunca el sufrimiento de los inocentes es justificado de forma alguna. Afirmar lo contrario es desconocer completamente la esencia del cristianismo y, a nuestro juicio, Hegel erró.

Desde el punto de vista bíblico y cristiano se trata –para quien piensa con categorías históricas– no de una «permisión divina» del mal y del sufrimiento inmerecido (que se debe a la iniciativa propia de la finitud), sino de la victoria de Dios sobre la iniciativa del ser finito. Solo así, en cuanto triunfo, podemos afirmar que los aspectos negativos de nuestra historia repercuten indirectamente en el plan salvífico de Dios: Dios es el Señor de la historia.¹³⁰⁷

Si Dios es el juez de la historia, como afirma el cristianismo, entonces, a pesar del mal que el hombre hace, tendrá la última palabra por la que se hará justicia a las víctimas y a los fracasados de la historia. La esperanza cristiana no nos habla de otro mundo, nos habla de este pero transfigurado, el cual no podrá ser el resultado del progreso moderno de la historia, sino como dice Schillebeeckx, «la reparación llevada a cumplimiento de este nuestro mundo desquiciado».¹³⁰⁸

Cuando a partir de la Modernidad el progreso tiende a reducirse a lo meramente técnico, descuidándose el verdadero progreso social, moral y espiritual, resulta indecente afirmar que para que funcione y haya tal progreso es necesario que haya víctimas. El hombre es un ser histórico y ante este crecimiento de la historia el hombre se ha ido haciendo más humano y en no pocas ocasiones también más inhumano. Ha descubierto en ella muchas cosas sobre sí mismo y sobre el mundo, ha ido profundizando en su experiencia religiosa cada vez más y en las representaciones que se hace de la divinidad. Todo ello le ha permitido descubrir exigencias nuevas de su humanidad, así como discernir cuales sí y cuáles no son formas de vida humana acordes con lo que su humanidad le exige.

¹³⁰⁷ E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid, 1982, p. 711.

¹³⁰⁸ Id., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 207.

En este sentido, la presencia del mal en este mundo no legitima la indiferencia hacia el compromiso por la realización de la conciencia amorosa en este mundo, al contrario, la presencia de bondad en el mundo justifica los esfuerzos por llevar la historia hacia esta dirección, pese a las muchas evidencias de la falta de presencia del amor en nuestro mundo. Si afirmamos la existencia del bien, la verdad y la belleza, es, fundamentalmente, porque estos han entrado y forman parte de nuestra historia. Por ello, la posición de Xirau estaría mucho más cerca de la convicción de Benedicto XVI en su viaje a Tierra Santa en la primavera de 2009. Allí decía a los representantes de las diversas tradiciones religiosas:

La convicción de que el mundo es un don de Dios y que Dios ha entrado en las vicisitudes y en los acontecimientos de la historia humana, es la perspectiva desde la cual los cristianos ven que la creación tiene una razón y un fin. En vez de ser el resultado de un hecho casual, el mundo ha sido querido por Dios y revela su glorioso esplendor.¹³⁰⁹

Pese a que el amor, como diría Xirau ha entrado en el mundo, habría que añadir que el mundo querido y soñado por el Dios cristiano está lejos de ser el mundo que hoy tenemos. La tarea que exige una conciencia amorosa es hacer del mundo un hogar donde habite la justicia y la compasión. Pero si en un extremo se encuentra Hegel, en el otro está Nietzsche, recordando la sospecha de si acaso el hombre y su historia no sean más que un producto estúpido de una naturaleza imbécil que igual que los creó los destruirá –como pensara Nietzsche. Pero entonces las víctimas de la historia y los verdugos serían iguales, tendrían el mismo valor y la misma razón. Desde la perspectiva del pensamiento de Xirau ni la concepción de la historia de Hegel está en la verdad ni tampoco la de Nietzsche.

Por otra parte, la vida, el hombre, el universo son seres históricos y ante este crecimiento del mundo histórico, el hombre –ya lo observaron Pascal y Teilhard de Chardin, entre otros– puede sentirse perdido: somos una nada en comparación con el todo; pero de otro lado, somos un todo en comparación con la nada. Y entre estos dos extremos el hombre se pregunta por el sentido de su existencia. Ante la realidad de la muerte, del sufrimiento, de las injusticias surge la pregunta ¿por qué la

¹³⁰⁹ Peregrinación a Tierra Santa (8-15 de mayo de 2009). En: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/travels/2009/outside/documents/holy-land.html>

vida? Y ¿para qué nuestra vida? Preguntas estas que nunca han dejado de plantearse los filósofos, poetas, místicos y artistas y, en general, todos los hombres que caminan sobre la tierra.

En este sentido, la filosofía es para Joaquín Xirau una necesidad para el hombre en tanto que esta hace de la cuestión de la vida y la supervivencia más allá de la vida, el centro de su reflexión. Al hacer del propio modo de ser del hombre y su razón de ser la primera cuestión de la filosofía, se dice que es una filosofía primera, una metafísica. Y he ahí también la razón porque su metafísica no es una teoría abstracta o meramente ideal, o no debería serlo, puesto que está íntimamente vinculada a la vida y al mundo de la vida de todos los días.

En este marco, su metafísica de la alteridad amorosa es el fundamento del comportamiento del hombre, es decir, de su vida moral. De ahí que en base a lo que se responda sobre lo que sea –o mejor, lo que está llamado a ser– el ser del hombre, también hacia esa dirección deberá dirigirse su vida moral. Ciertamente, la teoría del conocimiento es la encargada de decirnos si es posible, si se puede o no contestar a aquellas preguntas que rondan y atosigan la vida humana. Es decir, las preguntas que ya Kant planteó en su *Crítica* y que encuentran en *El principio esperanza* de Bloch un eco: «¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera?»¹³¹⁰ Por eso, Teoría del conocimiento, Metafísica y Moral constituyen el meollo de la filosofía de Joaquín Xirau. No en balde hemos tratado de mostrar cómo el filósofo catalán otorga una importancia fundamental a estas tres dimensiones de las cuales se derivaban las tres funciones básicas de lo que es el núcleo de su filosofía, el amor.

Ontológica o metafísicamente, el amor es el fundamento del universo, une y enlaza al ser humano con otros seres. Pone de manifiesto la co-implicidad y la relacionalidad que se da en el universo y que gráficamente se expresaba en la relación existente entre el ser y el valor, no pudiéndose nunca dar el uno sin el otro. Pero ya sabemos que la realidad aspira siempre a un mayor grado de conciencia, de ahí que la realidad no siempre es lo que debería ser, o está en proceso de llegar a realizar lo que está llamada a ser. Por ello, la dimensión ética o moral de la persona, en cuyo centro se encuentra el amor, exige y motiva la aspiración del ser al valor o si se prefiere del ser al deber ser.

Y es aquí por donde asoma la función gnoseológica del amor, como a priori del conocimiento. Para llegar a conocer la verdad, pero también la justicia, la

¹³¹⁰ E. Bloch, *El principio esperanza*, I, Aguilar, Madrid, 1977, XI.

belleza, el bien, o sus contrarios, se requiere de un órgano que posibilite la capacidad de mirar la realidad de manera que sea posible descubrir en ella sus potencialidades, sus realizaciones pero también sus faltas y carencias, en definitiva, las latencias que están esperando ser actualizadas. Es esto lo que Joaquín Xirau denomina la conciencia amorosa o una razón unida al amor, de manera análoga a como el ser lo está al valor.

Todo ello viene a derivar en la filosofía de nuestro autor en la propuesta de una racionalidad amorosa que responda a la realidad integral, orgánica, plástica y dinámica de la condición humana. Una condición ésta a la que no se le pueden aplicar los conceptos que usa la ciencia para describir el medio físico. El hombre, además de haber creado la ciencia, ha creado otras formas de representación de la realidad que reconstruyen su experiencia del mundo, tales como el arte, la filosofía, la religión. Reconocer la existencia de estas formas humanas de acercamiento y entendimiento a la realidad, junto con la experiencia diaria del hombre en sus angustias, sus alegrías, sus sufrimientos, sus esperanzas y sus deseos, etc., nos dan una idea de la gravedad del hecho de haber escindido el ser del valor y consiguientemente la razón del amor.

Precisamente, porque la ciencia no se ha dedicado ni se puede dedicar al mundo del valor, se despreocupó de él escindiéndolo del ser. Al querer aplicar, extrapolar, el método científico experimental con el que se estudia la realidad bruta de las cosas y los objetos –y así debe ser–, al mundo del valor, esto es, el de las ciencias humanas y sociales¹³¹¹, lo que se produjo es una completa desorientación, por no decir aberración. Con el triunfo y el monopolio de su modelo de razón que colonizó la totalidad de la realidad, tuvo lugar la disolución del amor de la razón. Porque el amor no servía ni podía servir a sus pretensiones. Pues bien, a continuación vamos a tratar de mostrar cómo Xirau se consagró a recuperar el valor afectivo y cognitivo del amor para la Ética.

¹³¹¹ Un ejemplo clarísimo de esto es lo que piensa Xirau –apoyándose en la *Evolución creadora* de Bergson- que ha ocurrido con el concepto de tiempo, al que se le ha confundido igualmente con el de espacio, que si es un concepto válido para el medio físico, no lo es, en cambio, para la conciencia humana. De ahí que proponga una concepción del tiempo como duración y de espacio como presencia.

CAPÍTULO II. *La recuperación del valor ético y cognoscitivo del amor*

El personalismo como corriente filosófica ha sido el fruto histórico de una confluencia enriquecedora entre el pensamiento moderno, el pensamiento judío y el pensamiento cristiano. En su raíz misma se encuentra la convicción de que la razón humana tiene la capacidad de descubrir el amor como parte constitutiva de la condición humana, independientemente de que el cristianismo lo sitúe perteneciendo a un proceso de revelación y como el pilar filosófico fundamental de su ética cristiana. El mismo Kant se preguntó si el amor podía convertirse en fundamento de obligación para el hombre, esto es, si podía fundamentarse filosófica y legítimamente el mandato evangélico de Cristo de amar al prójimo como a uno mismo y erigirse como piedra angular de la moral al modo de imperativo categórico. Su respuesta es de sobra conocida: el mandamiento del amor adolece de consistencia racional tal y como aparece recogido en el Evangelio. Por lo que la pregunta, ¿puede el amor convertirse en objeto de obligación? Encuentra en Kant una respuesta negativa.

No obstante, la tesis que aquí se defiende es que la propuesta filosófica de Joaquín Xirau nos faculta para ofrecer dicha fundamentación de manera legítima, coherente y sin contradicción alguna.¹³¹² Es el propio Xirau el que justifica este giro que, en palabras del catedrático de la universidad de Murcia, Urbano Ferrer, consistiría en la conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista del amor.¹³¹³ La propuesta ética de Kant se caracteriza, al menos, por ser una ética formalista, apriorista, universal y autónoma. Aquí nos hacemos cargo de estas cuatro notas y a partir de ellas construiremos nuestra propuesta, inspirada en los trabajos pocos conocidos de Rudolf Otto sobre la ética¹³¹⁴, donde encontramos lo que a nuestro juicio consideramos el desarrollo más cercano y próximo a lo que Joaquín Xirau ha considerado como una ética iluminada y subordinada a la conciencia amorosa.

A partir de esta, nuestro autor reivindica el valor cognitivo del amor y enfatiza el ámbito de las afecciones y de los sentimientos en la filosofía moral. El amor juega un papel central en el conocimiento de los valores, que se resisten a ser aprehendidos del todo por una razón lógica y formal. Del valor, como objeto axiológico,

¹³¹² Debemos expresar nuestra deuda con el trabajo de Urbano Ferrer, «La conversión del Imperativo categórico kantiano en norma personalista», en *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ediciones Palabra, Madrid, 2007, pp. 57-68.

¹³¹³ *Ibid.*, pp. 57-68.

¹³¹⁴ Al no estar traducidos al castellano seguimos el formidable trabajo de Mariano Crespo, «La contribución de Rudolf Otto a la Ética» en *Revista Ideas y Valores* 68, nº 170 (2019): 75-97.

solo se puede dar razón por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo. Debido a lo cual el conocimiento conceptual no puede dar cuenta de los valores, se requiere otro de naturaleza diferente como es el amoroso.¹³¹⁵ Una forma previa de conocimiento que, aunque todavía no es penetrada por el acto de reflexión, constituye, sin embargo, el primer acceso al objeto. Y que nada tiene que ver, en respuesta a Kant, con el sentimiento de placer o displeacer. Se trata, más bien, de una vivencia intencional –erótica– que se correlaciona con la aprehensión pre-conceptual o pre-teórica y constituye la base de todo posterior conocimiento.

Así pues, de lo que se trata es de mostrar que en el ámbito de la ética no son suficientes los conceptos racionales; la actitud amorosa, a la que durante un largo periodo en la Modernidad se tachó –erróneamente– de irracional, caracteriza determinados sentimientos que son moralmente relevantes. Por traer un ejemplo que nos ayude a clarificar lo que queremos decir, podemos apelar a lo que ocurre con el sentimiento de culpa. Este no puede ser enseñado en sentido propio, únicamente puede ser explicado en la medida en que haya sido aprehendido. Y es sobre la aprehensión erótica, pues, que se esclarece y se construye el conocimiento de este, precisamente porque se conoce de un modo diferente al conceptual. Y así ocurre con la mayoría de los valores morales relevantes para el hombre, que solo eróticamente aprehendidos pueden ser luego explicados o conocidos.

Este modo de conocimiento transfigurado por el amor, no consiste tanto en pensar en el sentido superficial de manejar conceptos, enhebrar razonamientos y sacar conclusiones más o menos lógicas, como en la *vivencia de una experiencia*.¹³¹⁶ Una experiencia que no se impone al hombre desde fuera apelando a la autoridad o por medio de una demostración racional, sino por medio de un *acto de amor*. De manera que este primado de la atención a las vivencias frente a las hipótesis, del primado del hombre de carne y hueso sobre cualquier sujeto trascendental, es lo que Xirau llama filosofía radical o primera.

Ahora bien, no se trata de una investigación empírica, al modo que se hace en psicología, su investigación es más bien eidética, esto quiere decir que si bien

¹³¹⁵ De ahí la importancia que, a nuestro modo de ver, tiene la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, que ha posibilitado la ampliación de la concepción de fenómeno.

¹³¹⁶ De ahí que las fenomenologías de la conciencia amorosa y de la donación no pretendan sino ofertar una salida tanto al agotamiento de una racionalidad positiva o empírica como a la absolutización de la metafísica del ser, que oscurecen el acceso al acontecimiento vital por excelencia: la experiencia del amor.

su punto de partida es la experiencia concreta y subjetiva del hombre, el objetivo que se persigue es determinar su naturaleza ideal.

Para llevar a término nuestro propósito trataremos de responder a las siguientes cuatro preguntas: Primera, ¿Cuál es la actitud ética adecuada ante el ser humano y que le hace justicia como fin en sí mismo que es? Segunda, ¿se puede buscar una alternativa al a priori formal de la razón práctica kantiana postulado por Kant? ¿Y si es así, podría, frente a la fórmula kantiana, hacer justicia a la tendencia constitutiva del hombre a la felicidad? Y, finalmente, ¿se debe reducir la actitud ética del hombre a las implicaciones lógico-formales irrebasables del uso práctico de la razón o, por el contrario, se puede admitir que es la *persona en su totalidad*, cuyo centro es el *corazón*, como la base del a priori irreductible que hace justicia a la dignidad y libertad singulares del hombre? Veámoslo.

1. ¿Cuál es la actitud ética que hace justicia al ser humano como fin en sí mismo?

Siguiendo a Kant, de entrada habría que descartar aquellas éticas derivadas del utilitarismo y del hedonismo. Para el filósofo alemán no es conciliable tratar a la persona como fin en sí misma y, al mismo tiempo, servirse de ella como medio u objeto de disfrute. Tanto en el utilitarismo como en el hedonismo se encuentra ausente la consideración de la persona como un valor absoluto en sí mismo. Pero, además, la invalidez de estos criterios morales responde al carácter empírico y contingente que, en general, define a todas las éticas materiales, y que diluyen, por tanto, el propósito de universalidad que Kant va buscando. Dicho lo cual nos preguntamos ahora si el amor podría convertirse en esa actitud ética incondicional que obligara moralmente al hombre a tratarse siempre como fin y nunca como medio y, además, asegurara dicha universalidad.

En Kant cabe hablar de dos formas de entender el amor, a saber, un amor «sensible», capaz de dejarse afectar por la realidad en su dimensión sensible; y un amor «práctico» que parte de la ley moral deducida no de la experiencia sino de la pura razón práctica. Según Martínez, este último «se basaría en el puro respeto a la ley, en el hacer el deber por el deber con la esperanza de que al final el sujeto se haga digno de que en él coincidan la satisfacción global de sus inclinaciones y el cumplimiento del

deber.»¹³¹⁷ Es fundamental para nuestro propósito recordar que la moral kantiana no parte de la experiencia sensible, sino de la voluntad que es razón práctica, la cual se rige por una causalidad distinta de la natural.¹³¹⁸

Para Kant el hombre es una criatura perteneciente a la naturaleza y su felicidad no se da con independencia de la satisfacción de sus deseos e inclinaciones que tienen su fundamento en la causalidad de la naturaleza. Por este motivo sus inclinaciones o deseos que, a menudo son demasiado egoístas para Kant¹³¹⁹, no coinciden con la ley moral, que pertenece -y por eso es independiente- al orden causal de la naturaleza, esto es, al reino de los fines que cuenta con su propia causalidad: la libertad. La conciencia del deber y la felicidad, por tanto, pertenecen a dos órdenes distintos de realidad y solo en el reino de los fines puede encontrarse el fundamento de la moral, puesto que la libertad es la condición de posibilidad de la ética y esta pertenece al reino de los fines, no al de las inclinaciones naturales donde a juicio de Kant reside el fundamento de la felicidad.

Pues bien, es en aquel, el reino de los fines, donde reside aquella ley moral formulada bajo el imperativo que reza: «obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal».¹³²⁰ Esta ley se convierte en el nuevo *faktum* de la razón en su uso práctico, erigiéndose así en el fundamento de una moral estrictamente racional. No obstante, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant da entrada a una segunda acepción del amor.¹³²¹ Este consiste en «hacer el bien por deber», aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible, es decir, «aun cuando nuestra tendencia, inclinación y disposición natural sean contrarias». Y prosigue Kant: «Y es más: tanta mayor será la sublimidad, la dignidad interior del mandato en un deber».¹³²² Por lo que este amor ya no tiene su sede en las tendencias o inclinaciones del sujeto, sino que se

¹³¹⁷ Juan Pablo Martínez Martínez, «La interpretación del mandamiento del amor en la ética kantiana», en *Metafísica y Persona*, nº 13 (2015): 139-154. Aquí, p. 143.

¹³¹⁸ Cf. Juan Pablo Martínez Martínez, «La interpretación del mandamiento del amor en la ética kantiana», o. cit., 143.

¹³¹⁹ Cf. E. Colomer, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger, Vol. I, La filosofía Trascendental: Kant*, Herder, Barcelona, 1986, p. 205.

¹³²⁰ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Texto íntegro de la traducción de M. García Morente), Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan, Puerto Rico, 2007, IV: 421, p. 35.

¹³²¹ Esto es, la forma del «querer en general, como autonomía». Escribe Kant: «la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin que intervenga como fundamento ningún impulso e interés». Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, IV: 444, o. cit., p. 57.

¹³²² Cf., Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 425, o. cit., p. 39.

fundamenta en su voluntad, es decir, en el reino de los fines. Esta es la única clase de amor que puede ser ordenado para el filósofo de Königsberg.

Por tanto, podemos concluir que para Kant, aunque todo ser racional anhela ser feliz, no obstante, es un deseo incompatible con el cumplimiento del imperativo categórico, por dos razones. La primera razón es porque no todos los hombres comparten el mismo objeto de felicidad y, por tanto, ese anhelo de felicidad nunca podrá convertirse en ley moral de valor universal. Y la segunda razón es porque para Kant ser virtuoso y ser feliz son dos cosas heterogéneas, imposibles de conciliar como él mismo se encarga de defender:

Un mandato de que se deba hacer algo con gusto, es, en sí mismo, contradictorio, porque cuando sabemos por nosotros mismos lo que estamos obligados a hacer, si además tuviésemos conciencia de hacerlo con gusto, sería un mandato sobre ello enteramente innecesario, y si lo hacemos en verdad, pero no precisamente con gusto sino solo por respeto a la ley, entonces un mandato que hace de ese respeto precisamente el motor de la máxima obraría exactamente en contra de la disposición de ánimo ordenada.¹³²³

Por consiguiente al pertenecer a dos reinos diferentes la conciencia de deber y la felicidad, entendida como la satisfacción de las propias inclinaciones naturales, son incompatibles y contradictorias. Según esto último, si Kant tiene razón, el amor a sí mismo y al prójimo no serían más que una especie de ideal altruista irrealizable para una vida humana. De manera que nuestra libertad puede decidir entre cumplir el deber o satisfacer sus inclinaciones naturales, esto es, la felicidad. Obviamente, para Kant no hay más opción que seguir el cumplimiento del deber.

El problema, por tanto, al que se enfrenta Kant es que el deber parece ser incompatible con hacerlo con gusto –puesto que hacer algo con gusto, para Kant, no necesita de ningún mandato o exigencia porque no trae consigo ninguna coacción. Para Kant el deber obliga e impone a la conciencia una coacción–, o se es moral o se es feliz, pero ambas opciones, al mismo tiempo, son contradictorias. En consecuencia, por un lado, el amor no puede convertirse para el filósofo alemán en objeto de obligación porque Kant lo entiende en su primera acepción como un amor sensible y, por ende, sin valor moral.

¹³²³ I. Kant, *Crítica a la razón práctica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1998, 106-107.

Frente a esto, ciertamente, hay que reconocer la existencia de actitudes pseudoamorosas, pero eso no quita el que pueda darse justo lo contrario: un amor auténticamente desinteresado. Que el hombre desee la felicidad no significa que esté preso por ello de un egoísmo interesado. El amor real comporta sacrificio, esfuerzo y nos saca de la lógica del confort y la comodidad¹³²⁴ y, además, potencia y actualiza las supremas capacidades del hombre.¹³²⁵ Ya, Max Scheler en *El resentimiento de la Moral*, comentando la situación de la moral a principios del siglo XX, unía el amor a sí mismo –lejos de confundirlo con el egoísmo– con el amor al prójimo, y se preguntaba: «Si yo no soy digno de amor por ningún valor positivo, ¿cómo ha de serlo “otro”? ¡Cómo si el otro no fuese un “yo” –para sí- y yo no fuese un “otro” –para él!»¹³²⁶. Pues bien, será esa también la posición de Joaquín Xirau a partir de la cual nos preguntamos, de manera paralela a como Kant fundamentó filosóficamente el deber como a priori de la razón. Amarse a sí mismo, como nos señala Xirau, es el primer paso o condición para ser ético y poder solucionar el problema de la ética: el no querer para el otro lo que no quieras para ti.

Con todo, para Kant cabría, por otro lado, una segunda acepción del amor como *respeto a la ley moral*, es decir, como el hecho de realizar el deber por el deber mismo, con la esperanza de que al final el sujeto racional se hiciera digno de que en él convergieran la satisfacción global de sus inclinaciones y el cumplimiento del deber. Como puede intuirse, aquí el amor mediado como imperativo kantiano «tiene un carácter negativo y *no agota todo el contenido del mandamiento del amor*»¹³²⁷. Por lo que respecto a esta segunda acepción del amor habría que objetar a Kant que, si,

¹³²⁴ El amor cristiano –fundado en el amor mostrado por Jesús– tiene poco de poesía, interés egoísta o búsqueda de intereses personales. El mandamiento del amor a los hombres no se muestra ni se propone desde el sofá de casa, desde la mesa del despacho o desde una terraza al sol tomando unas cervezas... Al respecto es muy pertinente la reflexión que S. Kierkegaard realiza sobre la contraposición que para él existe entre la lógica del confort del mundo y la que propone el auténtico cristianismo. Para el filósofo danés es fundamental entender que lo decisivo del cristianismo, a saber: «lo eterno se obtiene solo con dificultad», no se puede acceder mediante la lógica del confort. Cf. Id., *El instante*, Ed. Trotta, Madrid, 2012, pp. 31-33. Además, para Kierkegaard, la obediencia a Cristo, la confianza y el abando en El como guía de sus acciones, trae consigo la disposición al sufrimiento. Ahora bien, este sufrimiento no consiste en sufrir por sufrir, sino que se trata de un sufrimiento que lleva al amor. Imitar a Cristo supone sufrir como El por bondad, verdad y amor. Vivido así el amor en donación, como Cristo, el sufrimiento cobra un nuevo sentido, el máximo sentido que nos acerca a lo infinito y nos coloca en un estadio religioso. Por ello, si la vivencia de la fe y de la verdad es la vivencia del amor imitando a Cristo, el núcleo del cristianismo debe ser el amor al prójimo. Vivir de acuerdo a Cristo significa dejar la egolatría como dominador del universo finito. Cf. Id., *Ejercitación del cristianismo*, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

¹³²⁵ Cf. K. Wojtyła, «Humanismo y fin del hombre», en *Mi visión del hombre*, Ediciones Palabra, Madrid, 1997, p. 64.

¹³²⁶ M. Scheler, *El resentimiento de la Moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, p. 103.

¹³²⁷ Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Jones, Barcelona, 1994, p. 199. El subrayado es mío.

ciertamente, es irrefutable el que haya subrayado con fuerza y haya inmortalizado que la persona nunca puede ser tratada como objeto de goce, sino como un fin en sí misma; no obstante, «no ha interpretado de modo completo el mandamiento del amor». Porque este no se limita a excluir cualquier comportamiento que reduzca la persona a mero objeto de placer, sino que exige más: «exige la afirmación de la persona en sí misma».¹³²⁸

En consecuencia traducir el mandamiento del amor al lenguaje de la ética filosófica significa creer que la persona es un ser para el cual la única dimensión adecuada es el amor. Más aún, somos justos en lo que afecta a una persona únicamente cuando la amamos.¹³²⁹

En conclusión, el amor se reduce en Kant al respeto a la ley y, por ende, el amor al prójimo en Kant es interpretado como simple respeto –que, sin duda, ya es mucho en los tiempos que vivimos– pero la pregunta que se impone es si solo con ello es suficiente. La ley no cambia el corazón de las personas, solo la misericordia y la compasión pueden cambiar el corazón humano. Pero para ello se debe tener en cuenta la experiencia concreta y subjetiva de las personas que tienen a su base las inclinaciones y tendencias, que es precisamente lo que no tiene en cuenta Kant. En el planteamiento kantiano el amor es interpretado como un sentimiento patológico y, en consecuencia, no puede constituirse ni en criterio ni en principio de lo específicamente moral.

Además, en el planteamiento ético de Kant, la espontaneidad de la libertad parece quedar anulada al subsumir al individuo concreto, de «carne y hueso», en una idea abstracta de humanidad, como bien queda reflejado en el interesante dato biográfico que nos brinda el especialista en Kant, Emilio Colomer, y que viene a iluminar el reduccionista planteamiento kantiano del amor:

Con sus hermanas, que vivían en la misma ciudad, no se le vio tratar en 25 años. Una de sus máximas era “¡Amigos, no hay amigos!” Sin embargo, en el lecho de su muerte confesó a su médico: «Jamás me ha abandonado el amor de la humanidad».¹³³⁰

Pues bien, existe otro modo de concebir el amor, desde un planteamiento personalista en el que sin confundir tales tendencias y dimensiones de la persona, ni reducir la una a la otra, por el contrario las integra y las unifica como un

¹³²⁸ Ibid.

¹³²⁹ Cf. U. Ferrer, «La conversión del Imperativo categórico kantiano en norma personalista», o.cit., pp. 57-58.

¹³³⁰ E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, vol. I, La Filosofía Trascendental: Kant*, o.cit., p. 35.

todo orgánico desde el punto de vista del bien como denominador común. Es este el caso de Joaquín Xirau que, siguiendo a Ramón Llull, enlaza el amor al bien uniendo la tendencia concupiscente y benevolente, en tanto que el bien hace de especificador de una inclinación y orientación del deber.

Esta postura viene, además, avalada por los trabajos que sobre la ética realizó en los últimos años de su vida Rudolf Otto, para quien no existe tal oposición. Todo lo contrario. El bien que hago como un deber de amistad, por ejemplo, es también aquello a lo que la propia amistad me inclina, y el bien al otro, al que la amistad tendencialmente me inclina, se refuerza cuando me aparece como objeto de deber y, por tanto me exige ciertas renunciaciones.¹³³¹ Y la libertad –condición de posibilidad de la ética– se hace tanto más precisa cuando se subordina al amor, pues no solo da cauce al deber, sino que lo excede.

2. ¿El amor, fundamento de la moral?

Teniendo en cuenta el planteamiento kantiano, vamos a tratar de responder a nuestra segunda pregunta: *¿se puede buscar una alternativa al priori formal de la razón práctica kantiana postulado por Kant?* Pensamos que sí es posible otra interpretación del mandamiento del amor que trascienda la interpretación kantiana, que la rectifique y la corrija y, por tanto situar el mandamiento evangélico como fundamento de la moral. En primer lugar hay que corregir el planteamiento reduccionista del amor en Kant, tanto en el sentido de la sensibilidad, como de la voluntad. La concepción del amor en Kant es una concepción puramente *intelectual* que va, incluso, contra las inclinaciones del individuo.¹³³² Ciertamente, Kant llevaría razón si se pretendiese que, al tratar de fundamentar la moral sobre la base de puras sensaciones amorosas, la moral se volviera arbitraria y caprichosa, pero no es el caso.

Ciertamente, no pueden obviarse las críticas que se han arrojado sobre la validez cognoscitiva de los sentimientos, debido a la ambigüedad que comportan en general y, sobre todo, en particular, a Max Scheler que, en respuesta a Kant, trató de

¹³³¹ Cf. U. Ferrer, «La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista», en o.cit.

¹³³² Cf. Juan Pablo Martínez Martínez, «La interpretación del mandamiento del amor en la ética kantiana», o. cit., p. 147.

fundamentar la ética sobre la base de los sentimientos.¹³³³ Pero tampoco, por tanto, podemos quedarnos estancados ahí, en ninguna de estas dos fundamentaciones. Ninguna de las dos nos satisfacen ni ninguna de las dos nos ofrecen el verdadero sentido del amor que es ordenado en el Evangelio. Y, por tanto, ninguna de estas dos interpretaciones pueden constituirse para Joaquín Xirau en el fundamento de una moral para el hombre ni en criterio absoluto de moralidad.

Desde la perspectiva de Xirau, el amor se resiste tanto a ser universalizado como a ser concretado. Un amor práctico, en el sentido propuesto por Kant, no captaría la singularidad irreductible del otro, que se resiste a caer en el ámbito de una universalización racional, por mucho que esta sea acorde con su dignidad según el imperativo de tratar siempre al otro como fin en sí mismo. Pero un amor meramente sensible convertiría al otro en un objeto al servicio de la arbitrariedad de mis deseos, lo cual iría contra el propio concepto de humanidad en el sentido que lo expone Kant y al que no le falta razón.¹³³⁴

El imperativo categórico de Kant nos ayuda a evitar la mediación instrumental de la persona, pero en cambio no deja que se muestre la verdadera trascendencia del otro, que se resiste a reducirse en objeto de un querer universal. En este sentido, hay que interpretar el mandamiento del amor, no como una obligación, sino como una llamada a trascender el propio amor, e incluso a olvidarse de él.¹³³⁵ Se explica así el *leitmotiv* que atraviesa la obra de Xirau y se constituye en la piedra angular de su ética, la frase evangélica: «quien quiera salvar su vida la perderá, pero el que pierda su vida por mi causa la salvará» (Lc 9, 22-25). La pregunta que se impone entonces es si el hombre es capaz de amar más allá de sí mismo hasta el punto de olvidarse a sí mismo con un amor trascendente como exige el mandamiento evangélico. Xirau se anticiparía así en casi medio siglo a las reflexiones de Hans Jonas sobre la responsabilidad y lo que hoy se conoce como una ética cordial y del cuidado.¹³³⁶

¹³³³ El propio Scheler era consciente de ello, de ahí su libro, *Resentimiento en la moral*.

¹³³⁴ Se entiende por humanidad «la capacidad de todo hombre de darse a sí mismo fines conforme a la razón, y en un sentido más concreto, como la capacidad de todo hombre de ser autolegisador universal y, por lo tanto, miembro de un reino de los fines.» (Juan Pablo Martínez Martínez, «La interpretación del mandamiento del amor en la ética kantiana», o. cit., p. 153, nota 33).

¹³³⁵ Cf. Juan Pablo Martínez Martínez, «La interpretación del mandamiento del amor en la ética kantiana», o. cit., p. 152.

¹³³⁶ Para aproximarse a una exposición coherente de esta ética puede verse, A. Domingo Moratalla, *Homo curans. El coraje de cuidar*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2022. Especialmente el capítulo II.

3. El amor trascendente como culmen del imperativo categórico de Kant. La relación entre el deber y el amor.

Según Kant, para la razón práctica algo es incondicionado cuando no es querido bajo la condición de otro querer previo, sino que –aquel incondicionado– queda enlazado a priori con el acto de querer. En esto consistiría el imperativo categórico de norma ética que indica lo absoluto del valor moral y, por consiguiente, la exigencia de aspirar a realizar ese valor como un fin. Pero evidentemente, sostener una razón humana que se identifica con el «legislador» sin tener en cuenta que la razón humana no vive por sí misma y en sí misma en una especie de solipsismo y, por tanto, no tener en cuenta que es una razón encarnada y que continuamente se encuentra frente a la realidad objetiva y los otros, es una quimera.

La razón es un elemento de la naturaleza que no está en absoluto fuera o por encima de la naturaleza y, en este sentido, no se puede separar del hombre de carne y hueso el reino de la naturaleza con el de los fines. E igualmente ocurre con el amor. El amor como nos han enseñado Xirau y Marion es una realidad *unívoca*, aunque expresada de muchas formas en la rica variedad de sus expresiones. Evidentemente, tanto la razón como el amor sin amplitud de sentido, sin aportar un horizonte al hombre que le saque de su propia sensación, de su propia individualidad, de su propia finitud, no puede aportar al hombre un *deber-ser*, esto es, una visión universal de la realidad que lleve al hombre más allá de una consideración particularista o subjetiva de las cosas.

Pero la razón como el amor son humanos única y exclusivamente si son encarnados. Esta confusión tiene su origen en la antítesis que Kant establece entre la inclinación y el deber o si se prefiere entre la sensibilidad y la razón, debido al dualismo que preside toda su filosofía y, por tanto, escinde la razón teórica de la razón práctica, cuando son una prodigiosa unidad, como bien nos ha enseñado Joaquín Xirau.

En este sentido acudimos a Rudolf Otto¹³³⁷ que nos clarifica la postura xirauriana al haber mostrado que no hay oposición entre sensibilidad y razón o si se prefiere entre inclinación y deber. El autor de *Lo Santo* parte de los elementos fundamentales de la posición de Kant que sintetiza en seis tesis¹³³⁸, respecto a las cuales difiere en cuatro puntos que pasamos a enumerar:

¹³³⁷ Seguimos el formidable trabajo de Mariano Crespo, «La contribución de Rudolf Otto a la Ética», en o.cit., pp. 75-97.

¹³³⁸ Remitimos al trabajo ya citado, M. Crespo, «La contribución de Rudolf Otto a la Ética», en o.cit., p. 88.

- 1) La diferencia entre actuar movido por el deber y actuar movido por un interés no coincide necesariamente con la diferencia entre actuar libre y actuar no libre. Sería, pues, posible seguir un deber no libremente y un interés libremente.
- 2) Hay sentimientos e intereses que, al igual que el sentimiento del deber libremente seguido, confieren –cuando son seguidos libremente– un valor que es diferente del de obediencia al deber, pero que no por ello deja de ser valor y que pertenece a la esfera de lo que denomina dignidad.
- 3) Una voluntad motivada solo por el sentimiento del deber no es aún la voluntad perfecta.¹³³⁹ A la perfección de la bondad moral pertenece la interpenetración del sentimiento del deber con los impulsos de intereses nobles.
- 4) Es un error pensar que todos los intereses son intereses egoístas camuflados o intereses en la felicidad propia entendida como placer subjetivo. Que el hombre desee la felicidad no significa que el hombre esté preso de un egoísmo interesado. La felicidad se encuentra precisamente en el amor o en la actualización o perfección de las capacidades humanas.¹³⁴⁰

Pese a estas objeciones, Otto estaría de acuerdo con Kant en que, por muy noble que pueda ser un interés existe una diferencia cualitativa entre actuar motivado por «interés» y actuar motivado por «deber», que se articula en cuatro especificaciones que pasamos a reproducir literalmente:

En primer lugar, en todo interés falta el momento característico del deber, a saber, el momento del «obedecer». Puedo seguir mi inclinación, pero

¹³³⁹ Al respecto, si solo en una voluntad perfecta coincide por entero el querer con el bien y la voluntad humana no es perfecta ni santa, entonces atendiendo a las propias palabras de Kant: «por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad» (I.Kant, *Fundamentación de la metafísica e las costumbres*, IV: 414, o.cit., pp. 28-29), habría que concluir que la voluntad que presenta Kant, además de ser relativamente buena no es la voluntad que se adecua con la realidad del ser humano, Si bien no es perfecta, no puede prescindir de todos los influjos de motivos contingentes que es lo que pretende, por otra parte, Kant: «una voluntad absolutamente pura consiste justamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de motivos contingentes» (I.Kant, *Fundamentación de la metafísica e las costumbres*, IV: 426, o.cit., p. 40). El problema se encuentra en responder si acaso el hombre puede abstraerse de la experiencia. Por tanto, una voluntad motivada *únicamente* por el deber no es todavía una voluntad a la altura del ser humano.

¹³⁴⁰ Cf. K. Wojtyła, «La verdadera interpretación de la doctrina sobre la felicidad», en *Mi visión del hombre*, Ediciones Palabra, Madrid, 1997, 73-74.

no propiamente obedecerla. En segundo lugar, la inclinación puede convertirse en pasión. Esto no sucede en la obediencia al deber. En tercer lugar, la obediencia al deber supone en un doble sentido que he comprendido de qué se trata. Así por ejemplo, tengo que comprender qué son la ciencia o el arte antes de dirigir mi interés a ellas. Pero una vez que he comprendido en qué consiste la ciencia y en mí surge el interés por ella, no es necesario saber comprender algo más para sentirme atraído por ella. En el caso de la obediencia al deber es diferente. Después de que he comprendido el sentido de una acción, tengo que comprender lo fundamental, a saber, «que el objeto, en virtud de su valor o derecho, puede *exigir* y qué sea *exigir*». En cuarto lugar, en cuanto suceso psíquico, el sentimiento de deber y el interés son diferentes y su modo de «mover» es diferente. El «tú debes» nunca es polar. O debo hacer algo o debo omitirlo. El deber como tal es siempre positivo. Con el interés es diferente. Al interés positivo se le opone un interés negativo (amor-odio).¹³⁴¹

Pues bien, una vez determinada la diferencia entre «deber e interés» es el turno de determinar las semejanzas entre el «Amor y el interés». En primer lugar, respecto a las semejanzas, Otto no identifica ni uno ni otro con el placer, aunque ambos tengan capacidad de otorgar placer. Además existe otra coincidencia entre ambos: tanto el amor como el interés poseen la característica de la polaridad, es decir, ambos tienen un opuesto polar. Debido a estas coincidencias Otto llama al amor y a la inclinación en general y a sus fuerzas, «interés».

En cuanto a las diferencias, mientras que el amor tiene belleza o nobleza en él y por él mismo, los intereses únicamente son nobles cuando se refieren a valores objetivos. Los intereses no son solo intereses en el ámbito del placer subjetivo, sino que hay intereses objetivamente valiosos, incluso el interés en el ámbito del placer subjetivo puede portar un valor objetivo.

Según lo anterior, Otto lo que trata de poner de relieve, en oposición a Kant, es la exclusión que este último hace de la inclinación y el interés cuando estos se refieren a motivos objetivamente valiosos. Por tanto, sostiene frente a Kant que tanto la inclinación, como el afecto, el amor al valor y ciertos intereses, aunque pertenezcan al nivel meramente subjetivo, pueden ser motivos objetivamente valiosos del actuar valioso y, por ende, moral.

¹³⁴¹ M. Crespo, «La contribución de Rudolf Otto a la Ética», o.cit., p. 89.

No obstante, en el examen que hace Otto de la bondad de la voluntad como voluntad obediente, él piensa que la obediencia al deber no es sustituible por el amor. Lo cual significa que, pongamos por caso, una acción debida con respecto al prójimo, no puede ser realizada como si se tratara de «un regalo de amor». Si así se hiciera, la persona en cuestión estaría obrando indignamente al pensar que está regalando algo que en realidad, por justicia, le corresponde. Es decir, una acción en la que una inclinación ocupa en la motivación el lugar del deber no puede ser una acción loable. La función del amor es otra: el amor tiene, más bien, la propiedad de hacerme – si cabe hablar así– *más perceptivo de los deberes para con los otros, pero no de suprimirlos*.

De esta forma, una voluntad perfectamente buena es, según Otto, aquella que reúne en sí todos los motivos buenos y no es realizada por solo uno de ellos.¹³⁴² Incluso la acción del Buen samaritano no sería perfecta, si solo sucede por «misericordia» y no al mismo tiempo por el reconocimiento de que el sufriente tiene un derecho a su ayuda. Pero, igualmente, si la motivación del samaritano fuera exclusivamente el «frío deber», sería una acción moralmente imperfecta, salvo que, al mismo tiempo, estuviera animada por la inclinación, por el amor.

Las acciones moralmente perfectas, pues, son aquellas que quieren realizar los valores tanto por deber –en la medida que se les da la respuesta que estos exigen–, como por inclinación. Por eso la pregunta: ¿qué es más valioso, auxiliar al menesteroso porque su dignidad nos lo exige (deber) o porque le amamos a él o a un valor objetivo? es en el fondo una falsa pregunta. Porque la conciencia del deber no es sino el esqueleto al que hay que ponerle la carne que da valor a aquello que lo sostiene.

Por tanto, la enseñanza fundamental del pensamiento ético de Joaquín Xirau es la siguiente: la relación que existe entre el deber y el amor es análoga a la que sucede con el ser y el valor: es una relación intrínseca, de unidad inseparable, que si bien no puede dar lugar a confusión entre ambos, ni son derivables el uno del otro, son irreductibles el uno al otro, no pueden ir nunca separados. Si bien es cierto que el uno – el deber– puede ser «despertado» por el otro –el amor. De ahí que la diferencia entre Otto y Xirau se encuentre en que si el primero enfatiza la prioridad del deber –«Si quieres llegar a amar a alguien cumple primero tu deber con él»¹³⁴³–, Xirau enfatiza el

¹³⁴² Es precisamente esta función el papel que Joaquín Xirau otorga al amor.

¹³⁴³ M. Crespo, «La contribución de Rudolf Otto a la Ética», o.cit., p. 91.

amor como el a priori del actuar moral, es decir, es el amor el que despierta y hace surgir en la persona el sentido moral de deber para con el semejante.

La razón por la que Joaquín Xirau piensa que el amor es el a priori del deber se explica por el hecho de que el amor no necesita de la conciencia del deber para operar, más bien aparta en el ánimo las dificultades para que el deber aparezca. De forma que el papel que el amor juega en la moral, como ya queda dicho más arriba, es hacernos más perceptivos al hecho de que el otro es un sujeto de exigencias dirigidas a nosotros. Más aún, la *complementariedad* entre el deber y el amor queda expresada en que si el deber es la condición ética que hace posible la percepción del otro en su *radicalidad* –siempre como un fin y nunca como medio u objeto– el amor es el protagonista de fijar la condición de posibilidad de ver al otro en su *singularidad*, como persona humana de carne y hueso.

Y es justo esta vía la que trató de profundizar el personalismo, y a la que a continuación vamos a dedicar el próximo apartado, atendiendo al *personalismo del amor*. Pero antes, debemos responder a la última pregunta con la que abríamos nuestra reflexión: ¿se debe reducir el hombre a las implicaciones lógico-formales irrebasables del uso práctico de la razón o, por el contrario, hay que admitir que la *persona es una totalidad* y es esta totalidad la base del a priori irreductible –esto es, del amor– que hace justicia a su dignidad singular? La respuesta que demos no solo pondrá de relieve la relación que se establece entre el deber y el amor, sino la relación que este establece entre el valor y la Trascendencia.

4. La relación entre el valor y la Trascendencia

Como se desprende del apartado anterior, en la articulación que se establece entre el deber y el amor el énfasis se pone en que el hombre es un *todo orgánico* y, por consiguiente, no se puede reducir su voluntad ni al solo deber ni al solo amor. Pero, además, porque el hombre es irreductible a su voluntad, el ideal del ser humano es más que voluntad. En el ser humano se encuentran otras realidades que son independientes a la misma y por las cuales es capaz de abrirse a la vivencia profunda de los valores.

En el hombre no todo es acción, actividad, también es pasividad y contemplación o, dicho de otra forma, el ser humano se conforma en la acción que se

abre a la acogida del don de la realidad, de los otros y del Otro. Es esta la cuestión de la que queremos ocuparnos a continuación y para ello partiremos de la crítica a la posición de Nicolai Hartmann¹³⁴⁴ expuesta hacia el final de su *Ética*¹³⁴⁵ para tratar de dilucidar lo que hemos designado como la relación que se establece entre el valor y la Trascendencia. En otras palabras la tensión siempre deseable entre la ética y la religión –en su acepción indistinta aquí de espiritualidad.

Nicolai Hartmann establece una contraposición entre los valores –lo que es bueno y valioso en sí mismo– y la teonomía moral –lo que es valioso en cuanto Dios lo quiere–, entre la Providencia y la libertad humana. Como se intuye, Hartmann establece una contraposición entre *Ética* y *Religión* que la expone por medio de cinco aporías que se dividen en dos grupos, las dos últimas referidas al problema de la libertad y las tres primeras al contenido de la *Ética*.

Respecto a estas últimas, la primera se refiere a la contraposición entre ética y religión, y se basa en argüir que, mientras la ética focaliza la atención en la conducta concreta de los hombres en este mundo, la religión por el contrario focaliza en el más allá de este mundo todo su interés. Huye así la religión para Hartmann del verdadero valor y la verdadera vida, lo cual no hace sino devaluar la vida del hombre. La segunda es una derivación de esta primera: el filósofo letón piensa que la religión no hace justicia a lo humano porque localiza el valor supremo en la divinidad, y esto supone una traición al hombre. En la tercera antinomia Hartmann expone la tesis central de toda ética: la autonomía de los valores éticos. Frente a una concepción religiosa heterónoma, Hartmann piensa que los valores son valiosos por sí mismos y, por tanto, rechaza que puedan ser expresión de una voluntad divina, heterónoma al ser humano.

La cuarta y quinta antinomia se refieren al problema de la *libertad*. En síntesis la primera de este grupo –llamada por Hartman la «antinomia de la providencia»¹³⁴⁶– viene a decir que existe una contradicción en mantener, de un lado, la libertad del ser humano para determinarse y, de otro, el determinismo que se sigue de la providencia y que, por consiguiente, elimina la libertad humana. A la segunda se refiere Hartmann con el nombre de la «antinomia de la redención»¹³⁴⁷ y consiste básicamente en reprobar tanto el concepto religioso de pecado como el de redención. Si aquel

¹³⁴⁴ Es este el motivo por el que, anteriormente no nos ocupamos de su postura en relación a su teoría de los valores, porque lo hacemos ahora. Allí únicamente la señalamos y focalizamos toda la atención en la de Max Scheler.

¹³⁴⁵ N. Hartmann, *Ética*, Ecuentero, Madrid, 2011, 840-852.

¹³⁴⁶ N. Hartmann, *Ética*, o.cit., p. 829.

¹³⁴⁷ *Ibid.*, p. 831.

elimina, según Hartmann, la carga de culpa moral del hombre¹³⁴⁸, este descarga de responsabilidad moral al hombre eliminando la culpa. Para Hartmann, la culpa «persiste necesariamente en tanto que existan valores que la condenen. Sobrevive a la persona, como también el mérito moral la sobrevive»¹³⁴⁹.

Estas antinomias de Hartmann se fundamentan en una errónea y confusa idea sobre lo que es el cristianismo; por lo que otro punto de vista más acertado puede dilucidar que aquellas antinomias no son tales. En primer lugar, no habría contraposición entre ética y religión si se considera que el punto nuclear de la fe cristiana se encuentra en que este mundo –creado a causa del amor– está orientado al prójimo como «lugar» en el que poner en práctica y desarrollar el mandamiento del amor.¹³⁵⁰ Este mandamiento de amor al prójimo es *intramundano*, no se realiza fuera de este mundo, lo que, a su vez, no niega que llevarlo a la práctica sea al mismo tiempo, para el creyente cristiano, el cumplimiento de la voluntad divina.¹³⁵¹

Respecto a las antinomias en que son centrales los términos religiosos de «salvación», «gracia» y «perdón», en primer lugar, hay que decir que, efectivamente, son conceptos teológicos y aunque la ética no pueda decir nada sobre ellos, no puede prescindir de ellos. Ya Max Horkheimer se refirió a esto mismo y confesó que la Ética no puede prescindir de la idea de teología: «toda moral, al menos en los países occidentales, tiene su fundamento en la teología»¹³⁵². Donde Teología aquí no significa la ciencia de lo divino, significa más bien:

La conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último. La teología es –me expreso conscientemente con prudencia– la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra. (...). ¿La teología como expresión de una esperanza? Yo más bien diría: expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente.¹³⁵³

¹³⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 850.

¹³⁴⁹ *Ibid.*

¹³⁵⁰ La esencia del cristianismo se encuentra en que el amor a Dios necesariamente pasa por el amor al hombre, no a la humanidad, sino al hombre de carne y hueso.

¹³⁵¹ Más aún no habría contraposición alguna porque para una buena teología cristiana lo que es valioso en cuanto Dios lo quiere es porque es bueno y valioso en sí mismo.

¹³⁵² M. Marcuse, K. Popper, M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, p. 106.

¹³⁵³ *Ibid.*

En la religión judeocristiana no se trata tanto de ver cómo es Dios, sino de cómo es el hombre y en este sentido el actuar, la praxis, juega un papel mucho más decisivo que el creer.¹³⁵⁴ No obstante, y volviendo a la crítica de las antinomias de Hartmann hay que decir, en segundo lugar, que la exigencia de redención, de perdón de la ofensa, de remisión de la culpa y de la liberación de la conciencia de la presión de la culpa, no solo reside en la religión, sino también de manera muy profunda en la ética. De hecho, «se encuentra donde la ética alcanza su punto más profundo y trata las más profundas relaciones éticas: las de persona a persona. La conciencia exige el perdón de corazón del otro para su propia liberación y purificación.»¹³⁵⁵

Por último, y en relación a la contraposición que establece Hartmann entre autonomía y teonomía de los valores, ley moral y voluntad divina hay que reconocer que es una antinomia más difícil de solucionar desde el punto de vista del mundo de la increencia. Su dificultad estriba en que «la validez de toda exigencia de la conciencia no puede ser establecida por una voluntad, sino que siempre es ya dada necesariamente *in natura rerum*»¹³⁵⁶. Sin embargo, para el mundo creyente, cuando el mandamiento del amor al prójimo es observado, no se observa por ser un mandato de un déspota que exige obediencia ciega. Antes de nada se da un asentimiento interior a la validez de ese mandamiento. La voluntad divina expresada en el mandamiento del amor no es simplemente algo que la Trascendencia haya querido, sino que es en sí mismo bueno y digno para el hombre.

Bajo este punto de vista –cosa que no se podría hacer bajo el punto de vista meramente científico o positivo– existe una diferencia entre actuar con amor y actuar con odio. ¿Podría Dios haber creado el mundo de tal modo que el amor no fuera bueno y el odio malo? Esto significa que hay valores realmente autónomos que encuentran su razón de ser en la misma naturaleza de las cosas, aunque ciertamente, desde la posición creyente se afirme –tal y como reconoce Horkheimer, desde una posición no creyente– que es imposible salvar un sentido absoluto del comportamiento moral sin Dios. Pero dicho lo cual, hay que decir a continuación que no existe una única fuente de moralidad; desde luego, un no creyente, como escribe el autor de *Anhelo de Justicia*, también puede comportarse moralmente «con la esperanza consciente o

¹³⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 104.

¹³⁵⁵ M. Crespo, «La contribución de Rudolf Otto a la Ética», o.cit., p. 94.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, p. 95.

inconsciente de que su actuar positivo respecto a él hace su propia vida más hermosa». ¹³⁵⁷

Nos parece que la autonomía de los valores es compatible con la teonomía, ello pasa, como señala Crespo, por sustituir la imagen de una voluntad divina arbitraria que decide despóticamente lo que es valioso, por la imagen de una «profundidad de valor inconmensurable» ¹³⁵⁸ que se refleja en los valores mundanos. En las exigencias que los valores nos dirigen escuchamos la exigencia como procedente tanto de los valores humanos como de la voluntad divina. De esta manera, los valores que hacen del mundo un lugar digno del hombre –la buena voluntad, la solidaridad, el anhelo de justicia, etc. – no son sino, para el creyente, valores que se hayan depositados en las religiones aunque debido al proceso de secularización hayan perdido su revestimiento religioso.

En cualquier caso, no desaparecen los valores cristianos, simplemente se ven de otra forma y en ocasiones cambia su nomenclatura, pero esto no habrá que verlo de modo negativo, sino que habrá que preguntarse si acaso no será esta la traducción a la que se refiere J. Habermas sobre el lenguaje religioso. ¹³⁵⁹

En conclusión, si nos preguntamos cuál es el papel del amor en la ética, habrá que decir que es el colmo del deber, la eleva y la configura de tal forma que hay lugar para poder decir que el amor –provenga de donde provenga, más allá de donde cada cual quiera ponerle su fuente– se convierte en esa razón por la cual alguien puede responsabilizarse y sacrificar su vida por su semejante. La gratuidad no debe ser siempre sospecha de un actuar interesado, en muchas ocasiones no es sino la consecuencia de haber entendido que el amor es la fuerza que mueve el mundo. Es el filtro que deja pasar hasta la conciencia el deber que nos llama a tratar a las personas como lo más sagrado que pueda imaginarse.

Es esta la razón por la que es necesario, urgente, en nuestro mundo recuperar el amor erótico para la razón ética. No es difícil darse cuenta o, al menos cabría introducirlo como una posible interpretación, que en su *Crítica de la razón práctica*, Kant presupone el mandamiento del amor, pero no como un mandato heterónimo, sino como el resultado de una razón que se ha dado a sí misma los

¹³⁵⁷ M. Marcuse, K. Popper, M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, o.cit., p. 113.

¹³⁵⁸ M. Crespo, «La contribución de Rudolf Otto a la Ética», o.cit., p. 95.

¹³⁵⁹ Más adelante nos ocuparemos de esta cuestión.

mandatos de la moral. Por lo que cabría preguntarse si lo que Kant hace no es sino abrir un camino que muestra lo que debe ser el proceso mediante el cual alcanzar la madurez del cristianismo en sí mismo –y que no hay que olvidar que el mismo dogma nuclear de la fe cristiana, la encarnación, lo exigiría. Esto es, interiorizar de tal forma el mandamiento del amor que estuviera en la razón –y en el corazón–, no como una exigencia y mandato heterónomo, sino como el resultado maduro de una razón –conciencia amorosa– que se dicta a sí misma los mandatos de la moral. Esta interpretación la avalaría el contexto en el que Kant desarrolla su crítica, contaminado por las guerras de religión.

Pero, por otra parte, cabría decir en oposición a Kant que en el auténtico cristianismo no cabe el cumplir los mandamientos por temor a un castigo o por amor a un premio. Ciertamente, pensamos que actuar con buena voluntad, no se puede circunscribir a actuar buscando otro fin o interés personal que no sea el deber mismo –de acuerdo al deber pero no por el deber. Siguiendo las orientaciones de Joaquín Xirau, el techo estaría mucho más alto a la hora de actuar con buena voluntad.

En primer lugar, si tenemos en cuenta su influencia agustiniana, el «ama y haz lo que quieras» indicaría que la libertad como presupuesto de la moralidad no puede alcanzar su pleno sentido si no se pone al lado del amor, porque si se pone únicamente al lado del deber, la ética de Kant siempre adolecerá y fallará en la cuestión de la motivación, que parece ser una de las cuestiones fundamentales que urgen a nuestras democracias occidentales para mover a las personas a actuar con buena voluntad. Para Joaquín Xirau la fuerza que dirige la libertad en la persecución del bien es el amor: el mayor bien de la vida.

He aquí la razón de su optimismo existencial y de su catolicismo vitalista. El amor como el impulso originario, como el impulso de ser y que, en lo que ya es, se resuelve en esfuerzo para ser más. Es así como es considerado el amor como el motor que dirigiría la libertad hacia el bien. Xirau detecta muy bien el significado del grito agustiniano «ama y haz lo que quieras»¹³⁶⁰ de la mano de su amigo y referente catalán Joan Maragall, cuando en su «Elogio del vivir» escribe:

Vivir es desear más, siempre más; desear, no por apetito, sino por ilusión. La ilusión, esta es la señal de vida; amar, esto es la vida. Amar hasta el punto de poder darse por lo amado. Poder olvidarse a sí mismo, esto es ser uno

¹³⁶⁰ San Agustín, *Comentarios bíblicos: Gálatas, Primera carta de San Juan. (Homilías sobre la carta de San Juan a los partos VII, 8)*, BAC Selecciones 14, Madrid, 2014, p. 231.

mismo; poder morir por algo, esto es vivir. [...]El que puede darse, el que ama, en una palabra, está vivo. Y entonces no tiene sino echar a andar. «Ama y haz lo que quieras».¹³⁶¹

En segundo lugar, frente a la ética formal de Kant, reglada pero vacía de contenido, Xirau propondrá una ética material de los valores, donde estos –que son cualidades de orden espiritual– se justifican por sí mismos, por su contenido valioso que puede ser sentido como *bueno*. Y es este «ser sentido como bueno», la otra orilla, desde la que Xirau ve en el krausismo español, cristalizado en la Institución Libre de Enseñanza, un programa audaz y seductor, de marcado carácter tanto evangélico como kantiano. El krausismo se presentaba para Xirau como una ética atrayente, univesalista, humanitaria y estimulante. La máxima de su moral no era otra que «obrar el bien por y solo por el bien», bajo la actitud univesalista de las palabras que se podían leer al pie del féretro de Fernando de Castro: «*Charitas generis humanis*». De ahí que acabemos este capítulo, remontándonos a lo que es para Joaquín Xirau el fundamento de la razón erótica o cordial: el *ágape* introducido por el cristianismo.

5. El personalismo del amor

Uno de los movimientos filosóficos más significativos del siglo XX ha sido el personalismo, de clara tendencia cristiana. Se asocia a la persona de Emmanuel Mounier, quien hace notar la profunda raíz cristiana de la idea de *persona*. El personalismo, pues, es una filosofía del hombre como totalidad, de aquello que Maritain llamaba el hombre «integral».¹³⁶² A partir de esta idea establece Joaquín Xirau sus lazos de comunión con el personalismo, lo que le permite diferenciar entre *individuo* y *persona*. Más allá de la individualidad mecánica, material, intercambiable, está el «hombre de carne y hueso» del que hablaba Unamuno.

Si hablamos desde el individuo todo hombre puede ser sustituido por otro, no ocurre lo mismo si hablamos de la persona, la persona es única, insustituible. Por eso la pérdida de una vida, de una amistad, de un amor, es insustituible, irreparable. La persona es así el término con el que se refiere a la totalidad del ser humano concreto

¹³⁶¹ J. Maragall, «Elogio del vivir», en *Obres completes*, I, Editorial Selecta, Barcelona, 1947, pp. 69-70.

¹³⁶² R. Xirau, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, o.cit., p. 443.

y vivo: material, espiritual apasionado, virtuoso, pecador, etc. Para Mounier, como para Xirau, el hombre es cuerpo de la misma manera que es espíritu, enteramente cuerpo y enteramente espíritu.¹³⁶³

El individuo, en cambio, no es la persona; de ahí que las filosofías individualistas no puedan salvar la vida ni servir al sentido y a la vida humana. Precisamente el personalismo de Mounier reacciona contra este espíritu liberal¹³⁶⁴ y burgués en torno a los años 1931, fundando el movimiento del cual habría de surgir la revista *Esprit* (1932). Intelectuales de la talla de Berdiaev, Landsberg y, sobre todo, Max Scheler contribuyeron con ideas fundamentales a precisar el significado de la persona humana. Pero el personalismo cristiano del grupo de *Esprit* debe entenderse dentro de una situación histórica concreta. Es la referencia a esta situación la que puede hacernos comprender mejor la actitud política, social y religiosa del personalismo cristiano.

No se puede olvidar cómo la década de los 30 del siglo pasado se caracteriza por una serie de hechos que han marcado el curso de la historia contemporánea: el comunismo de la URSS, el fascismo de Italia y Alemania, la Guerra civil española y las guerras de conquista y expansión en Absinia –hoy Etiopía– y Albania, que marcan el inicio de la Segunda Guerra Mundial. En este mundo dividido, de lucha continua, en el que parece hacerse verdad la frase de Thomas Hobbes, «*homo homini lupus*» en su *Leviatan* (1651), hay que enmarcar el proyecto del personalismo cristiano.

Es este mundo de barbarie y de violencia en el que se tendía a nivelar cada vez más al hombre con las cosas y los objetos, en el que Xirau, por contraposición, tratará en cambio de nivelar a la persona con lo divino. Con la imagen más noble de lo divino. Su experiencia de la trascendencia de la persona –inspirada en san Agustín– es experiencia de la interioridad; la revelación de la trascendencia se encuentra dentro del hombre, no fuera. Pero esa personalización no depende de alguna forma de idealismo sino que es personalización en el mundo de la carne. Tampoco es personalización del yo que conduce al narcisismo, sino que es fundamentalmente una filosofía de la apertura en cuyo centro se encuentra la comunicación.

¹³⁶³ Ibid., pp. 343-344.

¹³⁶⁴ «Liberal» aquí ha de ser entendido en un sentido muy diferente al que se refiere Xirau como la esencia del alma hispánica.

Xirau, sin ser ingenuo, reconoce que existen fuerzas de despersonalización y que no siempre es posible la comunicación. No obstante, él apuesta por una trascendencia que, en lo hondo, consiste en «salir de sí mismo», en el intento siempre de comprender a los otros. Es por aquí como ya vimos que Xirau entroncaba con el existencialismo pero lejos de afirmar al hombre como ser solitario y contra Sartre, para quien «amar es el proyecto de hacerse amar», Xirau –inspirándose en Mounier– afirma la existencia de la relación real y concreta entre el yo y el tú, hasta el punto de hacerse corresponsable el uno del otro. Solamente perdiendo la vida se gana, solamente dándose uno se encuentra, es el leitmotiv evangélico que como un estribillo va acompañando la filosofía optimista de Xirau –pero un optimismo que sabe de tragedia.

La comunicación es posible, pues, porque existe la *comunidad*. Yo en cuanto persona existo porque existen los demás y, por tanto, la verdadera comunicación no es sino una forma de la co-participación y del amor. Pero no del amor egoísta ni hipócrita –del que nos advertía Scheler– que en tantos casos es realmente el proyecto sartreano de «hacerse amar», sino del amor que es don, entrega, y en el sentido cristiano «abandono» para ponerse en el lugar del otro.

Por tanto, se pueden extraer de lo dicho unas notas que caracterizan las ideas fundamentales del personalismo de Xirau: La persona como realidad total del hombre, como una realidad encarnada, comunicable y comunitaria, a la que habría que añadir la de la libertad. Ahora bien una libertad que en Xirau encuentra su auténtico significado al ponerse en relación con su valor fundamental: el amor ágape o *cáritas*. Esto significa que es una libertad que no es acto puro, sino encarnada y, sobre todo, que se realiza mediante el sacrificio que en muchas ocasiones supone amar.

5. 1. *Persona y amor*

Al término individuo –etimológicamente indiviso– puede oponerse, como acabamos de ver, el de persona. Los individuos son los hombres en cuanto los consideramos prescindiendo de sus cualidades propias. Es el hombre visto desde la perspectiva de un número, como uno de tantos. Pero el hombre vivo no es individuo sino persona. Por eso se debe distinguir lo que Scheler denomina actos vitales o del

cuerpo, actos psíquicos del yo, de los actos espirituales o de la persona.¹³⁶⁵ Es la precisión de estos últimos lo que da fuerza, energía y verdad a la filosofía de Scheler y que Xirau adoptó como suyos.

Ante un mundo que niega a la persona, al tender a convertir al hombre en objeto o cosa –recordemos las ofensas que subrayábamos en nuestro repaso por la Modernidad, que diluyeron al sujeto humano–, ya por la mecanización que lleva consigo la técnica, ya por la presión de un Estado despersonalizado, ya por factores morales o psicológicos, Xirau afirma el valor del hombre como persona, como plenitud vital. Este hombre está más allá de su yo egoísta y biológico, es madurez, conciencia y libertad, es en una palabra conciencia amorosa, de ahí que recoja la expresión de Scheler: *ens amans*, un ser que ama, en contraposición a Descartes, un ser que piensa.

Claro está que existen muchas circunstancias en la vida –Scheler lo atribuirá al resentimiento, como la forma que más se acerca al desvalor y que Xirau traducirá como «conciencia rencorosa»– en las que el hombre se muestra pudiendo no ser un *ens amans*, pero el hombre en su esencia está estructurado y constituido por el amor. En el mundo moderno este resentimiento se ha querido superar mediante formas de altruismo o humanitarismo que, lejos de ser formas de generosidad profunda, han resultado ser valores negativos. Porque la conciencia rencorosa bien ha podido negar la existencia de los valores, bien ha podido deformarlos. El amor humanitario o altruista, por ejemplo, ha resultado ser en muchas ocasiones una forma de entrega desviada de querer a los demás en las que se ha buscado justamente lo contrario, un querer egoísta. De ahí que para Xirau estas no sean sino formas de egoísmo o de odio que esconden una forma de amar para ser amado, de ayudar para ser ayudado, etc.

Pero si es verdad que la persona es *ens amans* tiene que poder superar por amor verdadero –que es la entrega total de la *Charitas* cristiana– todas las formas de autoengaño que dependen y se fundan en el desvalor, el odio y el egoísmo. Solamente entonces podrá establecerse una auténtica relación real de persona a persona, no ya de individuo a individuo.

Ciertamente, de este tipo de relación se había ocupado ya Husserl en sus últimas obras, pero Xirau da una explicación mucho más profunda de cómo se *da* el otro. Husserl pensaba, a causa de su intelectualismo idealista, que por una suerte de *analogía* entre yo y mi cuerpo y el cuerpo y yo del «otro» con quien me siento semejante al percibirlo *como otro yo*. A Xirau, que se desmarca del idealismo

¹³⁶⁵ Cf. R. Xirau, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, o.cit., 389.

husserliano e introduce una *alteridad de la conciencia amorosa*, no le convence la respuesta porque en el fondo de ella subyace un *sujeto ideal o trascendental*.

De ahí que para él la cuestión de la existencia de los demás provenga de «haber admitido que a cada cual le es *dado* el yo propio». ¹³⁶⁶ La fenomenología de la conciencia amorosa anula la *vanidad* –esto es la pretensión del sujeto moderno de darse a sí mismo la garantía de su ser. La vanidad no es sino la consecuencia del yo trascendental: un yo que no me individualiza, que no existe en el espacio y en el tiempo –desencarnado– y que, en definitiva, no se abre a ningún prójimo, justamente lo opuesto de lo que viene siendo la conciencia amorosa.

Por ello, el *yo* no es una certeza originaria sino originada, pensar lo contrario es lo que Xirau llama la *vanidad*, es decir, la pretensión de darse a sí mismo la garantía de su ser. Esta convicción de Xirau viene a ser confirmada por Jean-Luc Marion en su fenomenología de la donación: «Nadie puede darse a sí mismo la garantía de su propio ser –esto es la vanidad.» ¹³⁶⁷ Efectivamente, «me recibo –escribe Marion– de la llamada que me da a mí mismo, antes de darme cualquier otra cosa» ¹³⁶⁸; de esta forma, la llamada de lo otro rompe las pretensiones, por parte del sujeto, de reivindicarse primero.

Su *facticidad*, que al mismo tiempo lo salva del solipsismo, reivindica, sobre todo, a juicio de Marion, que «para todo mortal, la primera palabra ha sido oída antes de poder ser proferida» ¹³⁶⁹. Lo primordial de este hecho para Marion consiste en que «un don cualquiera *me* adviene porque *me* precede originariamente, de modo que debo reconocer que procedo de él» ¹³⁷⁰. De manera que lo anterior encajaría perfectamente en el pensamiento de Xirau, pudiendo concluir que el sujeto antes de ser origen y causa, él mismo se ha recibido de lo que se le ha dado. Y, por tanto, los demás, las otras personas, de carne y hueso son, más que datos, *vivencias* tan inmediatas como mi propia persona.

El hecho de que *yo sea* es porque lo he recibido. Y lo que *se nos da* de los demás, en el amor no es una sensación, sino una «expresión» de la misma humanidad de la que yo formo parte. El verdadero amor no es abstracto, no es amor a la

¹³⁶⁶ Ibid., p. 390.

¹³⁶⁷ Cf. J. L. Marion, *El fenómeno erótico*, o.cit., p. 31.

¹³⁶⁸ Id., *Siendo dado*, o.cit., p. 425.

¹³⁶⁹ Ibid., p. 426.

¹³⁷⁰ Ibid.

humanidad por sí misma ni a los otros en cuanto tales. Es una *presencia de interrelaciones personales*.

Por eso, el peligro que entraña la idea husserliana de percibir a los demás *analógicamente* consiste en la posibilidad de poder reducir a las personas a entes semejantes y acabar por ser prácticamente iguales; es decir, el de reducirnos a individuos siendo personas. El de ver a los hombres como *masa* y no como una *comunidad de personas vivas*, con cuerpo y alma, libertad y vida íntima. Ramón Xirau acierta a decir que la idea de Ortega y Gasset sobre la rebelión de las masas apunta a esta profunda intuición, que, en el fondo, hay que reconocer que es una herencia, una intuición prestada de Max Scheler.

5. 2. *Del ordo amoris como virtud al ordo amoris como principio y fundamento de la personalidad.*

Para el personalismo de Xirau el amor es la verdad fundamental de la persona, porque en última instancia *ser es amar*, de lo que deriva el revolucionario axioma que corrige aquel cartesiano *–cogito ergo sum–* que Carlos Díaz ha formulado como «soy amado luego existo».¹³⁷¹ Es así el *ordo amoris* el principio rector del personalismo como un legado judeocristiano. De manera que el principio dialógico aquí es consecuencia de la lógica del *ordo amoris* como principio que fundamenta la realidad personal del ser humano. El amor es una constante en el discurso personalista y lo es para designar la índole amorosa específica de la condición relacional de la persona.

No obstante, a partir de la Modernidad el amor estuvo bajo sospecha en la filosofía durante siglos en detrimento del *ordo cogitationis*. Su desprestigio se fundamentaba en el pretexto de que lo cordial perturbaba la objetividad del conocimiento. No obstante, el amor para Xirau no solo es la fuente del conocimiento sino el *a priori* del ser, de ahí que el amor no sea una virtud ni siquiera la mejor de las virtudes, sino más bien el *contrafáctico* que define y encuadra a la virtud, esta no agota la definición de *ordo amoris*. En este sentido, Xirau toma la noción de amor como fundamento de la virtud, tal y como aparece en *La Ciudad de Dios* de San Agustín:

¹³⁷¹ Cf. Carlos Díaz, «Es razonable creer en Dios», en Diego Bermejo (ed.), *¿Dios a la vista?*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 185-218.

El amor, que hace que se ame bien lo que debe amarse, debe ser amado también con orden, y así existirá en nosotros la virtud, que trae consigo el vivir bien. Por eso me parece que la definición más breve y acertada de virtud es esta: la virtud es el orden del amor.¹³⁷²

Existe otra forma de entender el *ordo amoris*, no ya como virtud, sino como *principio y fundamento de la personalidad*. De ahí que, si para Joaquín Xirau el absoluto humano es el amor como ya había sentenciado Tomás de Aquino en pleno siglo XIII: «*amor est nomen personae*»¹³⁷³, ahora debe resaltarse el amor como principio rector sobre el que gravita la realidad básica del hombre. Ya Martín Buber había dejado escrito que «el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre»¹³⁷⁴ y Mounier, por su parte, había dicho que «ser es amar»¹³⁷⁵. Para Xirau, que se adhiere a esta tradición personalista, el amor va a ser la verdad fundamental de la persona.

Pero antes de profundizar en este aspecto hemos de enfatizar que el orden del amor es un legado del judeocristianismo. La tradición judeocristiana, cuyo axioma fundamental es que «Dios es amor» (1Jn 4, 16), es la fuente que alimenta al personalismo. Mientras que para los griegos el *logos* era desvelado en la presencia objetual del ser, en tanto patencia de lo real, el *logos* cristiano es transido de amor y es revelado por la presencia personal del Dios creador que ha creado al hombre a su imagen y semejanza y, por tanto, también este es amor personal.

Es el *logos* convertido en *Agape*, puro amor, desinteresado y gratuito. El Dios persona del cristianismo es pues el *Logos* amoroso. El amor de Dios, comunicado y dialogado en la Palabra viva que es Cristo –que por la Encarnación asume la contingencia humana– trasciende así el mero horizonte del mito transformándose en misterio, rebasando también así las fronteras de la inmanencia mítica griega como la perplejidad de la racionalidad fría, porque ya no se trata de un mero objeto intencional de la intelección numinosa, sino más bien de vivirlo y amarlo. Este misterio lo ha expresado Edith Stein, comprometida filósofa personalista de origen judío alemán, como sigue:

¹³⁷² S. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XV, 22, BAC Selecciones 1, Madrid, 2009, p. 622.

¹³⁷³ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-III, BAC, Madrid, 1959, (q.37, a. I, 25) p. 267.

¹³⁷⁴ M. Buber, *¿Qué es el hombre?* FCE, México, 1981, p. 146.

¹³⁷⁵ E. Mounier, *El personalismo*, en el *Personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Madrid, 2002, p. 699.

Si toda la creación estaba prefigurada en el *Logos*, la humanidad estaba figurada entonces allí en un sentido particular. Ahí está, en efecto, el sentido del ser humano: en él el cielo y la tierra, Dios y la creación deben unirse.¹³⁷⁶

De manera que la persona es convocada a la vida por el *ordo amoris* y solo con amor puede responder con su vida entera, pasando así el amor a ser el peso de la persona, la medida de todas las cosas. Esto quiere decir que nada en el mundo –ni la fe, ni la experiencia mística más profunda, ni el sacrificio o el sufrimiento, ni la justicia misma– puede medir al hombre más que el amor, como bien lo expresó San Agustín:

Cada uno es movido por su peso y tiene a su lugar. (...) Las cosas menos ordenadas se hallan inquietas: ordénanse y descansan. Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por el somos llevados hacia arriba.¹³⁷⁷

Solo por la relación amorosa que se consuma en el encuentro puede ser comprendida y definida la persona, sin que pierda su autonomía, su consistencia o su individualidad.

5. 3. *La lógica del amor.*

Por el amor nos elevamos al orden de las razones del corazón y, por ende, por encima del orden de la mera razón. Jean-Luc Marion ha escrito al respecto: «El amor –por tanto, en su término, la caridad– no respeta las lógicas de la racionalidad que calcula, ni los entes que son, ni el mundo que quiere; no es que le falte todo rigor, al contrario, pero el amor despliega simplemente su propio rigor –el último rigor-, siguiendo una axiomática absolutamente sin par».¹³⁷⁸ Si convenimos con san Agustín en que no se entra a la verdad sino por la caridad¹³⁷⁹, o con Pascal en que conocemos la verdad no solo por la razón sino también por el corazón¹³⁸⁰, es porque la evidencia de las razones tiene un límite que es rebasado por la evidencia cordial –la intuición

¹³⁷⁶ E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, FCE, México, 1996, p. 533.

¹³⁷⁷ S. Agustín, *Confesiones*, XIII, 9,10, BAC, Madrid, 2013, p. 533.

¹³⁷⁸ J.L. Marion, *Prolegómenos de la Caridad*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, p. 9.

¹³⁷⁹ San Agustín, *Contra Fausto*, Libro 32, en *Obras completas XXXI. Escritos antimaniqu coastos 2º*, BAC, 1993.

¹³⁸⁰ B. Pascal, *Pensamientos*, (Edición crítica de Gabriel Albiac), Editorial Tecnos, Madrid, 2018, 82/L44.

amorosa diría Xirau– que accede a la verdad última de esas ultimidades a las que solo llega el amor y, por ende, el corazón.

El amor que es siempre amor de personas no busca sino la comunión; también con el Absoluto. Así lo piensa la apologética cristiana: «no busca sino conducir al hombre a ese punto preciso y a este inesquivable debate: dejar la voluntad suficientemente libre por sí misma (y sin escapatoria en la discusión racional) para admitir que el amor de Dios, Dios como amor, es para que se le ame voluntariamente, o se le rechace»¹³⁸¹. Por eso, solo la lógica del amor puede legitimar el fenómeno humano de la mística, es decir, el encuentro unitivo con Dios.

La lógica del amor, pues, se impone por sí sola cuando el corazón humano –esto es, el fondo más íntimo e inexpugnable de la persona- se rinde ante el amor y da lugar así al advenimiento de la gracia. Este conocimiento profundo que se experimenta desde la lógica del amor no puede ser captado por la razón. San Juan de la Cruz lo ha expresado de manera insuperable en su sublime canto a la «ciencia del amor»: «*Entréme donde no supe y quedéme no sabiendo, toda ciencia trascendiendo*».¹³⁸²

Por ello solo desde una racionalidad desasida del afán de poder, control y posesión es posible una hermenéutica del *ordo amoris*. Mente-cuerpo, razón y corazón, inteligencia emocional y sentiente conforman esa unidad totalizante de la realidad humana que como tal unidad se trasciende, pero sin que por ello quede diluida ni se pierda en lo otro de mí sino, al contrario, generándose más unidad. De ahí que la experiencia mística solo sea posible desde la lógica del corazón, porque en el fondo, ese habitar en el centro cordial de la persona, es condición y objeto de búsqueda de la Trascendencia y de uno mismo tal y como lo ha expresado, esta vez, Santa Teresa de Jesús:

Alma, buscarte has en Mí,
Y a Mí buscarte has en ti.
Fuera de ti no hay buscarme,
Porque para hallarme a Mí,
Bastará solo llamarme,
Que a ti iré sin tardarme

¹³⁸¹ J. L. Marion, *Prolegómenos de la Caridad*, o. cit., p. 77.

¹³⁸² San Juan de la Cruz, «Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación», *Poesías IV*, en *Obras completas*, BAC, Madrid, 1946, p. 1244.

Y a Mí buscarme has en ti.¹³⁸³

Como puede intuirse estos versos de clara resonancia personalista se adelantan en siglos a las antropologías filosóficas del siglo XX, tales como *Yo y Tú*¹³⁸⁴ de Martín Buber, donde se descubre esa esencia personal, dialógica y relacional del ser humano basada en el principio rector del *ordo amoris*. Este funda el mundo de la relación que a su vez queda fundado, como lo expresa Buber, a partir del Yo-Tú.¹³⁸⁵ «La palabra básica Yo-Tú solo puede ser dicha con la totalidad del ser. Pero la reunión y fusión en orden al ser entero nunca puede realizarlas desde mí. Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro».¹³⁸⁶

Con geniales palabras localiza Martin Buber el lugar exacto del amor: «Los sentimientos habitan en el ser humano; pero el ser humano habita en su amor. Esto no es metáfora, sino la realidad: el amor no se adhiere al Yo como si tuviese al Tú solo como “contenido”, como objeto, sino que está *entre* Yo y Tú». Este «entre» se sitúa como el lugar ontológico en el que dos personas se sitúan dialógicamente y, por tanto, la relación Yo-Tú fundaría el mundo del amor interpersonal, es decir, la existencia del universo personal solo es posible por el amor que emerge de la relación personal entre un «yo» y un «tú».

De aquí se pueden extraer dos consecuencias fundamentales: la primera, que el amor es el principio que funda a la persona, la segunda, la relación es esencial a la persona humana. Ya Husserl había hablado, en torno a la noción de intencionalidad de Brentano, sobre la apertura constitutiva de la conciencia hacia lo otro de sí, lo que le valió a Bergson, primero y a Scheler después, aunar la vivencia intencional con la intuición de carácter amoroso que recoge Xirau para hablar de la conciencia amorosa. Xirau abre así –como ya ha quedado apuntado– la presencia del ser de la metafísica a la presencia de lo otro personal, de manera que es la presencia del rostro de la persona quien colma de sentido a toda ontología y metafísica; haciendo de lo humano algo absolutamente diferente del mundo de las cosas. Por ende, es este principio dialógico del amor lo que le da carácter cristiano a su filosofía personalista, y que abre a la filosofía griega al mundo personal y pone de manifiesto la dignidad del hombre que no es un objeto o una cosa entre las cosas.

¹³⁸³ Santa Teresa de Jesús, *Poesía 8*, en *Obras Completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1994, p. 1334.

¹³⁸⁴ M. Buber, *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid, 1998.

¹³⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 13.

¹³⁸⁶ *Ibid.*, p. 18.

En definitiva, esa salida de sí hacia el otro fundamenta el *ethos que ama* y que se expresa en la Regla dorada presente en todas las tradiciones de la humanidad: «Ama al prójimo como a ti mismo»; «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti». En occidente ha sido Francisco de Asís el que mejor ha expresado esa ética amorosa y cordial. Unía tanto la dimensión interior, integrando sus emociones y deseos, como la exterior, hermanándose con todos los seres. El *ethos que ama* funda un nuevo sentido de vivir. Amar al otro es darle razón de existir. No hay razón para existir. El existir es pura gratuidad. Amar al otro es, como lo ha expresado Gabriel Marcel, decirle: «tú no podrás morir jamás». Solamente ese *ethos que ama* está a la altura de lo que es la dignidad del hombre.

El olvido histórico de este *ordo amoris* por parte de la filosofía moderna del hombre es lo que el personalismo de Xirau va a restablecer durante el transcurso de la filosofía hispánica en el siglo XX, colocando a la persona en el lugar central de su afectividad cordial.¹³⁸⁷ Es verdad que el haber relacionando intrínsecamente la dignidad de la persona con el reino de los fines es mérito de Kant, quien había reconocido en su imperativo moral que la persona es eminentemente digna por ser fin en sí misma: «actúa de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona del otro, nunca como mero medio, sino siempre y al mismo tiempo como fin».

En cambio, el personalismo añade al imperativo kantiano el principio del amor.¹³⁸⁸ La persona, al contrario de lo que ocurre con las cosas, «es un bien respecto del cual solo el amor constituye la actitud apropiada y válida».¹³⁸⁹ Por ello, puede decirse que si la ley intrínseca de la persona es el amor, el principio personalista justifica y legitima, por consiguiente, el mandamiento del amor —«Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Como vemos, amor y persona están tan intrínsecamente unidos como lo están el ser y el valor, el deber y el amor. Para Joaquín Xirau resulta imposible pensar por separado el uno sin el otro. El *ethos del amor* solo tiene legitimidad si afirma a la persona, de lo contrario no sería amor.

¹³⁸⁷ Cf. D. Von Hildebrand, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Ediciones Palabra, Madrid, 2005. Asimismo, cf. A. López Quintás, *La mirada profunda y el silencio de Dios. Una antropología dialógica*, Univesidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2019.

¹³⁸⁸ Como se ha encargado de demostrar Urbano Ferrer, Karol Wojtyla convierte el imperativo kantiano en norma personalista: Id., «La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista», en o.cit., pp. 57-68.

¹³⁸⁹ K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, Ediciones Palabra, Madrid, 2008, 52.

6. Conclusión

En esta concepción del amor de Joaquín Xirau se puede vislumbrar no solo la huella del pensamiento de Immanuel Kant, dado que Xirau certifica el amor como un deber, responsabilidad, que brota del estrato más profundo de la conciencia humana. El filósofo catalán concibe el amor pleno como un deber que trasciende la ley, pero este deber no emerge de la razón pura práctica, al modo de Kant, ni es la expresión de un imperativo categórico que resuena dentro de la conciencia de una forma autónoma, como una ley universal, formal y santa. No es tampoco un sentimiento que fluye del corazón a la manera como es concebido por los emotivistas morales. Este deber es escuchado por el ser humano, como una llamada, en el sagrario de su conciencia, pero no proviene de él. Tiene, pues, una raíz heterónoma aunque solamente puede auscultarse en lo más íntimo del corazón.

El Otro –que es Amor con mayúsculas– resuena dentro de sí mismo, pero no puede identificarse con el amor humano. Este Amor, sin embargo, no es propiamente una voz extrínseca. Es un amor incondicional que trasciende a los instintos o las inclinaciones –por utilizar la misma terminología kantiana–, pero al mismo tiempo también las fronteras de la razón, no solo por lo que respecta a su génesis, sino también por lo que respecta a su orientación final.

En este sentido, aunque la formulación del amor como deber tiene, irremisiblemente, resonancias kantianas, no es kantiana la génesis del amor en Xirau, sino agustiniana. En la medida en que entiende a Dios como aquel que es *intimior intimo meo*, que desde el fondo de la conciencia, me llama, me convoca a salir de mí mismo para dar lo que soy a los demás, para responsabilizarme de los demás. Este imperativo se circunscribe en la esfera de los seres humanos, lo que no significa que no reconozca valor y belleza en el resto de los seres del Universo.

En el fondo, Joaquín Xirau, trata de responder al sueño que tenía Kant: «Un mundo que niega la felicidad a seres dignos de ella y se la concede a los que no la merecen no puede ser la máxima expresión de lo que nos cabe esperar. Es lícito, obligado incluso, soñar con escenarios más justos».¹³⁹⁰ De ahí que Joaquín Xirau encuentre únicamente en el amor el cumplimiento del gran deseo que siempre tuvieron los grandes hombres: no solo unir la praxis moral a la felicidad, sino reparar todas las injusticias cometidas a lo largo y ancho de la historia.

¹³⁹⁰ Tomamos esta cita prestada de Manuel Fraijó, «La hamaca vacía». *El País*, 13 de agosto de 2016.

Por consiguiente no es extraño que Habermas pueda haber dicho que «la esperanza perdida de la resurrección se siente a menudo como un gran vacío».¹³⁹¹ Este anhelo profundamente humano, encuentra para Manuel Fraijó un atisbo de respuesta en el anuncio cristiano de la resurrección de Jesús de Nazaret como anticipo de la resurrección universal.¹³⁹² Por eso para Xirau la salvación del mundo, de la filosofía, de los hombres, únicamente puede estar en el *ethos* universal del amor. Y universal significa sin excepciones ni fronteras espacio-temporales.

¹³⁹¹ Ibid.

¹³⁹² Ibid.

CAPÍTULO III. Esbozo de una razón cordial desde la perspectiva de Joaquín Xirau a la altura del proyecto emancipador de la modernidad

Nuestro presente es el resultado de siglos de modernidad en los que ha primado el racionalismo como actitud intelectual y vital. El siglo XX, después de la desdichada experiencia de un pasado reciente de violencia, guerras y barbarie, ha sido el siglo de la desconfianza en la razón. Pero sería un grave error mantenerse instalados en la constante desconfianza a la facultad racional, propia del hombre. De ahí se entiende que, autores como, en nuestro caso Joaquín Xirau, tratando de recuperar la fe en la razón dediquen gran parte de su reflexión filosófica a revisar el concepto moderno e ilustrado de razón, no para rechazarlo, sino para corregirlo y ampliarlo. Porque la reducción moderna de la facultad de la razón no se corresponde con el proyecto de una razón humana y liberadora con la que había soñado la propia Ilustración. Esta «modernización descarrilada», expresión usada por Habermas, ha supuesto, en su opinión, el desmoronamiento de la solidaridad ciudadana que se cifra en «la transformación de ciudadanos de sociedades liberales prósperas y pacíficas en mónadas aisladas, guiados por su propio interés, que utilizan sus derechos subjetivos como armas arrojadas». ¹³⁹³

Esta imagen de la sociedad como mónadas aisladas contrasta con la del mundo que nos ofrece Xirau para quien todo está conectado bajo el principio de la comunión y la solidaridad. Donde hubo una conexión entre metafísica y ética ¹³⁹⁴ y, por tanto, un claro consenso de lo que debía entenderse por naturaleza humana y obrar en consecuencia, a partir de la Modernidad se viene abajo y con ello la «evidencia de lo moral». El relativismo se fue imponiendo en occidente al ritmo en que se producía la metamorfosis de la conciencia como «divinización de la subjetividad». ¹³⁹⁵ De ahí que todo el empeño de la filosofía de Joaquín Xirau no haya sido otro que volver a restituir a la conciencia a su lugar propio, esto es a la intersubjetividad fundada en el amor. La conciencia es amorosa, está constituida por el amor y, por tanto, es razón y amor (*co-razón*).

¹³⁹³ J. Habermas, «¿Los fundamentos prepolíticos del Estado democrático?», en J. Ratzinger y J.

Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006, p. 35.

¹³⁹⁴ Ejemplos claros de esto son el derecho natural en la Grecia clásica debido a la aceptación de unos principios éticos propuestos por una Metafísica, el derecho natural cristiano, propuesto por una religión o el derecho de gentes propuesto por Francisco de Vitoria como anticipo de los Derechos Humanos.

¹³⁹⁵ Es este el acertado diagnóstico de la conciencia moderna que realiza J. Ratzinger. Cf. Id., «La fuerza de la razón contra el relativismo», en *Aceprensa*, 17.XI.04

Es el amor el que nos constituye como seres humanos y no es algo ajeno o extraño que se encuentra fuera o por encima de nosotros. El amor es como Platón intuiera lo divino en el hombre, lo más divino que el hombre pueda llegar a albergar en su naturaleza, la que la constituye y hace tener a los humanos una vocación divina: enraizados en el amor ser creadores de comunión.

Xirau piensa que la desviación de la Modernidad se resume en haber separado a la razón del amor, al *logos* de *eros*, lo cual va para él íntimamente conectado con haber querido hacer de Occidente un proyecto legítima y necesariamente laico pero basado en una idea «descarrilada» de secularización –en expresión de Habermas. La tesis que aquí se defiende, por tanto, es doble. Por una parte, se sostiene que el origen de Europa, de la «Europa espiritual», se encuentra en la irrupción de la filosofía que nació en Grecia en los siglos VII y VI a. C. Pero además, junto a esta razón griega hay que situar la otra columna adonde se asienta el alma de Europa: la razón judeocristiana. Ambas tradiciones constituyen los dos hemisferios que integran la concepción unitaria del mundo cultural occidental.¹³⁹⁶

En el cristianismo, a juicio de Joaquín Xirau, se sintetiza el judaísmo y el helenismo, además de contener la mística del amor universal.¹³⁹⁷ Sin embargo, pese a haber relativa unanimidad en reconocer que Atenas y Jerusalén representan los dos montañas que originan la más limpia y clara esencia de la cultura occidental, con frecuencia se ha renunciado a uno de ellos. Así se ha procurado «trazar una línea recta que va de Atenas a Berlín, es decir, del intelectualismo socrático-platónico al idealismo alemán, descuidándose el camino que va o viene de Jerusalén».¹³⁹⁸ De ahí la pertinencia y actualidad del pensamiento de la conciencia amorosa de Xirau, que no solo se justifica por sí mismo, sino por su contribución a corregir este olvido.

A fin de ofrecer razón-sentido a partir de una razón práctica y ética, nuestro autor construye una metafísica del amor –eso sí, primando la *charitas* cristiana sobre el *eros* griego– sobre la base de la crítica del intelectualismo, y reivindicando un tipo de razón que no constriña la vida, como nos diría Unamuno. Más bien al contrario,

¹³⁹⁶ Cf. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1974.

¹³⁹⁷ Entendemos por amor universal la tradición mística islámica que tanto influjo tuvo en la mística española de los alumbrados y de san Juan de la Cruz. Destacando, sobre todo, a Ibn Arabi (1165-1241) que escribió un poema, anticipándose a la expresión que después hiciera suya Unamuno, titulado «Mi religión es el amor». (Cf. F. Teixeira, *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador, 2004, p.190).

¹³⁹⁸ I. Vilafranca y C. Vilanou, «Jerusalén en la historia. De la asimilación imposible al pensamiento neohebraico», en *Ars Brevis. Anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, 20, (2014): 198-249. Aquí, p. 201.

que la reconcilie con el sentido y la realidad de los valores espirituales, cognoscitivos, morales y religiosos que, a su juicio, son el sustrato donde se ha fundado –y a partir de los cuales se debe ir construyendo hoy– la democracia occidental.

De ahí que, por otra parte, Xirau sostenga que la escisión del amor de la razón ha acarreado la eliminación de la religión o, como mínimo la interpretación de esta como un residuo de la racionalidad. En relación a esto último, hay que decir que la crítica filosófica de la razón moderna obliga a realizar una revisión de la teoría clásica de la secularización, puesto que a ella subyace una concepción de la racionalidad occidental que no es sino el resultado de la evolución de la razón en la modernidad. Dicho de otra manera, como bien acertó a diagnosticar Nietzsche, el «desencantamiento del mundo» es una manifestación de la descomposición moderna de la razón.

Bajo este marco se ha de entender el intento xirauriano de responder al nihilismo de Nietzsche que, bajo la expresión de la «muerte de Dios» -la muerte del amor-, puso de relieve el «desencantamiento» del mundo tal y como lo entendió Weber; es decir, como un proceso de racionalización –en la soledad de un logos huérfano de amor– en todos los ámbitos de la vida humana. Y frente a esto, Xirau reivindicó no abandonar la racionalidad sino la vuelta a un nuevo modelo de racionalidad erótica que, en el fondo persigue la restitución del sujeto humano diluido en la Modernidad.

Restituir la mengua de la razón no significa sino volver a incluir en ella otras dimensiones de la condición humana irreductibles a la *instrumentalización*, tales como la espiritual. Esta recuperación de la razón cordial es, a fin de cuentas, la restitución de una concepción de hombre y racionalidad orgánicos en la armonía solidaria de la totalidad de sus dimensiones, no solo de la intelectual. De manera que pudieran recobrase, entre otros, los valores religiosos sin que eso necesariamente significase la apertura a actitudes fundamentalistas o al mundo de la irracionalidad. Por consiguiente, la revitalización de lo religioso y la crítica a la teoría y praxis de la secularización moderna, corren parejas con la superación de la crisis de la razón.

En contraste con el declive de la razón metafísica occidental¹³⁹⁹, en esta nueva racionalidad erótica la fe y la razón tienen una forma desconcertante de fluir

¹³⁹⁹ Como ya hemos apuntado, este declive tiene su reflejo en el declinar de la religión cristiana, precisamente porque la religión se interpreta desde los presupuestos de una razón moderna que adolece de legitimidad. Nos apoyamos para realizar esta afirmación tan grave en la extrapolación que hacemos de los criterios que Claus Offe introduce como suficientes para determinar la ilegitimidad de una institución (Cf. F. Colom González, «Entrevista con Claus Offe», en *Cuadernos de Alzate: Revista Vasca de la cultura y las ideas.*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1987, pp. 127-144). Asimismo, nos apoyamos en las tesis de Habermas sobre la legitimidad del poder en el capitalismo tardío (J. Habermas, *Problemas de*

juntas, y esta fluidez bien puede servirnos de metáfora para tratar de entender lo que ocurre con el amor y el conocimiento. Dicho con otras palabras, el marco del debate entre fe y razón nos devuelve a la acuciante necesidad de volver a integrar el amor en la racionalidad, si acaso se quiere recuperar la fe en la razón, en una «razón cordial».¹⁴⁰⁰

Se entiende así la apelación de Joaquín Xirau a conjugar de nuevo, como una posible vía de solución a la crisis de la racionalidad moderna, a Atenas y Jerusalén que, aunque representen dos mundos opuestos, a fin de cuentas, han sabido mestizarse y asentar, a través de la síntesis cristiana, las bases de la cultura europea en el cultivo de la racionalidad erótica. Y en este sentido, nuestro autor ha tratado de articular el entramado formado por el logos, el amor y la religión a partir de su «*paideia* republicana».

El concepto de *paideia*, como vimos en su momento, tiene una importancia fundamental en el pensamiento griego y también en el cristianismo. La religión cristiana tomó prestada esta idea central de Grecia y le dio su propia interpretación, como el mayor intento por incorporar la cultura griega a su propia cosmovisión. Esta relación de ósmosis conceptual que se establece entre el cristianismo y la cultura griega¹⁴⁰¹ le vale a Xirau para apelar a un posible paradigma de lo que, traducido a nuestro presente, tendría que ser el debate público entre la razón religiosa y la razón política.

Lo que, en el fondo, está en juego en esta sana relación entre política y religión es la obtención de unas bases morales y prepolíticas que puedan servir de vínculo moral y aglutinante a las personas, independientemente de sus ideologías o religiones en su ejercicio de la ciudadanía. Es decir, propugnar una racionalidad que atraiga hacia un fundamento moral y sistemas de motivación moral donde tengan espacio los valores laicos como los valores que puedan derivarse de un credo religioso.

legitimación en el capitalismo tardío, Amorrortu, Buenos Aires, 1975). Lo cual aplicado a la razón vendría a significar en primer lugar, el no haber cumplido con las expectativas que la misma modernidad tenía puestas en la razón; en segundo lugar, la injusticia en la que ha derivado al abandonar el ámbito de la esfera de la interacción y la racionalidad comunicativa para deslizarse hacia la acción instrumental, a la estrategia pura del interés y, por tanto, en tercer lugar, la ilegitimidad de la razón moderna queda patente al haber una razón alternativa que es lo que aquí tratamos de apoyar.

¹⁴⁰⁰ Nos alegra ver cómo Manuel Fraijó también apela a la necesidad de lo que Muguerza ha llamado un «cordial esbozo de razón». Cf. M. Fraijó, «Racionalidad de las convicciones religiosas», en AA.VV, *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Edición de J. Gómez Caffarena), Editorial Trotta, CSIC, Madrid, 1993, pp. 168-169. Es inexorable aludir al formidable trabajo de A. Cortina (*Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2007), del que luego nos ocuparemos.

¹⁴⁰¹ Se ve sin duda aquí la influencia de Jaeger en el pensamiento de Xirau. Cf. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1965, pp. 99-101.

Lo contrario sería infringir el supuesto necesario de lo que significa un Estado democrático. ¿Qué duda cabe del núcleo racional del cristianismo y de su potencial humanizador? En relación a este aspecto el judeocristianismo ha sido determinante, como recientemente ha puesto de manifiesto Jesús Conill.¹⁴⁰² Por ello se tratará de armonizar, dentro de la *necesaria neutralidad cosmovisional* que debe presidir y exigirse en una sociedad pluralista y multicultural, la «razón religiosa» y la «razón civil».

Pues bien, Joaquín Xirau trata de integrar el núcleo racional del cristianismo y su potencial humanizador en su filosofía con el objetivo de responder a una racionalidad filosófica en crisis a la que cada vez se le cerraban más los ojos y el corazón para curar y consolar al hombre con aproximaciones persuasivas a las decisivas preguntas por el sentido de su vida; justamente en un momento de la Historia en el que apremiaban como nunca al espíritu humano. Por tanto, en las páginas que siguen nos haremos cargo de hacer un repaso por las formas que ha encarnado la racionalidad moderna, a fin de encontrar las «razones» por las que no podía servir a la vida humana ni salvarla. Este recorrido nos servirá de marco de contraste para que se aprecie como un oasis en medio del desierto el modelo de racionalidad erótica que viene a proponer Xirau. A partir de aquí, con esta nueva racionalidad podrá entablarse en la esfera pública un debate enriquecedor entre la razón religiosa y la razón política en el marco de las sociedades democráticas.

1. Repaso a la razón a moderna

Este proceso reductivo viene de lejos, ya con el nominalismo, a finales de la Edad Media, se puede decir que, so capa de defensa de la fe, se dio una merma de la razón, y que con el protestantismo de Lutero, que tanta influencia hubo de tener en la formación de la mentalidad moderna, se agravaría dicho proceso resultando perjudicial para sus propios intereses. Javier Muguerza parece reconocer la ambivalencia del «voluntarismo teonómico» luterano, que si bien contribuyó a reforzar la autonomía moral y epistémica del hombre, constituyó, en último término, el prelude de la muerte

¹⁴⁰² Cf. J. Conill, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Tecnos, Madrid, 2021, p. 27.

de Dios, es decir, la muerte de la razón y el «adiós a la verdad»¹⁴⁰³, que diría Vattimo. Con todo, el último acto de este drama vendría a desarrollarse con la Ilustración.¹⁴⁰⁴

Esta tendencia a estrechar cada vez más la razón no solo se dio en la orientación religiosa de la Modernidad, también tuvo su especial trascendencia en el campo del conocimiento. Fue Descartes, a juicio de Xirau, quien abrió la veda al científicismo y el mecanicismo como corrientes que tienen en su base la propuesta de una razón matemática como modelo de la razón. Una razón de la que se verían excluidas muchas y fundamentales cuestiones y dimensiones de la condición humana. Así lo piensa Husserl respecto al mundo de la vida: «el mundo matemáticamente cimentado de las idealidades pasó a convertirse en el único mundo real, el mundo efectivamente dado como perceptible, el mundo de la experiencia real y posible; en una palabra: nuestro mundo de vida cotidiano».¹⁴⁰⁵

Esta reducción de la razón y de nuestro mundo humano seguiría contrayéndose con el empirismo inglés, obsesionado por encontrar los límites de la razón, y terminaría desembocando en el escepticismo de Hume. Este, al final de su *Investigación sobre el entendimiento humano*, nos invitó a «arrojar al fuego» los libros de teología y metafísica por sobrepasar los límites que él acababa de establecer.¹⁴⁰⁶ Kant, por su parte, que había despertado del «sueño dogmático» gracias a Hume, en cambio practicó una filosofía cuyo punto de partida fue el rechazo del escepticismo.

Con todo, su *Crítica de la razón pura* tuvo por fin poner límites a la razón para encaminarla por el «seguro camino de la ciencia».¹⁴⁰⁷ Sin entrar ahora a discutir esto último –su concepto de razón teórica debe mucho a un modelo newtoniano hoy superado como explicación científica del cosmos– hay que decir que el objeto de su pensamiento no consiste solo, en expresión de Unamuno, en reconstruir con el corazón lo que había destruido con la cabeza¹⁴⁰⁸, sino en la reconstitución de la metafísica sobre la base de la razón práctica. Legitimando así una razón metafísica que adoptó exigencias y contenidos que, sin embargo, escindió de los de la razón teórica, como si de dos mundos aparte se tratara.

¹⁴⁰³ G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010.

¹⁴⁰⁴¹⁴⁰⁴ Cf. J. Muguerza, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, FCE, Madrid, 1990, pp. 443-444.

¹⁴⁰⁵ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 50.

¹⁴⁰⁶ D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 192.

¹⁴⁰⁷ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B, VII, (Traducción, notas e introducción, Mario Caimi) en Prólogo segunda edición, Colihue Clásica, Buenos Aires, 2009, p. 15.

¹⁴⁰⁸ Cf. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 23.

No obstante, como nos ha recordado Kolakowski, hoy seguimos necesitando a Kant, «porque todavía –escribe Javier Muguerza– no hemos sido capaces de aprender la lección que de su ética se desprende»: «la consideración del hombre como fin en sí mismo –que nos convierte en ciudadanos de un mundo moral y no tan solo natural–». Es también esta enseñanza kantiana «la que nos obliga a ensanchar las fronteras de la racionalidad y a preguntarnos por un uso de la razón de nuevo cuño, como lo vendría a ser el “uso práctico de la razón” en cuanto diferente de su uso teórico.»¹⁴⁰⁹ Estamos de acuerdo con Muguerza en que lo que se impone hoy no es la renuncia a la razón, sino a escribirla con mayúsculas, al modo de la imponente concepción progresiva ilustrada que culmina en el pensamiento de Hegel. De ahí que, si por una parte, tendríamos que rechazar la construcción panlogista hegeliana, pese su tesón por propugnar la racionalidad de la historia; por otra, habríamos de renunciar a la concepción trágica de la realidad y de la historia de Nietzsche.

Respecto a Hegel hay que decir que, al considerar a los individuos como *medios* que sirven para el progreso de la historia, termina justificando a los verdugos de la misma, en nombre de una supuesta «razón universal» que se realiza al margen de los deseos del individuo concreto.¹⁴¹⁰ Es decir, los problemas del sufrimiento, de la infelicidad de las personas, de las objeciones morales que se puedan hacer a los crímenes de los hombres de la historia, no valen para Hegel. El fracaso de los ideales subjetivos, no solo «no afecta para nada a la historia universal», que sigue su curso, sino que, además, queda justificado en nombre del progreso, pero a costa del injustificable dolor de las personas. La razón de este escándalo se encuentra en que por encima de todo ello está «el fin último del espíritu», de manera que el mal del mundo y el sufrimiento de los inocentes pasan a ser un *medio* para «lo que la Providencia hace»¹⁴¹¹, siempre en aras de realizar ese fin superior que es la Razón.

Es a esta razón, «escrita con mayúsculas», a la que pensamos que se está refiriendo Muguerza y a la que, como hace él mismo, habría que recordar las palabras de María Zambrano. Escribe Muguerza: «María Zambrano ha comparado muy apropiadamente el tributo de sangre derramada en aras de la concepción de la historia como progreso de la razón con los sacrificios de vidas humanas ofrecidas a los dioses

¹⁴⁰⁹¹⁴⁰⁹ J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, o.cit., p. 41.

¹⁴¹⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 76-77.

¹⁴¹¹ *Ibid.*, p. 142. Como trataremos de mostrar esta construcción panlogista hegeliana se desvía del auténtico significado cristiano de la historia.

aztecas»¹⁴¹². Por eso, cualquier proyecto –el de Hegel, por ejemplo– que sacrifique a las personas, que no las tenga por fines en sí mismos, ha de ser desenmascarado y desechado por muy altas miras que a este se le suponga. «El pensamiento –dice también la filósofa malagueña– ha de recomenzar su acción liberadora contra tales dioses insaciables».¹⁴¹³

Ahora bien, si para Hegel los individuos no son en su sistema sino algo así como juguetes en las manos de la «astucia de la razón», «medios» que sirven a la historia universal en su progresión¹⁴¹⁴, tampoco podemos aceptar la grandiosidad trágica de la concepción nietzscheana de la realidad y de la historia. Precisamente, el pensamiento de Nietzsche es la reacción contra la imponente concepción de la razón ilustrada que culmina en Hegel. Ciertamente, «Nietzsche hizo un diagnóstico mejor que su terapia»¹⁴¹⁵, una terapia que se aleja de la propuesta que aquí se trata de defender: ni una razón mayúscula, pero tampoco la renuncia a la razón, puesto que –y esto hay que reconocérselo a Hegel– si de lo que se trata es de poner a la persona como fin –esto es lo que nos ha enseñado Kant– y de reivindicar la memoria de las víctimas de la historia –como nos ha enseñado Horkheimer–, es irrenunciable, pese a tanta irracionalidad que nos rodea, apostar por la razón y la racionalidad de la historia, porque, de lo contrario, no habría forma de salvar a la razón.

Así las cosas, Nietzsche fue consciente de que en su pensamiento lo humano no tiene ninguna importancia «dentro de la naturaleza», como dejó escrito ya en 1873:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, solo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.¹⁴¹⁶

No obstante, el creador de *La gaya ciencia* veía este horizonte nihilista como una posibilidad de creatividad. Ponía sus esperanzas en el individuo, que hacía de su vida –a la forma estoica y epicúrea– una obra de arte dentro de la cual era capaz de asumir el curso natural de los acontecimientos, el sí a la vida tal cual es, sin nostalgias

¹⁴¹² J. Muguerza, *Desde la complejidad*, o.cit., p. 37.

¹⁴¹³ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, o.cit., p. 305.

¹⁴¹⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, o.cit., p. 77.

¹⁴¹⁵ J. A. Estrada, «Hablar de Dios», en D. Bermejo (Ed.), *¿Dios a la vista?*, o.cit., p. 84

¹⁴¹⁶ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 17.

ni búsquedas de sentido. En este contexto marcado por la «muerte de Dios», señala Juan A. Estrada, pasaba del ansia de Dios a la divinización prometeica del superhombre; capaz de aceptar el sin sentido último de la vida, el nihilismo activo¹⁴¹⁷, como la otra cara de los instantes de plenitud que hacían que vivir mereciera la pena. Ahora bien, esta vía de solución que propone Nietzsche, en resumidas cuentas, superar el nihilismo asumiéndolo, termina, como ha visto muy bien Javier Muguerza, «en el testimonio conmovedor de su locura».¹⁴¹⁸

Por tanto, si de un lado encontramos la convicción hegeliana que reza que «todo lo real es racional», y según la cual quedaría justificada como racional la injusticia y la barbarie, por desgracia muy real, producida a lo largo de la historia, lo que supone una aberración para la razón; en el otro extremo tropezamos con el no menos grandioso intento nietzscheano de situar al hombre *más allá del bien y del mal* – lo que viene a ser tanto como proclamar que el bien y el mal dan exactamente lo mismo¹⁴¹⁹–, en el que, igualmente, tampoco se lograría salvar al individuo ni a la humanidad. Al contrario, este último proyecto desemboca en un humanismo de «versión radicalmente anticristiana» que la experiencia del siglo XX se ha encargado de constatar que tampoco produce «una comunidad humana mejor, aliviada de agresividad y de sufrimiento».¹⁴²⁰

Pues bien, entre medio de estas dos posturas extremas encontramos todavía otra que supone y ha supuesto una de las formas de pensamiento que más han reducido la razón y que más han influido, negativamente, para los intereses de la convivencia humana: el positivismo y su desarrollo en el siglo XX como neopositivismo. Ambas tendencias avivan desde su base postulados catastróficos para la filosofía como son la indiferencia y la neutralidad ante los asuntos humanos. Contra ella y su legitimidad metodológica protestó Xirau y antes que él lo hicieron, en nuestro suelo, Ortega y Unamuno. Si del primero no hay duda de su aprecio a la razón, pese a las circunstancias positivistas que le tocó vivir –muestra de ello es su *raciovitalismo*–; del segundo, en cambio, se levantan sospechas sobre el tratamiento injusto que propinó a la razón. Pero ya en este trabajo se defendió que la razón que Unamuno rechaza legítimamente no es sencillamente la *razón*, sino un cierto tipo de razón, la que

¹⁴¹⁷ J. A. Estrada, «La religión en una época nihilista. El caso Nietzsche», en Id, R. Ávila, E. Ruiz (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena Libros, Madrid, 2009, pp. 417-438.

¹⁴¹⁸ J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, o.cit., p. 79.

¹⁴¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 450.

¹⁴²⁰ *Ibid.*, p. 449.

podríamos llamar científicista o «instrumental», que es en la que a continuación nos vamos a centrar y de la que nadie mejor que Horkheimer se ocupó.

1. 1. La teoría crítica y la razón instrumental

Es tópico otorgar a Max Horkheimer el mérito de haber sido el vertebrador del pensamiento de la Escuela de Frankfurt.¹⁴²¹ La clave de este pensamiento lo ha formulado el propio Horkheimer en los siguientes términos: «La añoranza de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente».¹⁴²² Esta voluntad de justicia es la que explica y orienta la Escuela de Frankfurt. En 1937 apareció un artículo de Horkheimer sobre la «teoría tradicional y crítica» donde trató de presentar «la función social de la filosofía», en aras de construir una sociedad donde nunca la injusticia tuviera la última palabra. La teoría crítica tiene la misión, no de legitimar la ideología de lo existente, sino de proporcionar a la sociedad un estatuto racional¹⁴²³, «pues de una estructuración razonable de la sociedad depende el desarrollo libre de los individuos».¹⁴²⁴

Por consiguiente, lo que se debe perseguir desde la filosofía, «no es una mera multiplicación del saber como tal, sino la emancipación del hombre de sus lazos esclavizantes».¹⁴²⁵ De ahí que, en lo primero en lo que se debe insistir sea en que el mundo está determinado por la dialéctica histórica, es decir, en el hecho de que el mundo «en la forma en que existe y continúa como tal, (es) producto de la praxis conjunta de la sociedad».¹⁴²⁶ Dentro de esta, la teoría crítica es un compromiso crítico de lucha, «fidelidad y solidaridad», como «momentos de la teoría y praxis auténticas».¹⁴²⁷ De modo que la teoría crítica puede sintetizarse en tres puntos

¹⁴²¹ Cf. J. Muñoz, «La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía», en Id., *Lecturas de filosofía contemporánea*, Ariel Filosofía, Barcelona, 1984, pp. 143-204; A. Cortina, *Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt*, Editorial Cincel, Madrid, 1986.

¹⁴²² H. Marcuse, K. R. Popper, M. Horkheimer, *A la búsqueda de sentido*, Sígueme, Madrid, 1998, pp. 70-71.

¹⁴²³ Ibid., p. 79.

¹⁴²⁴ Ibid., p. 81.

¹⁴²⁵ Ibid., p. 80. El propio Horkheimer reconoce que en este sentido la teoría crítica y la filosofía griega, no tanto la del periodo helenístico de la decadencia, sino la del florecimiento de Platón y Aristóteles, guardan una correspondencia. Cf. Ibid., p. 80.

¹⁴²⁶ Ibid.

¹⁴²⁷ Ibid., p. 81.

fundamentales, que serán los mismos de los que, más tarde, Habermas partirá en su teoría de la acción comunicativa.

El primer punto tiene que ver con la diferencia entre teoría tradicional y teoría crítica. Si aquella se dedica a describir lo que hay y toma prestado el modelo de las Ciencias Naturales, donde, ante la realidad, la teoría será verdad si la describe conformándose a ella. La teoría crítica, en cambio, parte de que aquella es una realidad construida por las personas y, por tanto, el que teoriza sobre la realidad no es solo un sujeto pasivo que se limita a observar y a describir sino que, al mismo tiempo, participa de manera dependiente de la realidad. Por ejemplo, si ponemos por caso, la realidad social frente a la realidad natural, dentro de esta última, la ley natural de la gravedad es lo que es y funciona naturalmente como funciona; pero de la ley de la democracia, dentro de aquella, no se puede decir lo mismo.

El mundo social no es el natural, es un mundo construido por las personas y, por tanto, no está al margen de la voluntad de las personas; el mundo natural, sí. La democracia no es necesario que sea tal y como es ahora; al contrario, le conviene que llegue a ser otra cosa. De ahí que la definición de lo que entendamos por democracia pueda ser esencial a la hora de construir lo que deba ser la democracia. Y, por consiguiente, la teoría, se nos recuerda desde la Escuela de Frankfurt, sí puede contribuir al cambio de la realidad social y por eso a su transformación.

El segundo punto radica en la relación entre conocimiento e interés¹⁴²⁸, como una derivación del anterior. El conocimiento no es neutro, pero tampoco lo es el que procede de las Ciencias físicas y matemáticas. Todos los tipos de conocimientos responden a un tipo de interés. Así, al interés técnico de dominio de la naturaleza responden las Ciencias naturales, como al interés práctico de la justicia responden las Ciencias sociales.¹⁴²⁹ Ni la ciencia ni la tecnología son neutras, lo que no quiere decir que sean malas; pero sí que son lo que son, es decir, modelos de producción. Y por eso deberían estar bajo el control de aquellos que pueden verse afectados por ella. Que es justamente lo que no ocurre: no hay ningún control sobre la tecnología. Dicho con otras palabras, la ideología está dentro de la ciencia, lo cual explica que existan teorías sobre un mismo objeto muy dispares. Por ejemplo, en relación al hombre podemos encontrar afirmaciones que van desde la defensa de su

¹⁴²⁸ Cf. J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 2009. Sobre todo, su ensayo final, «Conocimiento e interés».

¹⁴²⁹ Cf. *Ibid.*

carácter egoísta por naturaleza, hasta aquellas otras que se sitúan en su extremo opuesto, que *somos animales ultrasociales*.¹⁴³⁰

Por último, el tercer punto consiste en la crítica a la «razón instrumental». El optimismo moderno no ha sido tal, la historia no es, como pensaba Kant, como buen ilustrado, un continuo progreso de mejora, no. Hay altibajos y retrocesos. La razón que ha triunfado en el siglo XX y el XXI no es la razón que los ilustrados querían, la razón práctica, del entendimiento y del acuerdo, sino una razón instrumental.

En este sentido, quizá sea también Horkheimer, como decíamos al principio, el que más y mejor ha estudiado el proceso de empobrecimiento de la razón moderna ilustrada, como da fe su *Crítica a la razón instrumental*¹⁴³¹, así como su obra conjunta con Adorno, la *Dialéctica de la Ilustración*. Y es que la Ilustración es, en este sentido, la quiebra de la Razón.¹⁴³² Por eso, de lo que a continuación se trata es de analizar en qué consiste dicha quiebra de la racionalidad. En el fondo, pensamos que este análisis iluminará lo que el propio Xirau diagnostica como la escisión entre el logos y el amor, entre la razón teórica y la razón práctica, con el fin de soldar aquella escisión proveniente ya desde los tiempos de Kant.

1. 2. *En qué consiste la racionalidad humana*

En primer lugar, la razón ha de ser emancipadora, es decir una razón cuyo principio de racionalidad esté puesto al servicio de la liberación humana. Como bien ha señalado Muguerza, «la razón práctica responde en la terminología de Max Weber, a la necesidad de ponderar valorativamente los fines últimos de nuestros actos».¹⁴³³ Sin embargo, la razón ilustrada renuncia a decirle al hombre cuáles son sus fines para convertirse meramente en el instrumento de «hallar medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso». Dicho lo cual, «los objetivos que, una vez

¹⁴³⁰ En este sentido, no hay que desdeñar los nuevos descubrimientos que para la educación ética y moral nos aportan la antropología evolutiva y la neuroética. Cf. A. Cortina, *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011.

¹⁴³¹ M. Horkheimer, *Crítica a la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973.

¹⁴³² Cf. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, o.cit., p. 455.

¹⁴³³ *Ibid.*, p. 456.

alcanzados –añade además Horkheimer– no se convierten ellos mismos en medios son considerados supersticiones». ¹⁴³⁴

Es esta razón, «a cuyo cargo corre la determinación de aquellos fines que no son sino medios para la consecución de otros fines, pero que expresamente deja a un lado la consideración de toda finalidad última», la que Horkheimer denominó «razón instrumental». La plasmación filosófica que ha permitido la indiscutible hegemonía de la razón instrumental –escribe Muguerza– ha sido el positivismo. De ahí que más arriba nos refiriéramos a esta como una de las tendencias filosóficas que peores y desastrosas consecuencias ha acarreado para la vida del hombre:

En tanto que instrumento eficazísimo –la razón instrumental– para el dominio y la explotación del mundo natural, de lo que la ciencia y la técnica modernas constituyen un soberbio ejemplo, su introducción en el mundo de las relaciones sociales la ha convertido en *instrumento no menos eficaz de dominación y de explotación de unos hombres por otros*. ¹⁴³⁵

Esta dominación y explotación es el resultado de haber escindido en la razón el logos del amor, cuya consecuencia, a su vez, es clara: la razón se reduce a lógica y cálculo. ¹⁴³⁶ De manera que si el pensar positivista, hegemónico, «no sirve para determinar si algún objetivo es de por sí deseable», «la aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestros actos y nuestras convicciones, los principios conductores de la ética y de la política, todas nuestras decisiones últimas», pasarán a depender de otros factores ajenos a la razón. Por ello, en su trabajo, *Eclipse of Reason* (1947) –título con el que apareció en su edición alemana–, Horkheimer deja constancia de su negación de la «razón instrumental», como de la filosofía positivista, en base a que, a partir del positivismo, pierde todo el sentido «hablar de la verdad cuando se trata de decisiones prácticas, morales, o estéticas». ¹⁴³⁷

Como respuesta, Horkheimer considera que no se puede excluir del pensamiento filosófico ni una verdad absoluta, que encierra en sí la negación de lo que consideramos injusticia sobre la tierra, abandono del hombre y alienación de lo humano, ni tampoco el anhelo de «la felicidad ilimitada e inimaginable». Pues solo a partir de esta puede hablarse de la felicidad terrenal caduca; aunque, ciertamente, por el carácter

¹⁴³⁴ M. Horkheimer, *Crítica a la razón instrumental*, o.cit., p. 7.

¹⁴³⁵ J. Muguerza, *Desde la complejidad*, o.cit., pp. 456-457. El subrayado es mío.

¹⁴³⁶ M. Horkheimer, *Crítica a la razón instrumental*, o.cit., pp. 17-18.

¹⁴³⁷ *Ibid.*, pp. 19 y 29.

intrínsecamente finito de lo humano, jamás podrá existir felicidad terrena alguna sin aflicción.¹⁴³⁸ Luego, el problema se encuentra en que:

Justicia, igualdad, felicidad, tolerancia, todos los conceptos que en los siglos anteriores debían pertenecer a la razón o ser sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Son en sí mismos meta y objetivo, pero no hay ninguna instancia racional con autoridad para adjudicarles un valor y para relacionarles con la realidad objetiva.¹⁴³⁹

Efectivamente, la razón –instrumental– que reconoce el positivismo no sabe nada de asuntos y cuestiones humanas, como muestran, asimismo, las siguientes palabras de Horkheimer:

La afirmación de que la justicia y la libertad son en sí mejores que la injusticia y la opresión, no es científicamente verificable y carece de utilidad. En sí esto suena tan falto de sentido como la afirmación de que el rojo sea más bonito que el azul, o un huevo sea mejor que la leche.¹⁴⁴⁰

Según esto último puede entenderse la gravedad del asunto al que aludía Nietzsche con «la muerte de Dios», y que en último término significa que, junto con el concepto Dios muere también la idea de una verdad absoluta. Y con ella, la incapacidad humana de argumentar lógicamente y concluyentemente por qué «yo no deba odiar si mediante ello no ocasiono ninguna desventaja en mi vida social»¹⁴⁴¹. Un mundo así, en el que –como apunta Horkheimer– «no existe diferencia alguna entre el odio y el amor»¹⁴⁴², en el que «la guerra es tan buena o tan dañina como la paz; la libertad es tan buena o tan perjudicial como la esclavitud o la opresión»¹⁴⁴³, se convierte, en un infierno. Y es este mundo, justamente, el que cabe esperar, según el filósofo alemán, si se siguen los derroteros de la ideología positivista:

Partiendo del punto de vista del positivismo, no se puede llegar a una política moral. Visto bajo el aspecto meramente científico, el odio no es peor que el amor a pesar de todas las diferencias socio-funcionales.¹⁴⁴⁴

¹⁴³⁸ Cf. AA. VV., *A la búsqueda de sentido*, o.cit., p. 91.

¹⁴³⁹ Ibid., p. 84.

¹⁴⁴⁰ Ibid., p. 85.

¹⁴⁴¹ Ibid., p. 105.

¹⁴⁴² Ibid., p. 92.

¹⁴⁴³ Ibid., p. 105.

¹⁴⁴⁴ Ibid.

Se ve entonces, cómo el análisis de Xirau y el de Horkheimer vienen a coincidir en la necesidad de introducir una instancia teológica, incondicionada, o, si se prefiere, un fundamento metafísico a la moral, si acaso se quiere distinguir entre la bondad y la crueldad, la avaricia y la entrega de sí mismo.¹⁴⁴⁵ Es decir, si acaso se quiere que el sentido de la convivencia común –la democracia– y la vida personal no quede en manos de la estimación de la mayoría, del relativismo subjetivista o de la indiferencia del «todo es igual».

Ahora bien, pese a los puntos de convergencia entre Xirau y Horkheimer, existe un matiz que diferencia la teoría crítica del análisis xirauriano de la conciencia amorosa. Porque Xirau no comparte la idea de Adorno y Horkheimer sobre la raíz de la enfermedad y desvío de la razón –quienes la sitúan ya desde su inicio en Grecia como enferma por su afán mismo de dominar la naturaleza y la visión calculadora del mundo como «presa».¹⁴⁴⁶ Para nuestro autor parece más verdad que el desvío de la razón se encuentra en la evolución de la razón moderna y los intereses de clase que la dirigieron en su desarrollo moderno, puesto que su desarrollo pudo ser otro muy diferente al que fue. Es decir, la herencia griega y medieval de la razón pudo haber tenido otro desarrollo en la Modernidad.¹⁴⁴⁷

Y en este sentido, Xirau se encuentra más cercano al Husserl de la *Crisis* que a los frankurtianos, si atendemos a las siguientes palabras del padre de la fenomenología: «La crisis europea hunde sus raíces en un racionalismo que se ha extraviado» y añade: «Esto no debe ser entendido en el sentido de que la racionalidad como tal sea mala, o de que en el conjunto de la existencia humana solo deba tener un papel subordinado».¹⁴⁴⁸ Para Xirau –como para Husserl– el fracaso del racionalismo de la Ilustración «no radica en la esencia del racionalismo como tal, sino en su cosificación alienada».¹⁴⁴⁹ Y es que, como señala, a su vez, Javier Muguerza, no hay que confundir la razón instrumental con la razón, sin más. Si así lo hacemos queda eliminada la intemporal verdad pascaliana, «el corazón tiene razones que la razón no conoce». Es decir, queda eliminada la capacidad humana de pensar lo verdaderamente esencial, los

¹⁴⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 106.

¹⁴⁴⁶ Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, o.cit., p. 184.

¹⁴⁴⁷ Otra cosa muy diferente, en la que sí estaría de acuerdo Joaquín Xirau con la Escuela de Frankfurt, es que la nueva racionalidad no pueda consistir únicamente en la aurora griega de la razón, porque pese a que el cristianismo no haya producido filosofía en el sentido griego, sí produjo esa forma de sabiduría que es la religión de Israel que enriquece la razón, pero de ninguna manera situaría la degeneración de la razón en la misma aurora griega de la razón.

¹⁴⁴⁸ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, o.cit., p. 347.

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 358.

finés. La razón instrumental –ocupada y preocupada por los medios– es muy distinta de la *razón práctica* –vuelta hacia los fines–, tanto –apunta Muguerza– como lo es la célebre pregunta «¿Qué hacer?», de la también celeberrima «¿Qué debo hacer?». ¹⁴⁵⁰

Por ello, «lo que se impone hoy no es renunciar a la razón», que equivaldría a someterse a la fuerza de la sinrazón o a la razón de la fuerza, y que es exactamente la consecuencia de todo el problema de la razón en la Ilustración. Esto es, la hipertrofia de un cierto tipo de razón que irrationalizó aspectos fundamentales de la vida humana, como ya hemos apuntado. Lo que más bien corresponde hacer, a la altura de nuestro tiempo, es, en primer lugar, negar la legitimidad a la pretensión de que un cierto tipo de razón –aquella que opera instrumentalmente en la ciencia– sea el único modelo admitido de razón. ¹⁴⁵¹ Los parámetros de esta razón son válidos para unos determinados objetos, pero no para otros. Y lo que no es legítimo es que se irrationalice todo ese conjunto de cuestiones esenciales, asuntos y fines que pertenecen a la realidad de la vida humana y que, por lo general, es en ellos donde se juega una verdadera humanidad. Lo irrational es, por consiguiente, considerar a la razón instrumental como la única razón legítima y verdadera.

De ahí que, en segundo lugar, lo que hoy correspondería hacer, a juicio de Xirau, sería posicionarse frente a lo irrational, es decir, frente al estrechamiento moderno del concepto de razón y, en contraste, reconocer la racionalidad expresada en formas de conciencia humana tan dispares como el arte, la filosofía, la ética, la política y la religión. Es también en este sentido en el que dice Ortega que «hay tantas lógicas como regiones objetivas». Y añade: «Según esto, es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio». ¹⁴⁵² Efectivamente, la lógica de la ciencia no es la del arte, la de la ética o la religión; pero eso no significa que en ellas no impere la razón. Es más, para Joaquín Xirau ninguna de ellas podría darse ni entenderse sin el amor. Por consiguiente, de lo que en verdad se trata para Xirau es de volver a recuperar el amor para la razón. Digámoslo con palabras de Horkheimer, «considerar la vida terrena como *algo* más que

¹⁴⁵⁰ Cf. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, o.cit., p. 232.

¹⁴⁵¹ Cf. Mariano Rodríguez González, «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica», en *La Colmena*, 56 (2007): 56-62.

¹⁴⁵² J. Ortega y Gasset, «Prólogo» a: G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, o.cit., p. 30.

simplemente mundana. Este algo es el amor. El amor permanece como determinación de lo indeterminable es, sin duda, el recuerdo de su herencia».¹⁴⁵³

Finalmente, el programa de la Ilustración puede sintetizarse en «la desmitificación del mundo», hecho este que Horkheimer, en colaboración con Adorno, llegó a demostrar en *La dialéctica de la Ilustración* (1948) que no se trataba sino de otro mito legendario. La Ilustración se propuso el objetivo de colocar al hombre como el «señor de la naturaleza», aunque a un precio muy alto; es decir, a base de establecer el «reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones»¹⁴⁵⁴, lo que acaba cosificando el hombre y la naturaleza. Joaquín Xirau, unos años antes, y ante la barbarie que venía asolando, primero a España y luego a Europa, propuso el reconocimiento del *amor* como principio de todas las relaciones. Pero no un amor cualquiera ni considerado en abstracto; el amor por el que Xirau apuesta consiste, parafraseando de nuevo a Horkheimer, en la «transferencia de la añoranza religiosa a la forma de una praxis social consciente».¹⁴⁵⁵

Esto significa para Joaquín Xirau dos cosas, la primera, que «Dios es –sorprendentemente son palabras de Horkheimer– lo más profundo de nuestro ser, lo absoluto dentro de lo condicionado. El denominado Dios trascendente, el amor, de cualquier forma que se le llame, no está afuera, está dentro, con y bajo el “tú” de todas las relaciones finitas, como su última profundidad, su fundamento y su significado».¹⁴⁵⁶ La segunda, que la «conciencia amorosa» se convierte en «conciencia crítica» y, por tanto, al igual que la filosofía de Horkheimer, también la de Xirau, encierra una idea teológica¹⁴⁵⁷. De esta manera, la filosofía de Xirau viene a convertirse en una teodicea, no en el sentido weberiano como esfuerzo teórico para explicar el sufrimiento en este mundo, sino como esfuerzo conjunto entre la praxis y la teoría para tratar de paliar la injusticia y el mal reinante en el mundo. ¿Qué otra cosa significa la «*paideia* republicana» a partir de la cual, comentando el papel de Julián Sanz del Río y del

¹⁴⁵³ AA. VV., *A la búsqueda de sentido*, o.cit., p. 93.

¹⁴⁵⁴ Ibid., p. 89.

¹⁴⁵⁵ Ibid., p. 88.

¹⁴⁵⁶ Ibid., p. 93.

¹⁴⁵⁷ Cf. Ibid., p. 88. Ciertamente, Horkheimer, a diferencia de Xirau, nunca postuló la existencia de un Dios trascendente, su teología es la expresión de una añoranza, de una nostalgia. Ahora bien, si esto último es cierto, no lo es menos que tampoco nunca mundanizó la búsqueda de lo eterno. Rechazó con igual resolución la trivialidad y la indiferencia con la que se habla en no pocas filosofías de Dios y en las que se habla demasiado de Dios. La religión es para Horkheimer la nostalgia propia del hombre de la justicia completa, que ni existe ni puede existir en este mundo. Por ello Dios debe ser trascendente, sobrepasar al mundo, pues todo lo que no sea teología negativa, para él, es hacer un ídolo. «Dios tan solo puede ser reconocido como el secreto incomprensible». Cf. AA. VV., *A la búsqueda de sentido*, o.cit., p. 94.

Krausismo, afirma Xirau que la «política es pedagogía y pedagogía, metafísica y religión»¹⁴⁵⁸? Sin duda, Joaquín Xirau quiere poner en valor la relación entre la política y la religión, pues sabe, al igual que Horkheimer, que «la política, que no contenga teología, aunque sea de una manera muy poco consciente, no dejará de ser, a final de cuentas, un negocio, por muy hábil que este sea»¹⁴⁵⁹.

1. 3. Epílogo sobre la racionalidad moderna

En consecuencia, tenemos que concluir este largo apartado diciendo que, entre la aceptación hegeliana de que «todo lo real es racional», lo que sería una aberración para la misma razón al comportar la inclusión de la realidad del sufrimiento, de la injusticia y de la barbarie como racionales y portadoras de sentido en sí mismas, y el intento nietzscheano de situarse «más allá del bien y del mal», así como el intento continuo de expulsar la Trascendencia de la vida de los hombres y, al mismo tiempo, afirmar que «no todo está permitido», pasando por alto la indiferencia del positivismo. Se encuentra otro modelo de razón cordial que se deriva de la conciencia amorosa de Joaquín Xirau. Una alternativa a la razón que Horkheimer llamó «instrumental», que sabe de medios pero no de fines, y en consecuencia queda invalidada como modo de conocimiento de las cuestiones éticas, estéticas, políticas, religiosas y metafísicas. Esto es, las referentes al sentido y el valor de la existencia humanas.

La escisión del amor de la razón –o en otras palabras la reducción de todas las dimensiones del hombre a la razón y a la voluntad– se produjo ya en el empirismo inglés y en Kant: la ruptura total entre razón pura –que hace ciencia– y razón práctica –que se ocupa de los asuntos en los que realmente se juega la humanidad del hombre. Empero, no más halagüeño resultó lo que vino después de Kant; Nietzsche, el positivismo y el neopositivismo, así como las múltiples formas de escepticismo contemporáneo, que continuaron negando a la razón su capacidad de penetrar en las preguntas sobre el sentido de la existencia y, por tanto, acabó incapacitándose para servir de guía a la vida humana. Todo ello contribuyó al relativismo nihilista y a la

¹⁴⁵⁸ J. Xirau, *OC.*, II, p. 561. Claramente se observa la influencia de la filosofía política de Platón, el de la *República* y el de las *Leyes*. Principalmente, en la primera se destaca la importancia de la religión en la educación política y moral de los ciudadanos, en la segunda, no solo es relevante la religión en la educación sino en la organización social y política de la sociedad, en general.

¹⁴⁵⁹ AA.VV., *A la búsqueda de sentido*, o.cit., p. 105.

barbarie ante las que se opone la filosofía de Xirau. Por ello, ante el estrechamiento y cerrazón de la razón heredado de la Modernidad se propone lo que ya dijera J. Ratzinger: «ampliar nuestro concepto de razón y de su uso».¹⁴⁶⁰

Luego, aquí se apuesta por una razón abierta también a la religión, pues no es verdad que únicamente se pueda ser ilustrado –y se deba hacer moral y política– expulsando a Dios de la razón. De lo que aquí se trata, entonces, es de superar la limitación que la razón moderna, desviándose de su hoja de ruta, se impuso a sí misma, a saber, «reducirse a lo que se pueda verificar con la experimentación»¹⁴⁶¹. Se encuentra en esto último la gran consecuencia derivada de la reducción de lo humano que se llevó a cabo en la Modernidad y que como María Zambrano ha escrito, consistió en no percatarse que «el conocimiento no es una ocupación de la mente, sino un ejercicio que transforma el alma entera, que afecta a la vida en su totalidad.»¹⁴⁶² Esta crisis, pues, ha puesto de manifiesto que la mente no es el único órgano que forma la razón.

La razón se compone también de otros órganos adecuados para tratar sobre la razonabilidad de la ética y de la religión aunque comporten una praxis determinada de acuerdo a la lógica de su naturaleza. Como salida del bucle en el que se había encerrado a la razón tras la modernidad, se imponía, pues, ofrecer, como razón, «razones de amor». La conciencia amorosa que aquí se trata de reclamar es una razón abierta a la totalidad de lo real y de la experiencia de la vida –también a la trascendencia. Lo que no significa, en absoluto, rechazar sin más la ciencia, ni su aplicación técnica, pero sí pensarla a la luz de una «razón cordial» para ponerla al servicio del hombre, haciendo de la razón la guía del pensamiento y de la vida humana.

Por ello Xirau reivindica la vuelta a las raíces de la filosofía occidental, Atenas y Jerusalén como los dos pulmones que han vitalizado la historia de Occidente a través de la conflictividad interactiva y complementaria entre fe y razón. Aquí se apuesta no por excluir la una de la otra, sino mantener el binomio y la diferenciación porque ambas son necesarias, porque ambas se preguntan qué es el hombre y buscan una vida realizada y con sentido para él. En este aspecto fundamental

¹⁴⁶⁰ J. Ratzinger, «Discurso en la Universidad de Ratisbona» (12 de septiembre de 2006), en *L'Obsevatore romano*, ed. en lengua española (22 septiembre de 2006), pp. 11-13. Asimismo, Benedicto XVI, *Carta Encíclica «La Caridad en la Verdad»*, Edicep, Valencia, 2009, n°31, p. 45.

¹⁴⁶¹ Benedicto XVI, «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», en la Universidad de Ratisbona (12 de septiembre de 2006), en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

¹⁴⁶² M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 57.

de su filosofía, Xirau estaría en consonancia con el último Habermas tal y como ha demostrado Jesús Conill en su reciente y magnífico trabajo sobre la genealogía de la razón.¹⁴⁶³ Habermas parece reivindicar mediante el método de la «genealogía» el valor de la religión en el proceso de formación de la filosofía occidental. Y, concretamente, parece demostrar cómo el propio concepto de racionalidad comunicativa se alimenta de fuentes religiosas.¹⁴⁶⁴

La fenomenología de la conciencia amorosa de Joaquín Xirau, pues, no estaría lejos de la genealogía habermasiana de la razón, al descubrirse una estrecha «simbiosis» entre la filosofía griega y las religiones monoteístas. De esta manera quedaría mostrado cómo a lo largo de siglos se ha producido un proceso de «ósmosis conceptual» entre filosofía y religión. Asimismo, se pone de relieve lo que el pensamiento postmetafísico –tal como lo entiende Habermas– comparte con la religión en la «competencia de la verdad», en la comprensión del mundo y la autocomprensión de nosotros mismos y nuestro mundo vital.

La conclusión de Habermas, según Jesús Conill, viene a ser la necesidad del aprendizaje mutuo entre la fe y la razón.¹⁴⁶⁵ En concreto, Habermas defiende la tesis de que «la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas». Y fundamenta esta tesis en el hecho de que «el universalismo igualitario es directamente una herencia de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor».¹⁴⁶⁶ Lo que pone en entredicho el afán de una razón moderna secular que pretende ser autosuficiente y autónoma en el sentido más arrogante del término. Se justifica así una razón secular que no necesariamente ha de ser secularista. De ahí que Habermas afirme sin complejos que «la filosofía no podrá sustituir, ni eliminar la religión».¹⁴⁶⁷

Este reconocimiento mutuo es necesario para fomentar una auténtica convivencia democrática, lo que comportaría dos condiciones previas: por un lado, la

¹⁴⁶³ J. Conill, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Tecnos, Madrid, 2021.

¹⁴⁶⁴ J. Conill, «Huellas de lo sagrado en la filosofía según la genealogía habermasiana de la razón», en *Razón y fe*, 1449 (2021): pp. 87-98.

¹⁴⁶⁵ A juicio de Habermas, una concepción descarrilada de la secularización impide la creación de un mínimo orden moral compartido y contribuye a generar una cultura de la intolerancia. De ahí que, en palabras del propio Habermas, su propuesta sea: «Entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje, que fuerza tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites» (J. Habermas, «¿Los fundamentos prepolíticos del Estado democrático?», en J. Ratzinger y J. Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006, p. 26).

¹⁴⁶⁶ J. Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001, p. 185.

¹⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 201.

modernización de la conciencia religiosa y el esfuerzo por traducir el propio lenguaje religioso a un lenguaje secular¹⁴⁶⁸, y por otro la comprensión secular de la razón humana, pero desprovista de toda radicalización secularista.¹⁴⁶⁹ Habermas advierte a la parte secular de los ciudadanos de la necesidad de respetar el contexto religioso, no solo porque la razón religiosa puede aportar un significado motivacional y cognitivo, sino porque de lo contrario se estaría negando el reconocimiento a una parte importante de la ciudadanía que haría muy difícil el camino para un razonable entendimiento recíproco y convivencia democrática. De manera que Habermas rechaza todo tipo de secularización que trata de enfrentar a la parte religiosa y civil como si se tratase de dos contrincantes, donde solo uno puede ganar.

2. La tensión dialéctica entre la razón religiosa y la razón política. El papel de la religión en la esfera pública de las sociedades democráticas

A Xirau hay que situarlo en esa línea de pensadores –teólogos y filósofos– de todos los tiempos que han tratado de hermanar religión y filosofía, porque, en el fondo, ambas –teología y filosofía– tratan de proyectar luz y sentido sobre el mundo.¹⁴⁷⁰ Xirau se convierte en un gran exponente del legado filosófico español que considera el papel relevante de la religión para poder alcanzar un cuadro inteligible del mundo, no solo para comprenderlo sino para transformarlo. A lo largo de la historia el tratamiento que ha recibido la religión de la filosofía y al revés puede reducirse a tres tipos de relaciones que han creado tendencia desde el siglo II como el «doloroso compromiso entre Atenas y Jerusalén»¹⁴⁷¹: la religión contra la razón, la reconciliación a favor de la reconciliación entre razón y fe y, finalmente, la tensión entre religión y racionalidad cuyos máximos representantes podemos encontrarlos en Unamuno, Hegel, Scheliermacher, Kierkegaard, Husserl o, incluso, en los más representativos autores de la Escuela de Frankfurt, Adorno, Benjamin, Horkheimer o J. Habermas. Para todos

¹⁴⁶⁸ Cf. J. Habermas, «Creer y saber», en *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 138.

¹⁴⁶⁹ Puede verse una síntesis de las lecturas que hace Habermas de la secularización en J. Habermas, «Creer y saber», en *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?*, o.cit., p. 133.

¹⁴⁷⁰ Cf. M. Fraijó, «Racionalidad de las convicciones religiosas», en AA.VV., *Religión*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, 162.

¹⁴⁷¹ L. Kolakowski, *Si Dios no existe*, o.cit., p. 60.

ellos, «Atenas y Jerusalén» son dos posibilidades del espíritu humano que forman parte del ajuar existencial de los hombres.¹⁴⁷² De ahí que el paradigma de la relación entre religión y filosofía deba ser el de la *complementariedad*, sin que esto signifique inmiscuirse en la autonomía metodológica y epistemológica de la una en la otra.

La de Xirau es una filosofía que responde al paradigma de la complementariedad. A juicio de Manuel Fraijó este paradigma se explicaría por el hecho de que ambas disciplinas, al tratar de realidades como el amor, la amistad, la fidelidad, la belleza, en definitiva, por las realidades que afectan al sentido humano de la existencia, se encuentran afectadas por la «ausencia de garantías», y, por tanto, la filosofía como la religión son disciplinas que exigen de la confianza, el riesgo y la apuesta, como bien supo ver Pascal. Además, ambas aspiran a la universalidad y, sin embargo, la reflexión y el entendimiento humano requieren de la concreción y de la humildad.

Pues bien, de la mano de Rafael Díaz-Salazar vamos a tratar de analizar la relación que se establece entre la «razón religiosa» y la «razón política» en el ámbito de la vida pública.¹⁴⁷³

En su libro, *Entre naturalismo y religión*, Habermas en diálogo con Rawls afronta esta cuestión planteándola del siguiente modo:

¿Qué papel les está permitido desempeñar a las tradiciones religiosas y a las comunidades religiosas en la sociedad civil y en la esfera política pública, y, por consiguiente, en la formación política de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos?¹⁴⁷⁴

Pero para que este debate en la esfera pública pueda resultar exitoso, piensa Habermas que se deben establecer unas bases previas como condición a garantizar dos tipos de libertades: la *libertad religiosa positiva* —«el despliegue de la religión en la esfera pública»— y la *libertad religiosa negativa* —«el derecho de los no creyentes a no ser invadidos y dominados por las religiones y sus instituciones»¹⁴⁷⁵,

¹⁴⁷² M. Fraijó, «Racionalidad de las convicciones religiosas», en AA.VV., *Religión*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, p. 165.

¹⁴⁷³ R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, Taurus, Madrid, 2007. Asimismo, puede verse la reseña formidable que sobre este trabajo nos presenta Carlos Gómez, «Laicismo y presencia pública de la religión», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40, (2009): 305-308. Asimismo, Id., «Ética y religión», en C. Gómez, J. Muguerza (Eds.), *La aventura de la moralidad*, o.cit., pp. 278-328.

¹⁴⁷⁴ J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 126.

¹⁴⁷⁵ R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p. 40.

porque evidentemente la «razón religiosa» -o irreligiosa- no es compartida universalmente por la ciudadanía. En este sentido es partidario de plantear un debate público con el fin de preservar, de un lado, el pluralismo que obedece a toda sociedad democrática, pero de otro, la neutralidad y laicidad del Estado, para asegurar jurídicamente la tolerancia como garantía de la pluralidad.

Es, precisamente, el pluralismo religioso y cultural el que ha puesto sobre la mesa la necesidad de encontrar un común denominador en cuestiones como la idea de bien y de verdad que pueda ser unánimemente aceptado y, por lo tanto, vinculante. De ahí que, la única opción para Habermas sea «discutir con razones sobre cuestiones morales».¹⁴⁷⁶ Porque lo que está en juego es, en definitiva, la pregunta sobre por qué debemos los ciudadanos democráticos ser morales y orientarnos al bien común. Al respecto, escribe Habermas:

Sin el motor de los sentimientos morales de la obligación, de la culpa, del reproche y del perdón, sin el liberador respeto moral, sin el gratificante apoyo solidario y la presión de la prohibición moral, sin la «amabilidad» de un trato civilizado con el conflicto y la contradicción, el universo habitado por seres humanos nos resultaría insoportable. Una vida en el vacío moral, en una forma que ni siquiera conociera el cinismo moral, no merecería vivirse.¹⁴⁷⁷

De manera que, frente a Ratzinger, Habermas piensa –movido por el pluralismo religioso, metafísico y moral que preside nuestras sociedades postseculares y, por tanto, por la heterogeneidad de concepciones del bien, de la verdad y de la forma de comportarse justas y correctamente– que hay que pasar de una concepción de la ética como *obediencia de la verdad*, a un «saber moral», esto es a aducir «razones convincentes para poder resolver consensuadamente los conflictos de acción que surgen en el mundo de la vida».¹⁴⁷⁸ De ahí que sea partidario de transitar del paradigma de la verdad al de la «justificación argumentativa», para tratar de buscar un «equivalente laico» de las concepciones religiosas y metafísicas de la verdad, a fin de fundamentar un

¹⁴⁷⁶ J. Habermas, «Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales», en *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 1999, p. 299.

¹⁴⁷⁷ J. Habermas, «Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la vida recta?, en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 99.

¹⁴⁷⁸ J. Habermas, «Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales», en o.cit., pp. 276, 299 y 302.

«universalismo moral»¹⁴⁷⁹ laico, que haga las veces de «moral objetiva» de forma análoga al que propugnan las religiones y metafísicas. De manera que el fundamento y contenido de las normas morales construidas autónomamente fueran igualmente bueno para todas las personas. En palabras de Habermas, que merecieran un reconocimiento intersubjetivo bajo condiciones ideales de la comunicación.¹⁴⁸⁰

Pues bien, en su tentativa por construir este universalismo moral, establece una distinción entre ética y moral que, a grandes líneas, viene a corresponder con la distinción que establece Adela Cortina entre «moral de mínimos y moral de máximos».¹⁴⁸¹ Algo así como consensuar unos mínimos para universalizar lo que es *lo justo*, dejando la concepción religiosa de lo que es el bien y la verdad, a unos máximos morales que únicamente tendrían operatividad en marcos compartidos, ya que su validez moral no podría universalizarse.

Puede decirse que por aquí va también la conclusión de la teoría de la justicia de Rawls en lo referente al papel de la religión en las sociedades pluralistas. El pluralismo de cosmovisiones metafísicas y religiosas o la ausencia de estas en la vida de millones de personas obligarían a enclaustrar la idea de «sociedad buena y verdadera» a la vida privada y limitar a la vida pública, como un espacio universalmente compartido, la idea de «sociedad justa». De modo que, aun reconociendo Rawls que los valores religiosos, como la solidaridad y el bien común, alimentan la concepción de justicia moderna, la vida pública debe limitarse exclusivamente a una teoría de la justicia fundamentada solo en razones filosóficas inmanentes. La razón religiosa, que pertenece al ámbito del bien y la verdad, para Rawls debe quedar restringida al ámbito de la esfera privada.

Por lo tanto, Habermas se sitúa en un punto equidistante entre «la teoría de la justicia» de Rawls y «la teoría de la verdad» de Ratzinger, lo que en palabras de Carlos Gómez, esta última podría resumirse en que:

Ratzinger pretende defender un derecho y una moral natural que se fundamenta en la metafísica cristiana, rechazando a fin de cuentas el pluralismo y tratando de reintroducir a la Iglesia en el centro de la política y del Estado, pues aunque conceda

¹⁴⁷⁹ R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p. 149.

¹⁴⁸⁰ Cf. J. Habermas, «Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales», en o.cit., pp. 284-285.

¹⁴⁸¹ Cf. A. Cortina, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995; Id., «Religión y ética civil», *Iglesia Viva. Revista de Pensamiento cristiano*, 187 (1997); Id., *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta Madrid, 2001.

que ambas instituciones son autónomas, las referencias éticas últimas del Estado encuentran su fundamento en la religión.¹⁴⁸²

El pensamiento de Habermas frente a Ratzinger es postmetafísico y se basa en lo que él denomina una «abstención fundamentada» sobre una concepción de la verdad y del bien vinculante.¹⁴⁸³ Entiende Habermas que la ética tradicionalmente se deducía de una metafísica o de una cosmovisión integral de la realidad, generalmente de orden religioso. Sin embargo, hoy debido a la idiosincrasia de nuestras sociedades una ontología o metafísica de la verdad no puede fundamentar un orden moral ya que eso significaría ligar a la verdad a un fundamento que no es evidente, pues en las religiones se asocia a una revelación y en los sistemas filosóficos a una metafísica.

No obstante, para Habermas las creencias religiosas pueden aportar un papel significativo en la vida política de las sociedades modernas y por este motivo no deben ser ignoradas bajo ningún prejuicio antirreligioso. Es necesario y legítimo que un Estado democrático no las recluya al ámbito de vida privada; de lo contrario, se estaría cometiendo una gran irresponsabilidad.¹⁴⁸⁴ El sociólogo y filósofo alemán reconoce, por tanto, el papel positivo de la religión en la sociedad civil; por ejemplo, en el desarrollo de los movimientos sociales, las luchas por los derechos humanos y la radicalización de la democracia. Incluso llega a afirmar la inspiración religiosa en la génesis de algunas de las organizaciones socialistas.¹⁴⁸⁵ Reconoce así, el potencial que el discurso religioso posee, aunque piensa, como Rawls, que este debe ser traducido al lenguaje civil¹⁴⁸⁶, al de las razones públicas, ya que el Estado –laico y neutral– debe exigir a sus ciudadanos religiosos respeto a su neutralidad cosmovisional y aconfesional¹⁴⁸⁷.

Por lo que, frente a los planteamientos propios de un laicismo excluyente y privatizador de la religión que sospecha continuamente de la irracionalidad de «la razón religiosa», Habermas se muestra partidario de lo contrario, de no privatizar y apoyar la influencia positiva de la religión:

¹⁴⁸² Puede verse la formidable crítica que realiza del mismo Carlos Gómez, «Laicismo y presencia pública de la religión», en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 40 (2009): 305-308.

¹⁴⁸³ J. Habermas, «Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la vida recta?», en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002.

¹⁴⁸⁴ Cf. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, o.cit., p. 121; Cf. R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p. 40.

¹⁴⁸⁵ Ibid.

¹⁴⁸⁶ J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, o.cit., p. 138.

¹⁴⁸⁷ Ibid., pp. 135-137.

En el discurso religioso se mantiene un potencial de significado que resulta imprescindible y que todavía no ha sido explotado por la filosofía y, es más, todavía no ha sido traducido al lenguaje de las razones públicas, esto es, de las razones presuntamente convincentes para todos. [...] Según mi percepción, tampoco los conceptos fundamentales de la ética filosófica desarrollados hasta el momento encierran ni de lejos todas aquellas intuiciones que habían encontrado ya una expresión matizada en el lenguaje bíblico y que por nuestra parte solo se aprende a través de una socialización casi religiosa. [...] Estoy pensando en el sentimiento de «solidaridad», en la vinculación del miembro de una comunidad con sus compañeros; [...] la ética cristiana del amor satisface un elemento de la dedicación al otro sufriente que se pierde en una moral de la justicia concebida en términos intersubjetivos.¹⁴⁸⁸

Para Habermas, pues, la secularización no debiera conducir a la irrelevancia, privatización y posterior desaparición de la religión de la vida pública. Más bien se deberían asumir los «límites de la Ilustración»¹⁴⁸⁹ y hacer un esfuerzo por captar la racionalidad de las creencias religiosas. Apoyando su argumento a favor de estas viene a decir que en las sociedades pluralistas «lo razonable» sustituye a lo verdadero en los procesos de debate, diálogo y deliberación.¹⁴⁹⁰ De ahí que, tanto él como Rawls, defiendan un debate en la esfera pública en el que los argumentos que se den no tengan que reducirse a argumentos «racionales», es suficiente con que sean «razonables».¹⁴⁹¹

Dicho lo cual, a diferencia de Rawls, Habermas, al tener una concepción más amplia y sinfónica de lo que deba ser la esfera pública, cree que todas las voces «razonables», entre las que se encuentran la religión, tienen cabida en una «razón pública» que debe ser polifónica y articular el máximo de voces posibles.¹⁴⁹² Se opone así a «una comprensión secularista de la democracia y del Estado de Derecho»¹⁴⁹³. Aunque, evidentemente, esto no significa que Habermas apoye algo así como la no independencia entre Iglesia y Estado. A lo que se está refiriendo Habermas es al riesgo que comporta excluir o ignorar los planteamientos de instituciones, asociaciones y ciudadanos religiosos en los debates públicos.¹⁴⁹⁴ Y aduce, además de las

¹⁴⁸⁸ J. Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, o.cit., pp. 201 y 203.

¹⁴⁸⁹ J. Habermas, «¿Los fundamentos prepolíticos del Estado democrático?», en J. Ratzinger y J. Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, o.cit., p. 45.

¹⁴⁹⁰ J. Habermas, «Razonable versus verdadero, o la moral de las concepciones del mundo», en *Habermas y Rawls, Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.

¹⁴⁹¹ Cf. R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p. 41.

¹⁴⁹² Cf. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, o.cit., pp. 138-139.

¹⁴⁹³ *Ibid.*, p. 131.

¹⁴⁹⁴ Cf. *Ibid.*

que ya se han señalado, varias razones de gran trascendencia y que Jesús Conill recientemente se ha encargado de poner de manifiesto:

En primer lugar, la atención a un concepto de razón más comprensivo, que se ha nutrido de las tradiciones religiosas y que no es fácil prescindir de ellas si acaso se quiere sustentar en la sociedad actual una comprensión del mundo y del ser humano que pretenda mantener no solo autoridad cognoscitiva sino también fuerza normativamente vinculante.¹⁴⁹⁵

En segundo lugar, una atención a la subjetividad que abre un nuevo ámbito de la experiencia humana en el que los fenómenos no pueden ser captados desde la actitud objetiva o epistémica del observador, sino solo desde la performativa de una persona que actúa comunicativamente, es decir, en relación a una subjetividad práctica que, a juicio de Conill queda configurada desde la intimidad.¹⁴⁹⁶

En tercer lugar, porque la forma de pensar que se ha desarrollado en Occidente, a través de la helenización y romanización del cristianismo han conformado una constelación cultural que ha desarrollado una apropiación racional de contenidos religiosos y particularmente cristianos que dio lugar a un proceso de ósmosis conceptual.¹⁴⁹⁷

Y en cuarto lugar, porque el pensamiento postmetafísico comparte con la religión la «competencia por la verdad», la meta de la comprensión del mundo y la del ser humano y su mundo vital.¹⁴⁹⁸ De ahí que invite a la razón y a la fe a dialogar¹⁴⁹⁹ dentro del marco de una cultura del encuentro y el diálogo y a estar dispuestas ambas a *aprender* la una de la otra. Este aprendizaje mutuo entre fe y razón, choca de frente con la autosuficiencia de la razón moderna.

Pues bien, el resultado de esta simbiosis entre fe y saber no es otro que el que ha venido a proponer Joaquín Xirau dentro del universo de la filosofía hispánica: la emergencia de una nueva autocomprensión de la razón filosófica en la que se aboga por un nuevo paradigma que viene a coincidir con el que ha expuesto Habermas con su genealogía de la razón. Nuestro autor enfatiza precisamente que la pretendida autarquía

¹⁴⁹⁵ Cf. J. Conill, «Huellas de lo sagrado en la filosofía según la genealogía habermasiana de la razón», en o.cit., pp. 93-94.

¹⁴⁹⁶ Cf. Ibid., 93.

¹⁴⁹⁷ Cf. Ibid., 92.

¹⁴⁹⁸ Cf. J. Habermas, «¿Los fundamentos prepolíticos del Estado democrático?», en o.cit., pp. 46-47.

¹⁴⁹⁹ Un buen ejemplo de esta cultura del encuentro y del diálogo lo tenemos en el debate entablado entre Ratzinger y Habermas, acerca del cual puede verse el capítulo III del magnífico trabajo de R. Díaz-Salazar, *Democrática laica y religión pública*, anteriormente citado. En él se realiza una exposición rigurosa de las posiciones de ambos para concluir con los consensos y disensos a los que llegan.

de la razón moderna no se sostiene, porque si ciertamente acentúa la autonomía en el ámbito de la razón práctica, en cambio no explica las precondiciones pragmáticas ni los contrafácticos que otorgan fuerza vinculante, como ocurre por ejemplo con la dignidad y la libertad.

Es precisamente, esta búsqueda metafísica para volver a abrir de par en par la puerta a la realidad contrafactual, la que testimonia la unidad de pensamiento que en este sentido preside la filosofía española contemporánea: La persecución de una razón que haga justicia a la dignidad del ser humano. El trasfondo de la filosofía española finisecular bien podría definirse como el intento por ensayar una razón cordial como guía del pensamiento al servicio de la vida del hombre. Por este motivo, la razón ya no podrá ser entendida a la manera de la tradición idealista como *razón pura*, sino como bien ha revelado el pensamiento español contemporáneo, deberá concebirse como razón vital e histórica (Ortega y Gasset), razón sentiente (Xabier Zubiri), razón poética (María Zambrano), conciencia amorosa (Joaquín Xirau) o razón cordial (Adela Cortina).

3. La recuperación del amor como vínculo axiológico

Más arriba apuntábamos que de la escisión entre religión, metafísica y ética se deriva un problema fundamental que es la pérdida del «vínculo axiológico», es decir, del sistema de motivación moral que «obliga» internamente a cumplir y realizar las normas morales. Tanto Habermas como Xirau sospechan de que exista un sustituto racional como fuerza vinculante efectivamente motivadora como, por el contrario, sí ofrecen las creencias religiosas y metafísicas.¹⁵⁰⁰ En concreto, Xirau localiza esta fuerza motivadora en la comprensión cristiana de la conciencia como conciencia amorosa y que Xirau ha mostrado que puede fundamentarse filosófica y autónomamente, sin necesidad de acudir a ninguna teología¹⁵⁰¹. Ha sido suficiente aplicar el método fenomenológico a la conciencia amorosa para mostrar que a partir de ella se puede sustentar una ética del amor. Precisamente, bajo el arco de la conciencia amorosa se

¹⁵⁰⁰ Ni la misma ética del discurso que propone Habermas tiene la fuerza vinculante que la verdad religiosa o metafísica.

¹⁵⁰¹ Es esta precisamente la objeción que achaca Habermas a Ratzinger: el hacer depender la verdad a un fundamento religioso que no es evidente, pues en las religiones se asocia dicha verdad a una revelación y en los sistemas clásicos a una metafísica. Como es sabido Habermas no opta por ninguna de las dos vías anteriores, para él la única opción ahora en un tiempo postmetafísico y postsecularista es «discutir con razones sobre cuestiones morales» (J. Habermas, «Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales», en o.cit., p. 299).

vuelven a aunar la idea del bien, de la verdad y de la moral, resultando un *universalismo moral del amor*. Ensayemos en qué consiste.

La conciencia es conciencia personal porque está constitutivamente configurada por el amor¹⁵⁰², lo que traducido a la filosofía viene a significar el paso de un pensar objetivo a un pensar personal y de una moral objetiva a una moral personal, pero no individualista. En la línea del «universalismo moral» laico de Habermas, Xirau quiere sustituir a la «moral objetiva» que propugnan algunas religiones y metafísicas por una moral del amor universal. La condición que se le pide a Xirau es que supere el límite que marca el propio Habermas, a saber, que «las pretensiones de validez morales no carezcan de la referencia al mundo objetivo y que no estén privadas las pretensiones de verdad de un punto de referencia que trascienda la justificación.»¹⁵⁰³

Pues bien, en continuidad con San Agustín, Joaquín Xirau sitúa junto «a la lógica intelectual que intenta determinar el orden del ser, una lógica cordial que orienta y estructura el orden del amor»¹⁵⁰⁴, postulando de esta forma una conciencia amorosa como única vía que capacita al hombre para apreciar una experiencia de la realidad como valiosa y, por tanto, en su «plenitud vital».

La percepción del *valor* de las cosas y de las personas, en cuanto tienen un valor, solo es posible que se *dé* en un ámbito de amor, esto es, en el hombre, la conciencia amorosa. Este «contenido» del amor es el valor *exento de toda especificación*, su ámbito abierto e indeterminado que incluye, virtual y dialécticamente, todos los contenidos concretos posibles. Del mismo modo que en el acto o percepción intelectual se halla comprendido implícitamente el ser, la percepción amorosa lleva implícito el valor. He aquí donde caben todos los contenidos –laicos, religiosos, ateos, agnósticos... – vengan de donde vengan, de cosmovisiones religiosas o metafísicas de cualquier índole. De este modo, lo esencial en este modo de entender la conciencia amorosa, no se encuentra en que el valor o lo valorado no sea originariamente algo objetivo frente a la persona humana, sino, precisamente en la existencia humana misma, en lo que la define desde su raíz. Esto es un punto fundamental en la metafísica del amor de Joaquín Xirau.

¹⁵⁰² Solo el espíritu humano posee capacidad de amar, puede convertir las cosas en presencias: «la presencia, la experiencia personal, es lo específico y peculiar de la conciencia y de la vida espiritual» (J. Xirau, *O.C.*, I, p. 232). Según la calidad y el grado de plenitud de «vida interior» así cambia la actitud del sujeto ante las personas y las cosas. Nada tiene de sorprendente que el cristianismo que descubrió este reino haya sido el instaurador de una moral arraigada en el amor» (J. Xirau, *Amor y mundo*, 200).

¹⁵⁰³ Tomamos prestada la cita de R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p. 151.

¹⁵⁰⁴ J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 193-194.

Lo es porque tiene una implicación práctica ética y política que trasciende cualquier posicionamiento religioso o metafísico de la índole que sea, porque lo importante es la afirmación del otro, que no solo encuentra un camino, el camino es que el otro tiene que ser para que yo pueda ser; esta es la cuestión que, a juicio de Xirau, hace surgir la conducta moral. La afirmación del otro es la afirmación de todo el otro en el mundo real en el que existe. Esta fundamentación da lugar a una moral no cerrada a ninguna concepción del bien y de la verdad, sino que está abierta, precisamente por no ser una afirmación de valores concretos. El único criterio irrenunciable que se impone al hombre es que no se resigne a la tarea de buscar –en comunidad– los modos concretos mundanos de afirmación real y efectiva de la libertad de todos, donde se afirme la persona humana.

Lo que hace posible esta afirmación absoluta y en verdad del otro es, no solo la *facticidad* del otro, sino que en el *encuentro* con el otro –en la alteridad amorosa– acontece un momento de trascendencia vertical desde el que se da razón de mi afirmación absoluta del otro. De aquí procede la obligación, la fuerza vinculante de carácter sagrado que se atribuye a la conciencia amorosa. Es el momento de lo incondicionado en las pretensiones de validez y que viene a coincidir con el mandamiento del amor. Puesto que la realidad fáctica nunca puede ser principio de un deber-ser. El otro no es más que un yo mismo, ¿por qué tendría que limitarme ante él e incluso subordinando mis intereses o ideologías? ¿Por qué no puedo servirme de él y utilizarlo como simple cosa u objeto?

Aquello que hace posible y justifica mi afirmación absoluta del otro no puede ser algo perteneciente al orden fáctico –ya apuntamos a ello al referirnos a la tesis del filósofo polaco Leslek Kolakowski– que en cuanto tal no es infalible de convencerme en mi espontaneidad libre de que debo respetar y amar al otro. Tampoco puede ser fruto de un élan vital cósmico divino que nos envolviese a todos y nos impulsase a tal afirmación recíproca interhumana. Asimismo, tampoco puede asentarse la afirmación absoluta del otro en un valor o legalidad general abstractos, como hace Kant al asumir la conciencia del deber, sin explicar el origen ni su procedencia. El valor y la legalidad éticas tienen que ver con los tres *noumenos* de la razón pura que no son rechazados por Kant como un sinsentido o como ideas privadas de racionalidad que haya que desechar, por el contrario, son transferidos al reino de los contrafácticos y, por tanto, pasan a ser una cuestión de fe, de creencia y sabemos ya por Ortega que sin creencias no se puede vivir una existencia humana.

En el ámbito de las relaciones interpersonales no me sale al encuentro y me convence una legalidad o valor abstractos –ni siquiera el valor del hombre en cuanto tal– sino la mismidad concreta e individual del otro. Mi comportamiento ético interpersonal se actualiza en la concreta comunidad de los hombres. Ahora bien, esta concreta comunidad de los hombres no puede ser principio de absoluto respeto y amor en cuanto complejo funcional de libertades y facticidades. Por lo tanto, tiene que admitirse que en la afirmación humana interpersonal acontece precisamente como fundamento sustentador de la afirmación recíproca humana una afirmación absoluta del hombre proveniente de lo más *intimior intimo meo*. Esta afirmación del hombre en cuanto absoluta solo puede tener como principio el Absoluto mismo. En la vida humana interpersonal irrumpe el absoluto, pero no como la manifestación y patentización de sí mismo, sino sencillamente como la afirmación absoluta del hombre. No otra cosa es el amor y desde esta perspectiva el hombre supera infinitamente al hombre, como diría Pascal.

Por eso el absoluto solo se me hace presente en y por la presencia afirmativa del tú humano. No hay una visión o intuición del Absoluto en sí mismo, sino solo una presencia en la actualización de las relaciones interpersonales. Así en las relaciones interpersonales acontece una llamada trascendente y fundamentadora de toda actualización ética interpersonal. Es esta llamada la que explicaría en la filosofía de Joaquín Xirau el origen de dicha obligación moral.

4. El amor como la fuente prepolítica de la solidaridad ciudadana

Joaquín Xirau se daba cuenta que la creación de una ciudadanía activa es un asunto nuclear para la Democracia, de ahí que en su famosa expresión «*Política vol dir pedagogia, i pedagogia, metafísica i religió*» apela a la necesidad de formar a las personas como sujetos éticos para constituir una ciudadanía políticamente responsable en el contexto de nuestras sociedades pluralistas y democráticas. Esta manera de pensar la democracia está muy cerca de lo que piensa Díaz-Salazar: «Esta cuestión tiene dimensiones morales e implicaciones políticas. Necesitamos formar sujetos éticos que practiquen virtudes públicas y debemos detener la desafección que muchas personas

sienten por la actividad política». ¹⁵⁰⁵ Y en otro lugar, escribe: «debemos buscar en cada sociedad los ámbitos en los que existen fábricas de producción de ciudadanía». Pues bien, es en este sentido en el que la religión todavía puede desempeñar un papel fundamental, la religión favorece lo que Baubérot denomina «la producción social del altruismo». También Habermas ¹⁵⁰⁶ y en nuestro suelo, Victoria Camps y Adela Cortina, han destacado la contribución de la religión cristiana a la formación de virtudes públicas. De ahí el problema de una «secularización descarrilada».

La *paideia* republicana a la que se refiere Xirau hay que entenderla en el sentido en el que Habermas habla de la importancia de las fuentes prepolíticas de las que nace la solidaridad. ¹⁵⁰⁷ Para la construcción de ciudadanía es muy relevante la aportación del cristianismo originario y de liberación, «ya que esta religión interviene en el nivel prepolítico, en la esfera de la creación de mentalidades, sentimientos, motivaciones y comportamientos». ¹⁵⁰⁸ Para Joaquín Xirau una sana laicidad, la religión y la metafísica del amor pueden contribuir a la generación de virtudes republicanas, puesto que los partidos políticos y el Estado, por sí mismos, no son capaces de generar dispositivos internos para la acción. Los valores del cristianismo originario han sido importantes en la constitución del orden moral de la democracia y han configurado su cultura de fondo. Así lo piensa uno de los principales intelectuales laicos de Francia, Luc Ferry:

El cristianismo aporta en el plano moral tres nuevas ideas en las que se esconde la modernidad [...] el cristianismo aportará la idea de que la humanidad es esencialmente una y que todos los hombres son iguales en dignidad [...] las tres características de la ética cristiana que resultan decisivas son: Primero, la libertad de elección, el «libre albedrío» se convierte en el fundamento de la moral y la noción de igual dignidad de todos los seres humanos entra en escena por primera vez. El segundo gran cambio consiste en proponer que, en el plano moral, el espíritu es más importante que la letra, el «fuero interno» más decisivo que la observancia literal de la ley de la comunidad [...] Tercera innovación fundamental: se trata simplemente de la idea moderna de humanidad que hace su entrada en escena [...] de la mano de los cristianos, la idea de humanidad toma nueva importancia. Fundamentada en la igual dignidad de

¹⁵⁰⁵ R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p.161.

¹⁵⁰⁶ J. Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001; Id., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006; J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y religión*, Encuentro, Madrid, 2006.

¹⁵⁰⁷ Cf. J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización*, o.cit., pp. 26, 32 y 43.

¹⁵⁰⁸ R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p. 162.

todos los seres humanos, adquirirá una dimensión ética de la que antes carecía [...] en lo sucesivo ya no se procederá a dividir a la humanidad según algún tipo de jerarquía natural y aristocrática de los seres, en mejores y menos buenos, en superdotados y subdotados, en amos y esclavos. Según los cristianos, hay que recalcar que todos somos «hermanos» con el mismo rango [...] La idea de la igual dignidad de los seres humanos convertirá a la humanidad en un concepto ético de primer nivel. Con ella, la noción griega de *bárbaro* –sinónimo de «extranjero»- tiende a desaparecer para dejar paso a la convicción de que la humanidad o es *una* o no es. Se podría decir que la cristiana es la primera moral universalista.¹⁵⁰⁹

Victoria Camps, intelectual agnóstica, ha mostrado la conexión entre los valores cristianos y las virtudes laicas y republicanas:

El pensamiento, los valores y los principios morales que se encuentran presentes y afirmados en todas las Constituciones de los Estados occidentales, no solo europeos, tienen un trasfondo claramente religioso; [...] los valores morales que hoy sostenemos también proceden de la religión cristiana. Al cristianismo le debemos el primer reconocimiento de la conciencia individual como sujeto moral, como le debemos el reconocimiento de la igualdad de todos los hombres. Y, sobre todo, el cristianismo es la religión del amor y la fraternidad universales. En suma, la libertad, la igualdad y la fraternidad son valores de origen cristiano, aunque el contenido de todos ellos vaya bastante más allá de la acepción que el cristianismo les dio.¹⁵¹⁰

Por su parte Díaz-Salazar piensa que un cristianismo laico favorece la construcción de una democracia sinfónica y plural, apoyado precisamente en el universalismo de Jesús frente al nacionalismo judío, característica esta que supo atisbar muy bien Xirau. No por casualidad quiso integrar en su filosofía este universalismo del amor. Por eso el cristianismo fue capaz de helenizarse, cuyo resultado posterior no fue otro que la *philosophia christi*. Como bien señala Salazar, siguiendo el ejemplo de Jesús de Nazaret con la religión de su tiempo, es el propio Evangelio el primero en realizar una función laicista de secularización de los componentes teocráticos y fundamentalistas presentes en la propia religión cristiana y otras religiones. A juicio de Salazar el cristianismo laico realiza cuatro funciones en este sentido:

¹⁵⁰⁹ L. Ferry, *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*, Taurus, Madrid, 2007, pp. 95-102; asimismo, R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p.164.

¹⁵¹⁰ V. Camps, *La voluntad de vivir. Las preguntas de la bioética*, Ariel, Barcelona, 2005, pp. 207-208; asimismo, R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., pp. 164-165.

- 1) Desconfesionaliza la política, la seculariza y la libera de la dominación eclesiástica y de las cosmovisiones metafísicas agnósticas o ateas;
- 2) Despolitiza el cristianismo, en el sentido de que impide el teocratismo, la formación de partidos confesionales y el uso político de Dios;
- 3) Detecta, critica y rechaza los fundamentalismos laicistas o laicismos excluyentes de la dimensión pública de la religión y sus intentos de sustituir la hegemonía cristiana por otra hegemonía ideológica;
- 4) Impulsa el reconocimiento de los valores y los límites de toda tradición ideológica, moral y religiosa y, por ello, difunde una cultura del diálogo, la tolerancia y el universalismo.¹⁵¹¹

Este cristianismo laico convierte –en expresión de Gauchet– la «religión en salida de la religión» que es una variante de lo que Bonhoeffer ya dejó expresado como el «cristianismo sin religión» y después ha retomado Caputto afirmando «la religión sin religión», como una religión del amor.

5. A modo de conclusión: La democracia necesita de la religión del amor

Los amantes son gente que se excede en su deber, que buscan formas de hacer más de lo que se les exige y, precisamente por este motivo, la sociedad pierde algo muy importante cuando se pierde esta actitud religiosa basada en el amor. La democracia tiene que ver con la «esperanza» de que el mundo, en palabras de Horkheimer, pueda ser «radicalmente otro»; pero también la esperanza, que se alimenta de la fe y el amor, pueden contribuir a que la propia democracia pueda ser mucho mejor de la que hoy conocemos. Esta dimensión religiosa del amor, además -en el cristianismo-, va acompañada de un mensaje revolucionario de amor e igualdad entre todos los hombres y, por tanto, de un anhelo de justicia social. En este sentido se relaciona la política y la espiritualidad tal y como piensa Díaz-Salazar: «La espiritualidad en política tiene mucho que ver con los fundamentos morales prepolíticos

¹⁵¹¹ Ibid., p. 166. El Concilio Vaticano II tiene muy claro la autonomía de lo temporal. Cf. La Constitución Dogmática *Gaudium et Spes*.

y con el sistema de motivaciones o motor interno de la acción. Y en esta conexión entre lo íntimo y lo público opera el cristianismo republicano». ¹⁵¹²

La sociedad secular sigue siendo muy cristiana, las ideas de progreso, de justicia, las utopías sociales, la caridad o la fraternidad no desaparecen del pensamiento que se seculariza. Ahora bien, como apunta Amelia Valcárcel ¹⁵¹³, la justicia, por ejemplo, no será ya la igualdad de todos ante Dios sino la igualdad en este mundo; la caridad cristiana acabará convirtiéndose en solidaridad; o en lugar de decir que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, hablaremos de la dignidad del ser humano. No desaparecen los valores cristianos, simplemente se ven de otra forma y cambia su nomenclatura. Y la pregunta que corresponde hacerse es si no será esta la traducción de las convicciones religiosas a un lenguaje secular, a la que se refiere Habermas.

Para Joaquín Xirau si se prescinde de los valores religiosos, de lo divino, tal y como pretende la Ilustración, el mundo secularizado, resulta intrascendente, vacío de toda trascendencia. Ya hemos visto cómo el amor es la realidad que mejor manifiesta el acto de presencia de la dimensión trascendente en la inmanencia. Hoy las genealogías de la razón –como recientemente ha mostrado J. Conill– vienen a recordarnos los orígenes religiosos y metafísicos de la razón, dicho con otras palabras, la metodología filosófica de la genealogía pone sobre la mesa que «la razón religiosa» informa el pensamiento occidental. De ahí que no sea tan fácil ni tan conveniente dar carpetazo a las religiones, al contrario, quizá el mundo secularizado –tal y como apunta Victoria Camps ¹⁵¹⁴– necesite despojarse de sus prejuicios antirreligiosos y regresar a una mirada menos agresiva o polemizante sobre la religión. Eso sí siempre que se trate de un catolicismo laico, democrático y republicano y no de su versión trasnochada que no hace justicia al cristianismo originario por ser antagónico, monárquico, clerical y fundamentalista. ¹⁵¹⁵

La religión tras el proceso de secularización operado en Occidente, hemos comprobado que no debía ser expulsada de la vida pública, más bien de lo que se trataba era de que la Ilustración aceptara su propio límite y tanto la «razón religiosa» como la «razón política» entablaran un diálogo en la plaza pública de aprendizaje y enriquecimiento mutuo. De manera que se dejara espacio a toda dimensión trascendente

¹⁵¹² R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p. 175.

¹⁵¹³ Cf. V. Camps y A. Valcárcel, *Hablemos de Dios*, Taurus, Madrid, 2007.

¹⁵¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 52-53.

¹⁵¹⁵ R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p. 180.

como algo esencial y constitutivo de la existencia humana. Más aún cuando la trascendencia que afirma Xirau es una trascendencia inmanente, únicamente perceptible y audible en y por la presencia afirmativa del tú humano.

Decíamos que el rostro de Dios vuelto al hombre es el rostro humano y que, por eso, el hombre no posee un dios objetivo conceptualizado que le comunique los preceptos del obrar. Además, apuntábamos que la creencia religiosa no podía ser tampoco refugio de nuestra pereza o sostén de nuestra «mala fe». Dios no nos descarga de la responsabilidad de nuestros actos ni paraliza el dinamismo creador humano. Y es precisamente por este dinamismo creador humano por el que la sociedad necesita a la religión –del amor– y también a la filosofía, al arte, al teatro, a la literatura. Y es que, ni el mercado, ni la ciencia ni el Estado producen por sí mismos unos valores que puedan servir de base para las relaciones humanas entre todos.

Gracias a Kant hemos aprendido que es muy razonable que la razón trate de ir siempre más allá de sí misma, del horizonte fenoménico hacia el nouménico, en dirección al conocimiento incondicionado, absoluto y total de la realidad, siempre anhelado y perseguido aunque jamás alcanzado del todo. A fin de cuentas, si la vinculación entre religión y ética viene a confluir en la búsqueda de fundamento y de contenidos para la moral, esto es, al intento de responder qué es el bien y por qué le conviene al ser humano seguirlo, perseguirlo y realizarlo. La vinculación entre espiritualidad y política viene a confluir en la posibilidad de restaurar ese «vínculo axiológico», ese sistema motivacional o fuerza vinculante por el que se nos ofrezcan razones internas para cumplir y realizar las normas morales en la vida pública.

Como piensa Victoria Camps, «si el fundamento es un dios, obviamente la ética que derive de él lo será solo para sus creyentes. Si la ética se funda en la razón (...), quizá sea más fácil concebirla como válida para todos»¹⁵¹⁶. Pero existe otra alternativa que, a juicio de Joaquín Xirau, integraría ambos extremos, hacer descansar el fundamento de la ética en el amor que, en último término, instituye y constituye a la persona humana.

Si el éxito o no de tal empresa depende del mayor o menor grado de universalidad que sea capaz de concitar dicho fundamento, qué duda cabe que el amor reúne esa característica. Por un lado, integra a la razón porque el amor es *co-razón*, y no puede separarse de la razón como así nos ha sido transmitido desde el origen mismo de la filosofía y así ha quedado atestiguado por la concepción helénica desde la filosofía de

¹⁵¹⁶ V. Camps y A. Valcárcel, *Hablemos de Dios*, o.cit., p. 71.

Platón.¹⁵¹⁷ Por otro lado, si para los cristianos «Dios es amor», de entrada puede suponerse la no inconveniencia que para los creyentes resultaría apelar al amor como el fundamento de su ética cristiana. A priori, el alcance universal del amor como fundamento al orden moral es considerable, porque por medio de él se integrarían los dos pilares en los que se sustenta la civilización occidental, Atenas y Jerusalén. De ahí que a lo largo de estas páginas hayamos considerado el amor como el nexo de unión entre la razón y la fe.

Para Joaquín Xirau el cristianismo asimiló la *areté* griega y la personalizó. Así nacieron en el seno del cristianismo valores como la subjetividad, la interioridad, el espíritu, la libertad y el sentido de la igualdad y la fraternidad entre los hombres, también denominado *ágape* o *cáritas*. Estos valores, de indudable raíz cristiana, que venían a enriquecer la *areté* griega, serían después considerados los grandes valores éticos de la Modernidad. No solo, es en ellos donde se funda el republicanismo como tradición de pensamiento político con una larga historia.¹⁵¹⁸ La república sitúa en el corazón de la vida personal y colectiva la *res publica*, los asuntos públicos como algo que compete a cada uno de los individuos. El republicanismo al que se adhiere Xirau –su *paideia* repuplicana– conjuga en pie de igualdad la tríada «libertad, igualdad y fraternidad», tratando de superar los modelos tradicionales de liberalismo, socialdemocracia y comunismo, que unilateralmente reforzaron la libertad o la igualdad, marginando la fraternidad.¹⁵¹⁹

Su modelo de vida defiende el universalismo frente a nacionalismos y la preocupación por el bien común antes que los intereses individuales. De ahí que para Xirau sea tan importante la educación –la *paideia*– en y para la construcción de una comunidad ética como condición *sine qua non* para una sana democracia. Se entiende ahora que en el pensamiento filosófico de Xirau no pueda separarse la política de la ética ni la metafísica de la religión y la educación. La escuela, en línea con la Institución Libre de Enseñanza, debe ser una escuela de virtudes públicas y en este sentido el cristianismo es una «fábrica de altruismo» y de «civismo republicano».

Ahora puede entenderse la razón por la que Xirau ha querido dar respuesta a la crisis de la política y la democracia de su tiempo tratando de restablecer el

¹⁵¹⁷ Cf. G. Reale, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona, 2004.

¹⁵¹⁸ Cf. Ph. Petit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 22-43.

¹⁵¹⁹ Cf. R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p. 169.

profundo vacío de una sociedad privada de un sentido moral y espiritual. Porque, a fin de cuentas, para Xirau la crisis moral de la democracia se debe en gran parte al debilitamiento de la espiritualidad.¹⁵²⁰ No hace falta recordar la importancia que Joaquín Xirau, y en general, todo el krausismo español, otorgan a la formación espiritual humana como, sino la más, una de las más esenciales dimensiones humanas, porque por ella se unifica la totalidad orgánica y holística que es la persona.

En definitiva, la democracia necesita de la religión porque el cristianismo laico es una religión pública que puede actuar públicamente como un sistema motivacional para la construcción y reproducción de la democracia republicana. Como bien sostiene Díaz-Salazar el cristianismo moldea y configura elementos motivacionales sin los cuales la política se convertiría en mera tecnocracia y marketing electoral y, por tanto, en negación de la democracia republicana deliberativa. La política «no es el lugar donde se crean los valores»¹⁵²¹, estos se crean en una esfera prepolítica y metapolítica donde interviene el cristianismo republicano, como ha tratado de mostrar Joaquín Xirau. La *ekumene* o fraternidad universal es una de las virtudes básicas de la *paideia* republicana que propone el filósofo catalán para fundar la alianza de civilizaciones y que encuentra ya perfilada en el Erasmismo español y la *Philosophia Christi*, como una de las instancias constituyentes de parte del código cultural occidental. Ahí queda como testimonio el Derecho de gentes (*Ius Gentium*), como la punta de lanza de los Derechos Humanos.

¹⁵²⁰ Cf. J. Delors, cit. en R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p. 175.

¹⁵²¹ M. Rocard, cit., en R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, o.cit., p. 174.

CAPÍTULO IV. *La conciencia amorosa como razón simbólica*

El hombre es un ser con límites, pero que busca transgredirlos. Pertenece a la constitución más profundamente humana el deseo de ir más allá de cualquier más allá. Y, en este sentido, el hombre dispone del símbolo y del mito para encararse con el horizonte abierto, que le posibilita el paso de un pensar objetivo a un pensar personal. Este paso se cifra en la vuelta al símbolo o lo simbólico, es decir, en la forma de aludir al sentido de aquello que no está dado de una manera fáctica y que, por lo tanto, desborda cualquier estructura cerrada conceptual.

La racionalidad funcional, propia del pensar objetivo, trata de poder acotar y simplificar el significado de los fenómenos para poder controlarlos pragmáticamente. Pero existen otro tipo de fenómenos, no sensibles, que no admiten una definición clara y distinta, esto es, que no se pueden objetivar y a los que solo podemos referir su sentido y, sin embargo, son fundamentales para la vida del ser humano, tales como el amor, la belleza, la justicia, la verdad, el ser o el valor, o aquellos otros referidos al ámbito de la religión y de la trascendencia.¹⁵²²

¹⁵²² Jean-Luc Marion muestra que toda reducción fenomenológica remite a una primera reducción radical: la reducción a la donación que invierte lo que desde Husserl se comprendía como intencionalidad, resignificando tanto al polo subjetivo como al objetivo de la intencionalidad. Marion utiliza los términos adonado y lo dado para referirse, respectivamente, a ambos polos. Esta resignificación de la intencionalidad tiene lugar gracias al estudio de los fenómenos saturados, es decir, aquellos fenómenos que por su riqueza fenomenológica, exceden a cualquier posibilidad que tenga la conciencia de construirlos; de ahí el reconocimiento del sujeto como testigo y adonado. Así esta fenomenología no se reduce a la intencionalidad del sujeto; más bien lo libera de ella y lo refunda en lo dado en cuanto dado. La manifestación de una trascendencia inmanente a la conciencia no radica en la ración de intencionalidad del sujeto sino en la vivencia acontecida por el carácter acontecencial de la fenomenicidad. De esta forma, la racionalidad instrumental y sus pretensiones objetivantes quedan imposibilitadas para la comprensión del sentido de la realidad. Se reivindica, por tanto, un nuevo tipo de sensibilidad, de racionalidad que no quede reducida al logos: la racionalidad del amor, que demanda disposición de apertura para acoger y experimentar la realidad como vivencia. Apertura que es sobre todo capacidad de dejarse convocar, sorprender e interpelar, es decir, disposición a la acogida de una vivencia caracterizada por el asombro que produce el acontecer que no cesa. Pasamos así del olvido del Ser en el ente –reivindicado por Heidegger–, al olvido del amor por el ser en la filosofía, reivindicado en este caso por Marion y Xirau. Dedicaremos un espacio en el capítulo final de nuestro trabajo –Un esbozo de razón cordial– a la «fenomenología de la donación» como el método para pensar, precisamente, la manifestación de lo invisible. Solo en este horizonte de la donación, nos dirá Marion, es posible pensar el fenómeno saturado. Estos fenómenos no pueden depender para darse ni de un sujeto a priori ni tampoco pueden reducirse a un horizonte, que no sea el de la pura donación que satura por exceso toda significación previa del yo. De ahí que, a juicio de Marion, sea necesaria una tercera reducción (a la donación) para tratar de ampliar la concepción de la fenomenicidad, y superar de esta forma el estrecho margen de haber reducido a un horizonte a fenómenos que se donan sin horizonte, así como no terminar objetivando a fenómenos que no pueden, que no resisten objetivarse porque se dan más allá de un objeto y fuera de la lógica del Ser: en la lógica del amor. Cf. J. L. Marion, «Los límites de la fenomenalidad», en Eric Pommier (compilador), *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2017, pp. 29-46; Id., «La cuestión de lo incondicional», en, *ibid.*, pp. 47-66; Id., *Siendo dado*, o.cit., pp. 14, 321, 364.

De ahí que el interés por la vuelta al mito se sitúe precisamente en la capacidad del lenguaje simbólico por *hacer presente lo ausente*, de aludir a lo que no está dado de forma fáctica y que son la mayoría de los fenómenos que hacen del ser humano un ser único. Es esta apuesta por el pensamiento simbólico -por hallar un nombre para algo no contingente- a lo que Ricoeur se refiere cuando escribe:

Yo apuesto que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen al ser del hombre con el ser de todos los demás seres siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico. Esta apuesta se convierte entonces en tarea de comprobarla y de saturarla en cierto modo de inteligibilidad; esta tarea transforma a su vez mi apuesta: al apostar sobre la significación del mundo simbólico, apuesto al mismo tiempo que recuperaré mi apuesta en poder de reflexión, dentro del plano del raciocinio coherente.¹⁵²³

Como ya quedó puesto de relieve, un ejemplo de sus reflexiones en torno al mito lo encontramos en su obra *La simbólica del Mal*, donde atribuye a este una «función simbólica»: el poder para descubrir y manifestar el lazo que une al hombre con lo sagrado.¹⁵²⁴ Por su parte, Leszek Kolakowski piensa que «las expresiones que procuran fijar las intuiciones de la conciencia mítica poseen un carácter simbólico diverso de las expresiones provistas de significado empírico»¹⁵²⁵. Y esto vale tanto para los mitos de carácter específicamente religioso como para el resto de casos, es decir, para aquellos que «refieren diversos componentes de la experiencia a realidades incondicionadas como “verdad”, “ser”, “valor” “humanidad”»¹⁵²⁶. Y podríamos señalar otros muchos provenientes, por ejemplo, del ámbito de la política como son la «democracia» o la «dignidad». Todos estos fenómenos son intentos de superar en el lenguaje, la contingencia de la experiencia y del mundo. En palabras de Kolakowski:

Procuran dar cuenta de algo que prestaría valor no contingente a nuestra percepción y a nuestro contacto práctico con el mundo; intentan reproducir algo que no admite ser reproducido literalmente, pues nuestros instrumentos lingüísticos no pueden emanciparse del uso práctico para el cual fueron engendrados. [...] No admiten

¹⁵²³ P. Ricoeur, *Del texto a la acción. Acerca de la interpretación*, FCE, México, 2002, p. 493.

¹⁵²⁴ Cf. M. Rodríguez González, «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica», en o.cit., p. 61.

¹⁵²⁵ L. Kolakowski, *La presencia del mito*, Amorrortu editores, Madrid, 2006, p. 160.

¹⁵²⁶ Ibid.

convertirse en estructura racionalizadas y no pueden ser sustituidas por tales estructuras.¹⁵²⁷

De ahí que la experiencia mítica solo sea asequible en un acto *total* de integrar el orden mítico. Esa es la capacidad que tiene la conciencia amorosa, la de crear mitos; y a tratar de mostrarlo dedicamos las últimas páginas de nuestra investigación. Si como afirma Kolakowski: «La verdadera participación en el mito es un acto total de aceptación de las realidades míticas»¹⁵²⁸, eso mismo queremos tratar de mostrar respecto al amor, que como símbolo, pretende legitimar la actividad amorosa humana con argumentos que en cierto sentido tienen que ser simbólicos. Porque el amor humano tiene que tener un punto de apoyo no contingente para poder fundamentar, aunque sea con la fe filosófica de la que habla Jaspers o la suerte de «confianza espiritual»¹⁵²⁹ a la que se refiere el propio Kolakowski, la actividad amorosa.

Pretender legitimar al amor con argumentos no míticos es la muerte del amor, que no puede ser explicado por la razón discursiva. Porque el mito como el amor funcionan en un orden de la vida distinto al que funcionan los valores científicos.¹⁵³⁰ Únicamente la vía del mito, la vía del símbolo proporcionan una vía de acceso al puro amor como ese orden incondicionado. De ahí que hayamos querido dedicar el último capítulo de nuestra investigación a tratar de ver la relación que existe entre el mito y el logos del amor o el amor como mito y el logos como razón. Podemos decir que lo que ocurre con el mito, que está al origen de la cosmovisión más o menos latente en la que una determinada cultura cree que confiere un cierto sentido al mundo en el que vive, ocurre con el amor originario, está al origen de la actividad amorosa, confiriéndole sentido al mundo en el que vive. El problema es que, tanto el mito como el amor originario se vuelven invisibles para nosotros, tal y como el agua se vuelve invisible para el pez, pues en ella vive, se mueve y existe.

¹⁵²⁷ Ibid., p. 161.

¹⁵²⁸ Ibid., p. 158.

¹⁵²⁹ Ibid., p. 147.

¹⁵³⁰ Cf. Ibid., p. 148.

1. La interacción entre el mito y el logos

La relación entre el logos y mito constituye, desde la perspectiva del pensamiento de Joaquín Xirau la misma unidad dialéctica que se le supone al ser y al valor, al deber y al amor o al *logos* y *eros/ágape*. En otro sentido, si en el origen de la cultura occidental se encuentra la interacción entre Atenas y Jerusalén¹⁵³¹, otro tanto podemos decir aplicado a la razón en su interacción entre mito y logos. Una tensión que ha atravesado el devenir del pensamiento filosófico hasta nuestra actualidad. La crisis de la racionalidad moderna viene a coincidir, precisamente, con la tesis, ya superada como veremos enseguida, del pensamiento único que se sustenta, a su vez, en la tesis del tránsito del mito al logos.

La Modernidad es fundamentalmente una cultura del *logos* convertido en razón (*ratio*), que ha querido relegar el mito a una etapa ya superada. Esto se debe a que el hombre moderno ve el mundo con los parámetros que la ciencia moderna le ha inculcado. No obstante, aquí se defiende que no existe una gradación de menos a más racionalidad entre mito y *logos*, lo mítico se encuentra implicado en lo lógico y la lógica está siempre implicada en las narraciones míticas. Lo mítico y lo simbólico, también forman parte de la razón y, en contra de cómo se ha presentado en Occidente, no están contrapuestos a la racionalidad, más bien lo mítico y lo simbólico están cargados de ella.

Ciertamente, representan otro modo discursivo de razón, pero no por ello menos eficaz que el científico para estrechar lazos de comunión con la realidad y la naturaleza. De ahí que, siguiendo la intuición filosófica de Joaquín Xirau, aquí se apuesta por una racionalidad que yendo más allá de la razón moderna instrumental pueda dar cuenta de lo que es el hombre como un ser de frontera. El ser humano solo puede entenderse en la tensión que se mueve entre el mito y el logos, entre el amor y la razón.

La crisis de la modernidad, en este sentido, puede interpretarse como el tránsito gradual del mito al logos y, por ello, como el desencanto de la razón a favor de una progresiva racionalización reductiva de la racionalidad. Como escribe Mariano Rodríguez, «la racionalización científico-técnica de la vida, de la democracia política,

¹⁵³¹ Nos apoyamos para justificar este enfoque en la traducción de doble sentido entre Atenas y Jerusalén y Mito y Logos, apoyándonos en Lluís Duch, «Interpretaciones actuales en el estudio del mito», en Yves Bonnefoy (Dir.), *Diccionario de las Mitologías y de las Religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, I, Destino, Barcelona, 1996, p. 210.

de las leyes de la eficacia pragmática y útil», ha ocasionado que «el reino de las cosas prime sobre el reino de las personas»¹⁵³². Esta crisis de la fe en una razón (*ratio*) que ya no puede dar más de sí, ha despertado una nueva sensibilidad que tiene que ver con el interés que vuelve a suscitar lo mítico en las ciencias humanas.¹⁵³³

Se ha tomado conciencia de que la idea de una razón absoluta es una ilusión que ya no se puede sostener. Es más, la sensibilidad actual entraña un radical desencanto respecto a la idea de «desencanto», así como la toma de conciencia de que la idea ilustrada sobre la eliminación del mito o la religión no es sino una ficción. Igualmente, se ha tornado en delirio la creencia ilustrada consistente en creer que la realidad se deja aprisionar en parámetros matemáticos y expresar fielmente en conceptos. Pues bien, tratando de evitar por igual el riesgo de asimilar el mito a la razón o su oposición, vamos a tratar de aclarar en qué sentido el pensamiento mítico y el racional constituyen formas complementarias de entender y habitar el mundo.

De ahí que las páginas que vienen a culminar nuestra investigación hayan de enmarcarse contra esa cosmovisión moderna occidental, por la que se creía que, para alcanzar la «auténtica» racionalidad, la única vía consistía en marginar el pensamiento mítico y simbólico y acelerar la progresiva racionalización de la realidad con el tránsito del mito al logos, que llega a su culmen con la Ilustración. No obstante, es ya lugar común pensar que «la crisis de la modernidad ha traído consigo la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión.»¹⁵³⁴

1.1 La continuidad y la complementariedad entre el mito y el logos

El mito no es, como creía Hegel, una pre-filosofía¹⁵³⁵, según la cual la filosofía sería una superación del mito, y la ciencia, a su vez, de la filosofía. El filósofo polaco de origen judío, Ernst Cassirer, rompe esta tendencia y afirma una continuidad

¹⁵³² Mariano Rodríguez González, «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica», en *La Colmena*, 56 (2017): 56-62. Aquí, p. 57. Disponible en: <https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/6038> Fecha de consulta octubre de 2021.

¹⁵³³ L. Duch, «Sobre la interpretación entre el mito y el logos en la obra de Kurt Hübner», en *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, 1 (2010): 19-32. Aquí, p. 20. Disponible en: <https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/242> Fecha de consulta octubre de 2021.

¹⁵³⁴ Mariano Rodríguez González, «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica», en o.cit., p. 57.

¹⁵³⁵ Lluís Duch, «Sobre la interpretación entre el mito y el logos en la obra de Kurt Hübner», en o.cit., p. 26.

de lo que él llama las «formas simbólicas».¹⁵³⁶ Con ello, se quiere poner en evidencia la inaceptabilidad de una concepción evolutiva y progresiva de acuerdo a una escala de racionalidad creciente del conocimiento. Su gran contribución es haber quebrantado la discontinuidad que se supone en Occidente entre el *logos* y el mito, tal y como propendía a creer el pensamiento de raíz ilustrada.¹⁵³⁷

Contra la tesis del ideal ilustrado que sostiene el tránsito del mito al *logos*, de lo pre-conceptual a lo conceptual, desplazando el mito por el *logos* –entendido este como razón racionacinante– se erige la tesis de Xirau: «*la actividad amorosa llena la realidad de mitos*».¹⁵³⁸ Si para los ilustrados el mito es una pre-forma del pensamiento racional deficiente e infantil, a menudo oscurecida y falsificada por los «afectos», para Xirau, por la presencia del amor, la persona o cosa amada sufre ante la mirada del amante una verdadera transfiguración. Desde la perspectiva de Xirau queda desechado cualquier trayecto unidireccional que postule el paso del mito al *logos*. Ambos deben ser considerados como dos formas distintas de aprehender la realidad y, por tanto, de relacionarse con el mundo.

De acuerdo al filósofo checo, proveniente de las matemáticas y de la física teórica, Kurt Hübner, «el mito no es una forma más o menos vaga o irracional, sino que ofrece un sistema de experiencia que, aunque sea fundamentalmente distinto del que ofrece la ciencia, también tiene como base un grupo de categorías apriorísticas, con cuyo concurso lo que existe empíricamente puede ordenarse y explicarse».¹⁵³⁹ Y, por consiguiente, es un sistema coherente de experiencia¹⁵⁴⁰, debido a lo cual el pensamiento mítico puede ofrecer verdades tan válidas y sólidas como el conocimiento científico.

Esta última afirmación viene sustentada, a juicio de Hübner¹⁵⁴¹, por tres consideraciones previas, a saber: En primer lugar, en la rotunda negación de la absolutez de los hechos científicos. Segundo, en la negación de la opinión común de que las ciencias duras han encontrado la clave que resuelve el enigma humano y, en

¹⁵³⁶ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México, 2016.

¹⁵³⁷ Lluís Duch, «Interpretaciones actuales en el estudio del mito», en Yves Bonnefoy (Dir.), *Diccionario de las Mitologías y de las Religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, I, o.cit., p. 210.

¹⁵³⁸ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 205.

¹⁵³⁹ K. Hübner, cit. en Lluís Duch, «Interpretaciones actuales en el estudio del mito», en o.cit., p. 213.

¹⁵⁴⁰ *Ibid.*

¹⁵⁴¹ Puede verse: K. Hübner, *Crítica de la razón científica*, Editorial Alfa, Barcelona, 1981.

tercer lugar, en el hecho de que las narraciones míticas como las teorías científicas son expresiones culturales e históricas.¹⁵⁴²

Por consiguiente, el pensamiento mítico, el filosófico y el científico, lejos de ser etapas sucesivas de un desarrollo progresivo, poseen cada uno su propia historia. Tanto el mito, como la filosofía y la ciencia, dan razón desde perspectivas diferentes de algunas parcelas y facetas de los entornos culturales, religiosos, sociales y geográficos, en los que, en la diversidad de espacios y tiempos, se encuentran los seres humanos. La diversidad de perspectivas refleja la necesidad insoslayable por parte del hombre de establecer relaciones entre la conciencia y el mundo desde diversos ángulos y de ofrecer información *diferente*, pero complementaria, sobre el mismo objeto.¹⁵⁴³

Por todo ello, podemos concluir que el mito es un factor imprescindible en la constitución de lo humano, cuya privación constituye una grave mutilación de la experiencia humana.

2. El mito como lugar antropológico del «sentido»

El hombre es el animal mítico por excelencia que no puede vivir sin darle un sentido global a la realidad, otra cuestión es que en sí misma lo tenga o no lo tenga. Con todo, el hombre no puede dejar de buscarlo y anhelarlo. En opinión de Pascal, el ser humano es un ser radicalmente ambiguo, equívoco y fronterizo, lo que le obliga a estar necesitado de la hermenéutica, de la metáfora y del símbolo. Por su parte, el mito –como señala Raimon Panikkar¹⁵⁴⁴– nos describe y nos transmite una experiencia en la vida, una experiencia del mundo. Por ello podemos decir que el hombre es creador de mitos, de ahí que apele a la hermenéutica, porque necesita entender lo que en ellos expresa y sin importarle, en este sentido, su contenido conceptual, sino únicamente su narrativa. Es esto lo que ha puesto de manifiesto Hans-George Gadamer, que piensa que el mito posee la legitimidad que instituye sentido a fin de alcanzar una verdad que el hombre debe ir asimilando hermenéuticamente.¹⁵⁴⁵ Por

¹⁵⁴² Cf. Lluís Duch, «Interpretaciones actuales en el estudio del mito», en o.cit., p. 213.

¹⁵⁴³ Cf. Ibid.

¹⁵⁴⁴ Seguimos en este punto el Prólogo a la edición española de Raimon Panikkar, «Sobre el sentido del mito», en Yves Bonnefoy (Dir.), *Diccionario de las Mitologías y de las Religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, V, Destino, Barcelona, 1996.

¹⁵⁴⁵ Cf. M. Rodríguez González, «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica», en o.cit., p. 60.

tanto, al ser el mito una narrativa sobre la realidad, no le importa tanto interpretarla conceptualmente como hermenéuticamente, porque de lo contrario esa realidad se desfiguraría y dejaría de ser significativa para él. Lo mismo ocurriría si redujera esa realidad a lo visible o a lo meramente verificable.

De manera que los mitos responden a una exigencia básica de la vida humana, a saber, al esfuerzo por forjarse un lugar en el mundo y ajustar sus relaciones con los demás seres existentes. Esto es así porque el mundo del hombre no es un mundo unívoco y homogéneo, todo lo contrario. De ahí que dada esa equívocidad y heterogeneidad del mundo real del hombre, este necesite explicarlo y comprenderlo. En otras palabras, necesita vivir humanamente dándole sentido a la realidad que habita.

En este esfuerzo por dar sentido al cosmos, aunque con diferentes lenguajes y racionalidades, podemos convenir que concurren el pensamiento mítico, filosófico y científico.¹⁵⁴⁶ Ahora bien, siendo los tres racionales y siendo sus racionalidades irreductibles a las otras, no son comparables por su grado de racionalidad, sino por su modo de *producir sentido*. Cada uno produce sentido de una manera que sería imposible por otra vía y cada una de estas disciplinas es igualmente necesaria, por cuanto responde a un modo específico de relación entre el ser humano y el mundo. De manera que la racionalidad, por tanto, tiene que ver con la capacidad – mayor o menor– de producir sentido a la realidad del hombre.

Joaquín Xirau ha expresado de diversas formas lo que ocurre cuando se trata de reducir la razón al *logos* excluyendo de ella el amor. Reducción que puede figurarse con las palabras de Mefistófeles en el Fausto de Goethe: «gris es la teoría, pero verde el espléndido árbol de la vida».¹⁵⁴⁷ Pues bien, según Panikkar¹⁵⁴⁸, el *mito* apunta al sentido de lo que las cosas son englobando la totalidad de la experiencia –que es justamente la función de la conciencia amorosa– que nunca se puede conceptualizar, mientras que el *logos* lo hace a lo que las cosas son objetivamente. De ahí que la razón amorosa no describa conceptos sino acontecimientos y situaciones reales y, por tanto, insinúa, apunta, sugiere y sobre todo, simboliza. Trata de captar el sentido que se da a la conciencia amorosa y cuyo significado encaja dentro de la visión del mundo que cada cual lleva en su seno.

¹⁵⁴⁶ Puede verse el formidable trabajo de Leonardo Ordóñez Díaz, «Fronteras del mito, la Filosofía y la Ciencia. De los mitos cosmogónicos a la teoría del Big Bang», en *Ideas y Valores* 65.162 (2016): 103-134.

¹⁵⁴⁷ Tomamos la cita prestada de L. Ordóñez Díaz, «Fronteras del mito, la Filosofía y la Ciencia. De los mitos cosmogónicos a la teoría del Big Bang», en o.cit., p. 131.

¹⁵⁴⁸ Ver el artículo anteriormente citado; R. Panikkar, «Sobre el sentido del mito», en o.cit.

Esta razón-sentido se refiere a la totalidad de la experiencia, ciertamente, los tres –mito, filosofía y ciencia– comparten el «afán de totalidad» y transmiten determinadas experiencias llevadas a cabo sobre el mismo mundo¹⁵⁴⁹. Sin embargo, «desde el punto de vista mítico –escribe Hübner– no hay ninguna diferencia entre un todo y sus partes. [...] Míticamente todo tiene una estructura totalizante».¹⁵⁵⁰ El mito se define, entonces, porque asume la realidad con una óptica sintética, globalizante que apela a la totalidad de los individuos y se dirige a la vez a su inteligencia y su sensibilidad y, por eso, reclama el concurso de su racionalidad y su afectividad.

Los mitos no describen conceptos sino situaciones o acontecimientos reales que incluyen el sujeto tanto como el objeto, lo individual como lo general, lo material como lo espiritual. En resumen, el mito parte de la base que el sujeto y el objeto permanecen indisolublemente unidos, de manera que lo ideal y lo material se hallan estrechamente coimplicados. El mito no es una narración objetiva ni objetivable y por eso no puede tener la pretensión de objetividad que sí tienen la filosofía y la ciencia. Pero tampoco es meramente subjetivo. El mito es real en la intersubjetividad: «el mito es mito solo para aquellos que creen en él. Para los demás es fábula».¹⁵⁵¹

La hermenéutica del mito, pues, no puede ser una interpretación conceptual. El mito simboliza pero la simbolización tiene un estatuto epistemológico de carácter óntico que requiere una participación *experiential* en la realidad que el mito relata. El mito solo es mito cuando se participa de y en él.

Así pues, cuando nos enfrentamos con el problema del sentido, del fundamento, de los *arkhai* o principios últimos, se vuelve inoperante la racionalidad fría y calculadora. En cambio, el lugar antropológico del mito es el del *sentido radical*.¹⁵⁵² El problema del sentido puede encontrar un horizonte de salvación por la vía de lo mítico-simbólico si se acepta, como hace Xirau, que «es inútil tratar de explicar el sentido de la vida por las ecuaciones de la ciencia».¹⁵⁵³ No se pueden dar explicaciones lógicas, científicas, acerca del sentido último de la realidad y de la vida. Por el contrario, sí se puede hablar simbólicamente de la experiencia que la humanidad

¹⁵⁴⁹ Lluís Duch, «Sobre la interpretación entre el mito y el logos en la obra de Kurt Hübner», en o.cit., p. 31.

¹⁵⁵⁰ K. Hübner, *Critique of the Scientific Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, pp. 234-235.

¹⁵⁵¹ R. Panikkar, «Sobre el sentido del mito», o.cit. s/p.

¹⁵⁵² Cf. Mariano Rodríguez González, «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica», en o.cit., p. 60. Disponible en: <https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/6038> Fecha de consulta octubre de 2021

¹⁵⁵³ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 178.

descubre cuando se enfrenta a las cuestiones últimas del límite del mundo y del lenguaje.¹⁵⁵⁴ Y esto ocurrió antes de que sobreviniera el monopolio científico-técnico de la época moderna, como ha puesto de relieve Paul Ricoeur: la humanidad ya reflexionaba sobre el sentido de la realidad, de la vida y de sus múltiples paradojas y dramas existenciales.¹⁵⁵⁵

En definitiva, el discurso sobre el mito es un discurso último y, como tal, el mito no tiene fundamento ulterior. A los últimos fundamentos podemos llamarles «creencias». De ahí que el mito esté al origen de la cosmovisión más o menos latente en la que una determinada cultura cree que confiere un cierto sentido al mundo en el que vive. Y, en este sentido, el mito es aquel tipo de reflexión que refiere la unidad y el sentido fundador del mundo.

3. El sentido mítico del valor y del amor

El pensamiento humano es al mismo tiempo lógico y mítico¹⁵⁵⁶, *logos* y *eros/ágape*. Existe una experiencia mítica –*transfiguradora* la llama Xirau– de las situaciones y cosas que, al ser experimentadas dotadas de cualidades relevantes –esto son para Joaquín Xirau los valores– la realidad reverbera de sentido. El mito sería la transfiguración de la realidad que la mirada amorosa realiza y gracias a la cual es posible captar e interpretar por medio de una conciencia amorosa el *sentido* totalizador de los acontecimientos. Y lo hace por la misma razón por la que el hombre crea mitos. La mirada filosófica debe aunar la escisión entre *logos* y mito que la mirada objetivadora ha escindido inflacionando el valor del *logos* en detrimento del *eros*. Pero ahora se trata de unir el *logos* del amor al mito.

Según Kolakowski, la necesidad cultural del mito surge de la extrañeza o falta de interés del mundo como sucede, por ejemplo, en la experiencia existencial de la muerte o en el encuentro con la naturaleza técnicamente sometida y expoliada. Xirau diría por la extrañeza y la nostalgia del amor absoluto originario, de

¹⁵⁵⁴ Cf. M. Rodríguez González, «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica», en o.cit., 60.

¹⁵⁵⁵ Por ejemplo, podemos encontrar una respuesta positiva a ello en la tesis clásica de Eric Robertson Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia* (Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975). Para este autor, no se puede negar la pregunta y la inquietud por la trascendencia y, por tanto, por las cuestiones últimas de la existencia. Tras Marco Aurelio el hombre adquiere una conciencia nueva de sí mismo, del cosmos que le rodea y de sus relaciones con el más allá.

¹⁵⁵⁶ L. Kolakowski, *La presencia del mito*, Amorrortu editores, Madrid, 2006.

haber eliminado del mundo toda trascendencia y todo anhelo irreprimible de hallar un sentido totalizador. Es esta la tragedia humana que la conciencia amorosa quiere tratar de salvar, al ser capaz de reintegrar, a través del mito, la experiencia de asombro del mundo en un contexto universal de sentido. De ahí la disposición del ser humano hacia el mito, disposición esta que Xirau cree constitutiva de la dimensión amorosa de la conciencia, al ser el amor creador de mitos.

Kolakowski señalará tres lugares en los que se concreta la «necesidad del mito» en la cultura actual: 1) la necesidad de experimentar como significativo el mundo empírico; 2) la fe en la solidez de los valores humanos; y 3) la demanda de continuidad entre mitos y logos.¹⁵⁵⁷ El filósofo polaco cree que la crítica situación de la cultura actual exige unas relaciones nuevas entre filosofía y mito (religión). Particularmente en relación al mito, la tarea de la reflexión filosófica tendría que permitir «despertar la comprensión del significado propio de las preguntas últimas en el ser humano [...] y descubrir a la luz de esas preguntas el absurdo del mundo relativo (*relative Welt*)»¹⁵⁵⁸.

Es esta la línea de pensamiento que ha seguido la filosofía de Joaquín Xirau, su preocupación por la cooperación entre filosofía y religión. Ahora se debería entender por qué decía Xirau que, una filosofía que no se preocupara y ocupara de las preguntas últimas de sentido de la vida humana, en verdad no interesaría al hombre.¹⁵⁵⁹

3. 1. *El sentido mítico del valor*

El mundo de los valores es una realidad mítica y conviene que así sea, como vamos a ver enseguida.¹⁵⁶⁰ «Vivenciamos los componentes de la experiencia, las situaciones y las cosas en la medida en que vivimos a estas como provistas de cualidades valiosas, como si participaran de una realidad que trasciende de manera absoluta la totalidad de la experiencia posible.»¹⁵⁶¹ El valor funciona como el mito, porque en realidad es algo trascendente que nos guía.

¹⁵⁵⁷ Cf. Lluís Duch, «Interpretaciones actuales en el estudio del mito», en o.cit., p. 219.

¹⁵⁵⁸ L. Kolakowski, *La presencia del mito*, o.cit.

¹⁵⁵⁹ Recordemos cómo Javier Muguerza ha insistido en la necesidad de recuperar para la filosofía las preguntas metafísicas.

¹⁵⁶⁰ Seguimos en el desarrollo de este epígrafe a L. Kolakowski, *La presencia del mito*, o. cit., pp. 41-49.

¹⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 41

Los valores son como una regla para la comprensión de sucesos, y una regla semejante es legítima en la medida en que nos posibilita afirmar con sentido que estas o aquellas situaciones son inhumanas y deben eliminarse, o que esas relaciones atentan contra la humanidad y deben desaparecer de nuestro mundo. «Solo bajo esa condición podemos afirmar que sabemos lo que significan expresiones como “liberación del hombre”, “destrucción del hombre”, “alienación del hombre”. Solo bajo esa condición tenemos el derecho de exigir que el hombre se reencuentre, o exigir para él libertad, paz, cumplimiento.»¹⁵⁶²

Si el hombre es lo que es en su determinación zoológica, y no es nada más que eso, entonces habría que darle la razón a Freud que dice que nada nos asegura que el hombre esté llamado a la felicidad.¹⁵⁶³ De hecho, si no está dada la esencia de la humanidad, anterior a su existencia fáctica, entonces, no hay situaciones inhumanas que contradigan la idea del hombre y habría que darle, esta vez, la razón a Sartre. Kolakowski, situándose por encima de los dos llega a afirmar:

Cada vez que alzo la voz de la protesta contra condiciones que escarnecen la dignidad humana, fundamento mi voz, aun inconscientemente, en el conocimiento de lo que verdaderamente es la dignidad humana; de manera explícita o implícita doy a entender, entonces, que sé qué es el hombre realizado y en qué consiste la exigencia de la humanidad. Cuando clamo por la libertad, descubro siempre el secreto del hombre, porque descubro que al hombre *conviene* la libertad. Sin embargo, dentro de la historia encerrada en los límites de los hechos, ya sean hechos petrificados en leyes o hechos explicables causalmente, al hombre no le conviene nada, el hombre no está llamado a nada, no plantea ninguna reivindicación, ni puede ser un hombre verdadero, aproximadamente verdadero o falso. Es lo que es en cada caso.¹⁵⁶⁴

Después de estas líneas impresionantes, la conclusión a la que llega Kolakowski es evidente, si no puede introducirse el sentido mítico del valor «desde el punto de vista empírico, la historia está cerrada de ese modo; por ende, no contiene ningún fundamento legal que me permita reclamar algo para la humanidad, o en su nombre»¹⁵⁶⁵. De ahí que para Kolakowski toda reivindicación, toda valoración de

¹⁵⁶² Ibid., p. 46.

¹⁵⁶³ Ibid.

¹⁵⁶⁴ Ibid., 47.

¹⁵⁶⁵ Ibid.

sucesos o se basan en el mito, es decir, en el *valor*, en un proyecto de humanidad anterior a la historia o son infundados.

Gracias al *valor* la praxis histórica recobra fuerza y sentido si se enraíza en el amor como mito. «Gracias a él –escribe el filósofo polaco– nos arrogamos el derecho de otorgar a los sucesos un sentido».¹⁵⁶⁶ Si el amor, en este sentido, fuera únicamente una proyección secundaria de nuestro propósito práctico, proyección que habría de asegurar y justificar ese propósito, no se podría aceptar si se estuviera seguro de que es semejante proyección. Porque a partir del instante en que lo *sabemos* o creemos saberlo, nos abandona el derecho de pronunciarnos y de otorgar un sentido a los hechos. Es esta la razón por la que, a juicio de Kolakowski y Xirau, la historia fáctica necesita del mito; pero he ahí también la razón por la que *el hombre no solo es creador de valor, sino más bien su eventual descubridor*. Por eso en la Ilustración, la secularización supuso el nihilismo, y desembocó en la barbarie: pues si al hombre no conviene nada, todo está permitido; no hay situaciones inhumanas y eso que llamamos «felicidad» no es sino una ilusión, la vida no merece ser vivida.

3. 2. *El sentido mítico del amor*

Tanto el amor, como el mito, o, si se prefiere, el amor como símbolo, es un integrante irrenunciable y activo de la dotación humana. Amor y mito van de la mano como creadores de sentido y de significación humanas. Tal vez el renovado interés que ha despertado en estas últimas décadas una razón afectiva –la conciencia amorosa, en nuestro caso– y el estudio e interpretación de los mitos, se deba al agotamiento que ha producido la razón ilustrada, en la que ya no se cree.

Dando por supuesta la conjunción entre logos y amor para evitar el peligro de que se pueda caer en el dominio exclusivo del uno sobre el otro, puesto que este sin el correctivo interrogador impuesto por la conciencia crítica, como aquel, desprovisto del amor introducen todo tipo de aberraciones y distorsiones peligrosas.¹⁵⁶⁷ Tenemos que preguntarnos si la dialéctica entre uno y otro es cuestión únicamente de complementariedad. Joaquín Xirau pone de relieve que esta dialéctica va más allá de la

¹⁵⁶⁶ Ibid.

¹⁵⁶⁷ Cf. M. Rodríguez González, «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica», en o.cit., p. 58.

mera complementariedad, en el fondo se trata de una polaridad constitutiva que no resiste la síntesis de lo uno a lo otro.

La función requiere de sentido, como la práctica de la especulación y, por ende, la razón simbólica puede y debe ser funcional y la razón práctica puede y debe ser simbólica.¹⁵⁶⁸ Platón buscaba una clarificación del mito en el logos y este un complemento en aquél. Así parece pensar también R. Panikkar en relación al *mythos* y al *logos*. La función que Platón otorga al mito consiste en elevar, mediante la intuición, el espíritu humano a esferas que no son alcanzadas por la razón. El mito es, pues, un estímulo del logos que lo fecunda y enriquece.¹⁵⁶⁹ Ahora bien, nunca el lenguaje mítico podrá ser sustituido por el lenguaje de la mera racionalidad ni viceversa. Sentido y funcionalidad se requieren porque la vida, en su sentido profundo, tiene exigencias que escapan al mero juego de la racionalidad unidimensional.¹⁵⁷⁰

El hombre es un ser polifónico, precisa de una amplia gama de expresiones para poder decir y comunicar su humanidad. Pero su humanidad como el mundo en el que la desarrolla necesita comprenderlos y es así, buscando esta comprensión, como las pone bajo la luz que le aporta el amor como mito. El mito nos ayuda a comprender, pero para comprender necesitamos amar. Por eso en todo acto de amor encontramos la huella mítica. El contenido del mito no es solo comprensión exige su adhesión personal. La experiencia mítica solo es asequible para la *personalidad total*; es decir, ha de referirse al *acto total* de integrarse en el orden mítico.

Por ello, puede decir Kolakowski, con razón, que el movimiento de nuestra intención referida al contenido del mito es el acto simultáneo de la triple entrega que los cristianos caracterizan en la fe, la esperanza y la caridad. Es el mismo acto de adhesión que exige tratar de comprender a una persona y que lo diferencia del conocimiento de cualquier otra realidad condicionada. De ahí que sea distinta la confianza personal de cualquier otro tipo de confianza no personal; por ejemplo, que el reloj dé la hora cuando el minuterero haya realizado la vuelta completa en sesenta minutos. Si esto último entra dentro del campo de la convicción en general, la confianza personal supone la aceptación de una persona como totalidad, sin fundamentos, sin necesidad de justificación, sin cálculo.

¹⁵⁶⁸ Cf. Ibid.

¹⁵⁶⁹ L. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998, p. 460.

¹⁵⁷⁰ Cf. M. Rodríguez González, «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica», en o.cit., p. 60.

En el sentido empírico solo están dadas las conductas que permiten hacer predicciones, pues no se necesita más para la confianza concreta. Ahora bien, la confianza personal va más allá de lo contenido en los datos empíricos, en cada caso es una experiencia de la persona como totalidad, una atadura que no puede reducirse a la percepción organizada racionalmente: como si se diera en nosotros una virtud particular que comprendiera inmediatamente el *alter ego* en sus cualidades personales no empíricas, en su libertad, en sus ser absoluto. En la confianza, en la fe, aceptamos entonces a la otra persona respecto de su constitución mítica.¹⁵⁷¹

En toda fe, entonces, está contenida la cualidad del mito, pero también a la inversa, en toda referencia al mito está contenido un acto de fe, aun cuando no sea ninguna realidad personal. Esto mismo que ocurre con la fe se puede extrapolar a la esperanza. De manera que en toda esperanza está contenida la cualidad del mito y en toda referencia al mito está contenida un acto de esperanza.¹⁵⁷²

Por consiguiente, el sentido mítico del amor –según Kolakowski– se determina en dos direcciones: en el amor está implícita una intención referida a la realidad constituida míticamente; y a la inversa: toda energía dirigida al mundo mítico lleva un impulso erótico. Podríamos ver aquí las dos dimensiones –cristiana y griega– del amor, de las que nos habla Xirau. Desde el punto de vista del impulso erótico se destacan las siguientes cualidades de *Eros*: el carácter total del deseo; la experiencia de la originariedad; la infalibilidad, la ausencia de pretensiones y exigencias, el intento de suspender el tiempo, la precedencia del todo respecto de las partes.

En cuanto a lo primero, el amor es el deseo de la total superación de la distancia respecto de lo amado, el deseo de una unión total. Contiene por tanto, la experiencia de la separación insoportable y la esperanza de eliminar tal separación. Todo ello, y con independencia de cuál sea el centro que atrae la voluntad del amor – Dios para el místico, la idea de humanidad para quien quiera realizarla en la historia, la otra persona, la verdad, etc. – por encontrarse por encima del emplazamiento empírico, solo puede referirse al ámbito mítico.

Referente a lo segundo, el amor contiene la experiencia de la *originariedad* que se encuentra mezclada en una totalidad inescindible con la experiencia de una separación que puede remediarse. El amor comporta la experiencia

¹⁵⁷¹ L. Kolakowski, *La presencia del mito*, o. cit., p. 64.

¹⁵⁷² Nuestra interés aquí se centra en la caridad, derivamos el desarrollo a las páginas del propio autor. L. Kolakowski, *La presencia del mito*, o. cit., pp. 64-66.

de la insatisfacción, puesto que el amor debe ser renovado de continuo. Así la experiencia de la inicialidad está dada también como vislumbre del cumplimiento absoluto y, por lo tanto, apunta a una situación determinada míticamente.

En relación a lo tercero, se da cierto tipo de certeza no intelectual que supera lo asequible a la legitimación racional. Aquello que sabemos en el amor no lo sabemos gracias a una observación que posee valor descriptivo, sino gracias a aquella intuición que brota solo en el intercambio personal y que sabemos con seguridad. Esta infalibilidad de la empatía en el encuentro amoroso es una cualidad presente en el ámbito del mito.¹⁵⁷³

Respecto a la ausencia de pretensiones y exigencias, hay que decir que la confianza que crea el movimiento amoroso no está ligada al cálculo, a la pretensión, al deber. La correspondencia es un don de la gracia y no es posible ganarse la gracia ni exigirla, se la recibe gratis y se da gratis. Es por esta cualidad por lo que la relación amorosa supera cualquier comunicación concreta, porque como dice Kolakowski: «no es una relación entre individuos empíricos, sino un encuentro, en el esfuerzo del intercambio mutuo, entre realidades incancelables e incondicionadas.»¹⁵⁷⁴

Tocante al intento de suspender el tiempo, el amor es la espera de un cumplimiento que está ausente en el tiempo. Lo que ocurre en el amor escapa a la influencia real del tiempo histórico. Esa total identificación de los amantes con el presente vivido, «no es un acontecimiento que pertenezca al ámbito de la experiencia admitida legítimamente en la descripción del mundo; en esta, en efecto, el tiempo es homogéneo o está organizado como homogéneo»¹⁵⁷⁵. Por ello, puede decir Marion, que el amor exige la eternidad.¹⁵⁷⁶

Por último, el amor exige amar todo lo que es algo en su totalidad: «el enaltecimiento en el amor comprende todo en lo enaltecido». Tampoco este enaltecimiento que todo lo acepta de antemano, atañe a cualidades empíricas, sino a lo que el mito cumple mediante su presencia. El amor se revela, pues, como un movimiento referido al valor mítico. Y, por ende, si el hombre no puede vivir sin amor, consiguientemente, no puede vivir sin el mito.

El hábitat humano no se puede entender sin el verbo «amar». En la conjugación y exégesis del verbo amar encontramos una de las grandes diferencias del

¹⁵⁷³ L. Kolakowski, *La presencia del mito*, o. cit., 67.

¹⁵⁷⁴ *Ibid.*, 68.

¹⁵⁷⁵ *Ibid.*, 69.

¹⁵⁷⁶ J. L. Marion, *El fenómeno erótico*, o.cit., p. 241.

habitar humano respecto al vivir animal. Si el hombre es el animal simbólico y, por tanto, humano, lo es en razón de que ama. Ser capaz de amor es lo que nos diferencia de todos los otros seres y categoriza la verdadera finalidad de la vida humana:

El hombre no se define ni por el logos, ni por el ser dentro de sí, sino por aquello que ama (u odia), lo quiera o no. En este mundo, solamente el hombre ama, ya que a su manera los animales y las computadoras igualmente piensan, e incluso mejor que él, pero no podemos afirmar que amen. El hombre sí –el animal amante.¹⁵⁷⁷

3. 3. *El amor creador de mitos*

Para Xirau, el amor es creador de mitos, llena de símbolos la realidad y abre en ella caminos; nos abre del encierro de las realidades condicionadas. Tal es la «ilusión del amor». En este sentido, es el hombre de alguna manera creador o recreador de la naturaleza. Mediante la ilusión amorosa surge de la realidad del mundo una realidad más alta. «Los colores que sirvieron para pintar la Gioconda –nos dice Xirau– hubieran servido también para pintar un banco».¹⁵⁷⁸ Lo «natural» pasa a ser simplemente un departamento de lo sobrenatural. Aparece el prodigio. Todo se hace milagro.¹⁵⁷⁹ De lo contrario, la realidad se reseca, las cosas pierden su gracia y nada dice ni nos dice nada. Todo deviene insignificante, silencioso y gris. Destruído el sentido inflamado de las palabras y de las cosas que designan, resulta imposible entender e interpretar nada. Solo una vida ilusionada –recordémoslo de nuevo– es realmente una vida.¹⁵⁸⁰ Vivir sin ilusiones equivale a perder el sentido de los valores y de las cosas y reducir la realidad del mundo a la miseria esquelética de los tópicos.¹⁵⁸¹

Esto es lo que ha ocurrido a lo largo de la modernidad con la destrucción de la espiritualidad. Si el amor es la manifestación de nuestro talante, de la actitud radical con que enfrentamos la realidad, la revelación de nuestro modo de situarnos en la vida, amor y espiritualidad vienen a coincidir. La secularización

¹⁵⁷⁷ Ibid., p. 14. Esto tiene todavía más importancia, si cabe, en la era de la inteligencia artificial. Por su parte, Xirau lo cifra en que además o, precisamente, porque ama libremente, es capaz de mantener una conducta moral (cf. J. Xirau, *O.C.*, I, pp. 231-232).

¹⁵⁷⁸ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 207.

¹⁵⁷⁹ Ibid.

¹⁵⁸⁰ Ibid., 208.

¹⁵⁸¹ Ibid.

entendida como la muerte de la espiritualidad, la caída de los mitos convertidos en tópicos, pasa a ser una barrera y un obstáculo para la acción creadora del amor y, como contrapunto, tornase el siglo de la adoración de los ídolos.¹⁵⁸² Lo propiamente característico de la «ilusión amorosa» es que ante una realidad cualquiera –árbol o mujer- trata de integrar y salvar el mayor número posible de perspectivas y valores actuales y virtudes, puesto que la comprensión de la realidad es *perspectivística*. Esto significa que cada una de estas perspectivas es la condición necesaria de la existencia de las otras; no se trata de imponer una en detrimento de las otras, sino de dejar jugar a la complementariedad, porque cada perspectiva pretende decir lo que las cosas son pero con su propio lenguaje y punto de vista.

El amor, pues, se encuentra en la órbita del mito en tanto que ambos son parte esencial de la interminable lucha contra el sinsentido, no solo advierten la riqueza sensible del mundo y sus valores; sino que, sobre todo, apuntan al sentido fundador del mundo y refieren su unidad. Así lo pone de manifiesto también Ricoeur que se remonta también a Platón para su comprensión crítica del mito y descubre cómo en la base del concepto platónico de mito se encuentra el deseo por la reconstitución de la unidad original y de la totalidad perdidas.¹⁵⁸³

Ahora bien, vistas las cosas desde otro ángulo superior, hay que decir que, al igual que como ocurre con el ser y el valor, entre el amor –como *mythos*- y el *logos* se da una polaridad constitutiva sin la cual estaríamos condenados al fanatismo o a la desesperación. El *mythos* no es la contradicción del *logos*, ni tampoco su opuesto dialéctico. La oposición es bidimensional. Su relación no es complementaria, sino constitutivamente polar. Pero los polos no pueden sintetizarse. Dejarían de ser polos. Por ello, si la síntesis la hiciera el *logos* tendríamos un monismo idealista que determinaría al *mythos*. Si fuera el *mythos* el que hace la síntesis caeríamos en la incoherencia o la irracionalidad. Igualmente se da una polaridad constitutiva en la relación dialéctica que se establece entre *eros* y *agape*.

¹⁵⁸² Ibid.

¹⁵⁸³ Cf. M. Rodríguez González, «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica», en o.cit., p. 61.

4. La polaridad entre *Eros* y *Ágape*

El amor aparece siempre complicado con múltiples circunstancias psicofisiológicas y físicas, entre las cuales se halla evidentemente el elemento sexual. Pero aquéllas circunstancias no son el amor ni forman parte de su constitución esencial. Se nos dan en el amor o con el amor, pero no son ni lo definen.¹⁵⁸⁴ Ciertamente el amor es una realidad plural, no es lícito hablar del amor en singular; es un problema análogo al que se plantea en la consideración del ser, el problema de la analogía y la univocidad. ¿Cómo es posible definir el ser con independencia de los seres? Cada ser tiene su ser peculiar y específico. Así el amor. Todo acto de amor tiene su peculiaridad irreductible.

Sin amor no hay valor: la conciencia amorosa ordena y jerarquiza los valores y es su juez y señor. Por él llegamos a conocerlos y estimarlos.¹⁵⁸⁵ Ahora bien, esto plantea un conflicto que engarza con la cuestión del «sentido mítico del valor»: Si el hombre no solo es creador de valores sino también descubridor de los mismos, eso significa afirmar al mismo tiempo una jerarquía objetiva de valores –un orden de valores– y, por otra, la fuerza creadora del amor como una actividad radical y creadora.

En primer lugar, si suponemos que la actividad amorosa se halla en estricta dependencia de un orden objetivo a priori que se da en el mundo, esta jerarquía de valores exige sumisión incondicional. En este caso el amor se limitaría a descubrir los valores, pero ni los promovería ni los crearía. Es la objetividad de los valores la que otorgaría valor o disvalor al amor, según o no se adecuara a aquél orden. Esto supondría, evidentemente, la existencia de una capacidad de discernir y ordenar los valores independientemente de la conciencia amorosa. Si la validez de la conciencia amorosa depende de la adecuación al orden de los valores, no es posible que, a su vez, dicho orden dependa de la conciencia amorosa.

Ante lo cual se pregunta Xirau: «¿Qué puede haber fuera del amor que juzgue y justifique al amor?»¹⁵⁸⁶ Claudicar a esta posibilidad sería otorgar validez, precisamente a la antítesis que trata de vencer Xirau, a saber: que la actividad cordial depende, en último término, de la medida intelectual y que la percepción de los valores no es, en definitiva, otra cosa que una derivación de la simple percepción de las «cosas». Para Joaquín Xirau esto último se hallaría en completa contradicción con su tesis de subordinar el intelecto al amor, encontrándonos de nuevo en pleno

¹⁵⁸⁴ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 219.

¹⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 221.

¹⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 223.

«intelectualismo»¹⁵⁸⁷, que es, en definitiva, lo que trata de superar nuestro autor. «Suprimida la razón cordial en su calidad primaria, nos sería preciso –escribe Xirau– volver a una interpretación genética y causal del amor y de los valores y a un “naturalismo”...»¹⁵⁸⁸

En segundo lugar, si partimos del supuesto contrario, a saber: considerar la jerarquía objetiva de valores como dependiente de la actividad amorosa y correspondiéndole a esta la decisión última y el criterio supremo de discernimiento, tampoco esta posición estaría exenta de problemas. En efecto, si el amor es el valor supremo y la fuente de todo valor es perfectamente posible que juzgue que merezca el más alto amor no precisamente la cosa más alta, sino la más ínfima e insignificante. En esta posición no tendría sentido siquiera hablar ya de ninguna jerarquía objetiva de valores. Para Joaquín Xirau «rebajarse hacia los valores más bajos y, aun hacia lo que no tiene valor por sí mismo, es un acto positivo y aun en ciertos casos el acto supremo del amor»¹⁵⁸⁹. En este supuesto, donde queda excluida toda jerarquía previa, «el amor crea el valor y el bien»¹⁵⁹⁰. Es el sentido de la creación, por amor, de la tradición agustiniana y de la gracia no merecida ni debida de Dios. Según Xirau esto consiste en lo siguiente:

El amor busca el valor en las personas y en las cosas, y por el solo hecho de buscarlo, lo revela y lo crea. Así, todo amor es bueno y la bondad en el amor no consiste en otra cosa que en el mismo amor. No es posible hablar ya de un amor ordenado y de un amor desordenado, ni hay imperativo alguno exterior al amor. El único imperativo es amarlo todo y buscar en todo, el valor. *Ama et fac quod vis.*¹⁵⁹¹

Pero entonces, -tal y como se pregunta Xirau- ¿dónde hallar una jerarquía? Si todo merece amor, en último término, todo merece igualmente amor, cómo hallar un criterio para discernir el valor del disvalor. «¿Cómo distinguir entre una telaraña y una pintura del Greco?»¹⁵⁹² O por seguir con el ejemplo de Kolakowski, ¿cómo distinguir lo que conviene a la humanidad de lo que no le conviene? Nos dice Joaquín Xirau que tanto en el primer supuesto –origen platónico– como en el segundo –

¹⁵⁸⁷ Ibid.

¹⁵⁸⁸ Ibid.

¹⁵⁸⁹ Ibid., 224.

¹⁵⁹⁰ Ibid.

¹⁵⁹¹ Ibid.

¹⁵⁹² Ibid.

origen cristiano—, por separado, es decir, considerados de manera unilateral y exclusiva, por diferentes caminos —en el primer caso por la indiferencia¹⁵⁹³, en el segundo por el amor¹⁵⁹⁴— nos llevan al aniquilamiento del valor.

De ahí que, para Joaquín Xirau, *Eros* y *Charitas*, a pesar de su aparente oposición, son elementos indispensables que no pueden concebirse sino unidos, porque son indispensables en toda auténtica vida de amor¹⁵⁹⁵ y, por tanto, humana.

La aparente incompatibilidad resulta de la aplicación de medidas lógicas o intelectualistas a un problema irreductible a la lógica intelectual. La solución habrá de consistir en prescindir de la lógica de la identidad y poner de relieve cómo ambos elementos, en apariencia, contradictorios, no solo son compatibles, sino que se hacen mutuamente necesarios. Como advierte Joaquín Xirau, el *quid* de la cuestión radica en el hecho de haber tratado a los «actos», los «contenidos» o «jerarquías» de valores como si fueran elementos reales e independientes entre sí y, por tanto, en haber introducido una relación entre ellos basada en el principio de identidad y de no contradicción: se ha olvidado que «son solo elementos abstractos de un proceso vital dinámico, en el cual y por el cual las contradicciones lógicas son superadas mediante una dialéctica integradora».¹⁵⁹⁶

Esta lógica de la identidad queda bien reflejada en el siguiente axioma de Spinoza: «Todas las cosas que son o son en sí o son en otra cosa».¹⁵⁹⁷ Esta lógica, pues, solo tendría sentido si se sigue concibiendo el ser en un sentido análogo al de Aristóteles, es decir, desde un «realismo ingenuo»: existe una realidad objetiva independientemente del sujeto que la conoce. Aunque para Xirau, «todo tiene su propia substancia y su propia consistencia», «el hecho de subsistir no implica hallarse

¹⁵⁹³ Para Joaquín Xirau el símbolo de este camino es la contemplación «desinteresada» de la ciencia positiva.

¹⁵⁹⁴ En este caso, el símbolo sería el «amor intelectual de Dios», de Spinoza, que también nos llevaría, como en el caso primero a una concepción «acósmica». Puesto que reducir todas las cosas al mínimo valor —a cualesquier cosas— o al máximo valor —a la cosa suprema— resulta, aunque inverso, en último término equivalente. El mundo circundante queda anulado y reducido a otro mundo.

¹⁵⁹⁵ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 225.

¹⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 226. El *mythos* no es la contradicción del *logos*, ni tampoco su opuesto dialéctico. La oposición es bidimensional. Ocurre como con *eros* y *agape*: su relación no es complementaria, sino constitutivamente polar. Pero los polos no pueden sintetizarse. Dejarían de ser polos. Por ello, si la síntesis la hiciera el *logos* tendríamos un monismo idealista que determinaría al *mythos*. Si fuera el *mythos* el que hace la síntesis caeríamos en la incoherencia o la irracionalidad. Por tanto, siendo conscientes que no se puede reducir tal relacionalidad *ad unum*, hay que reconocer la polaridad constitutiva de la realidad. Tanto el *mythos* como el *logos* pretenden decir lo que las cosas son pero con diferentes lenguajes. El *logos* apunta a lo que las cosas son objetivamente y el *mythos* al sentido de lo que las cosas son englobando la totalidad de la experiencia que nunca se puede conceptualizar.

¹⁵⁹⁷ *Ibid.*

encerrado en sí mismo y delimitado y acotado frente a los demás»¹⁵⁹⁸. El ser para Xirau es referencial; esto es, nada existe exclusivamente *en sí*, el ser «en sí» no puede ser otra cosa que «el lanzarse fuera de sí», «hallarse proyectado y, al mismo tiempo, delimitado por todas y cada una de las demás realidades».¹⁵⁹⁹

De modo que, «en el hecho de salir de sí mismo, de referirse y entregarse, halla cada ser su propia afirmación», hasta el punto que la afirmación y la plenitud de un ser está en función de su fuerza proyectiva. Todo es en relación y por referencia. Todo es centro de irradiación y punto de confluencia.¹⁶⁰⁰ Esencial al ser es darse, entregarse y en el hecho de ponerse fuera de sí, de fundirse y compenetrarse, yo y todas las cosas llegamos a ser lo que somos. Por tanto, siendo consciente que no se puede reducir tal relacionalidad *ad unum*, hay que reconocer la polaridad constitutiva, no solo de la realidad, sino –y, precisamente por ello– del amor en su doble direccionalidad de *eros* y *ágape*.

En definitiva, la «ilusión amorosa» no designa la ilusión en su connotación de suplantación o deformación de la realidad, sino que designa el aliciente, la esperanza, el anhelo y la fe. Esta fuerza, el amor, no es una fuerza fantasmagórica que ante las personas y las cosas las modifica y las deforma suplantando el mundo real por un mundo ilusorio. El amor no nos aparta de la realidad, nos hace ver el mundo conforme le aparece a quien lo mira tratándonos de poner en presencia de una ilusión. La actividad amorosa pone las cosas al servicio de una ilusión, es decir, al servicio de un ideal más alto.¹⁶⁰¹ Ya advirtió Platón que la verdadera realidad se halla en las «visiones» -ideas- y que todo conocimiento consiste en saber ver visiones adecuadas. De ahí la función del mito. No habría una realidad ni una naturaleza dotada de sentido sin esta capacidad creadora, poetizadora, del espíritu amoroso.

¹⁵⁹⁸ Ibid., p. 227.

¹⁵⁹⁹ Ibid.

¹⁶⁰⁰ Ibid.

¹⁶⁰¹ Ibid., 205.

5. Epílogo. La Razón y los derechos del amor como co-razón. Una inteligencia cordial¹⁶⁰²

Parafraseando a Galileo Galilei podemos decir que «la ciencia nos enseña cómo funciona el cielo, pero no nos enseña cómo se va a él».¹⁶⁰³ De la misma manera, la ciencia nos indica cómo funcionan las cosas, pero no puede decirnos si estas son beneficiosas o perjudiciales para la totalidad del sistema de la vida humana y de nuestro planeta. Tanto la técnica como la ciencia son hoy imprescindibles en nuestro mundo, resultan necesarias para la vida humana, pero ni la técnica ni la ciencia lo son todo, ni son lo principal. Es más, para servir de ayuda al hombre, deberán adecuar y subordinar sus intereses a las razones del corazón. Las máquinas –nos recordaba Bergson– son una exterioridad del cuerpo, de los sentidos... pues en la misma medida necesitamos hoy más que nunca el desarrollo del alma.

Por sí sola la ciencia, la técnica, la razón instrumental no dispone de todos los instrumentos necesarios para rescatarnos –como diría Friedrich Hölderlin– de estos «tiempos de indigencia y de vacío, en que los viejos dioses ya se han ido y los nuevos aún no han llegado». La dimensión del corazón fue descuidada por la modernidad y, sin embargo, es este el que nos mueve a actuar y buscar los mejores caminos para nuestra salvación. De ahí que solo desde una racionalidad desasida del afán de poder, de control y de posesión sea posible una hermenéutica del *ordo amoris*, de la lógica del corazón.

La razón analítica instrumental y la tecnociencia buscaban como método el distanciamiento más riguroso posible entre emoción y razón, entre el sujeto pensante y el objeto pensado. Todo cuanto procedía del mundo de las emociones, de los afectos, de la sensibilidad, en una palabra, del *pathos*, obstaculizaba la mira «objetiva» sobre el objeto. Tales dimensiones debían ponerse bajo sospecha, ser controladas e incluso ser reprimidas. La filosofía de Joaquín Xirau ha puesto de manifiesto la inevitable implicación del sujeto y del objeto. La objetividad total es una ilusión. Quizá el corazón no vea las cosas tan claras como la razón, pero las ve con mayor profundidad y con su propia lógica: Conocemos mejor cuando amamos y amamos más intensamente cuando conocemos con más lucidez y sin prejuicios.

¹⁶⁰² Somos deudores en lo que a continuación vamos a exponer del formidable librito de L. Boff, *Derechos del corazón. Una inteligencia cordial*, Trotta, Madrid, 2015.

¹⁶⁰³ Galileo Galilei, Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión, (Edición de Moisés González) Alianza, Madrid, 2006.

En el conocimiento intervienen siempre intereses del sujeto, emociones y afectos, propios del ser humano en el mundo que comparte con los demás. Mucho más aún, Xirau nos ha enseñado, hasta el convencimiento, que la estructura básica del ser humano no es la razón, sino el amor, el afecto y la compasión. Se suma así, desde el desconocimiento que todavía se tiene de su pensamiento, a esos autores – pienso en Daniel Goleman y su libro *Inteligencia emocional*, Adela Cortina y su *Ética de la razón cordial*, Xabier Zubiri y su *Inteligencia sentiente*, Michel Maffesoli y su *Elogio de la razón sensible*– que sostienen que el amor precede a la razón y la complementa como co-razón. Siempre la primera reacción ante cualquier realidad del mundo es afectiva, solo después, por hablar en estos términos, despierta la razón.

En nuestro tiempo, Adela Cortina¹⁶⁰⁴ ha mostrado cómo la cordialidad de la razón hizo su aparición en el cerebro límbico, responsable del afecto y de la relación amorosa y alimenta a la conducta moral del hombre, conducta esta donde comienza la supuesta empatía cooperativa contractual y universal a la que cita como cimiento de la acción política. Es esta, el afecto y la sensibilidad, cuya principal expresión se encuentra en el corazón, la parte más ancestral de lo que es el ser humano. De ahí el gran desafío actual por conferir centralidad y rescatar el *corazón* al lado y junto a la razón, la voluntad, la inteligencia y la libertad. Lejos de Xirau desterrar la razón, pero muy cerca su pretensión de buscar una nueva racionalidad que acompañe a una ciencia con conciencia y con sentido ético para poner al lado de la tecnociencia la sensibilidad. Por aquí proviene la alternativa para reinventar el ser humano en su totalidad que es cabeza y corazón, sentimiento y razón, música, literatura, poesía, técnica, fantasía.

La gran contradicción de los tiempos modernos fue la desarticulación entre los dos principios que Pascal llamó *esprit de géometrie* y *esprit de finesse*. Si el primero alude a una razón calculadora, instrumental-analítica que se ocupa de las cosas y, por ende, de la ciencia y de la técnica, el segundo apela a una razón cordial, a la lógica del corazón que, según Pascal, tiene que ver con las personas y con las relaciones sociales, en pocas palabras, con otro tipo de ciencia que cuida de la subjetividad, del sentido de la vida, de la espiritualidad y de la calidad de las relaciones humanas. Ambas razones son necesarias, ¿qué haríamos hoy sin la ciencia y la técnica?, pero ¿qué seríamos sin la ética, sin la espiritualidad? Viviríamos en una sociedad de lobos, en la

¹⁶⁰⁴ A. Cortina, *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011.

sociedad del «todo vale». El eje articulador del paradigma moderno fue la voluntad de poder, de poseer y dominar al otro y a las cosas.

Quizá, este sea el drama de la modernidad y que ha consistido en la desarticulación de estas dos razones imprescindibles, en la escisión entre el logos y el amor. El hecho indudable de nuestra sociedad postmetafísica y postsecular es que el espíritu de geometría ha experimentado una inflación respecto al *esprit de finesse*. Fue el modo de ser que imperó en la Modernidad y arrinconó bajo muchas sospechas todo cuanto tenía que ver con el afecto y la ternura. Y hoy es urgente darle la vuelta a este hecho y poner en el centro la razón cordial porque esta *logique du coeur* tiene más probabilidades de humanizarnos. Porque este es el espíritu de finura, de sensibilidad, de cuidado y de ternura y esto refuerza el precepto ético más universal: tratar humanamente a todo ser humano. El espíritu no solo piensa y razona. Va más allá porque añade al raciocinio sensibilidad, intuición y capacidad de sentir en profundidad. Del espíritu de finura nace el mundo de las excelencias, de los grandes sueños, de los valores y los compromisos para los que vale la pena vivir y morir.

Lo que se opone al amor no es el odio, sino la indiferencia, el amor tiene que ver con el cuidado, con la ternura, con la banalidad del bien, en contraposición de la banalidad del mal que denuncia Hannah Arendt.

De entre las virtudes humanas, tal vez sea la compasión, como nos dice Tomás de Aquino, la más humana de todas. La compasión y la solidaridad refutan por sí mismas la noción del «gen egoísta» que mantiene el biólogo Richard Dawkins. No existen genes solitarios, sino que todos están interconectados, y los humanos estamos envueltos en incontables redes de relaciones que nos hacen seres de cooperación y solidaridad. El entrelazamiento de todos con todos, la cooperación y la interacción entre sí es como hoy defiende la física cuántica la tesis que preside el universo. Y por la antropogénesis sabemos que nos hicimos humanos cuando superamos la fase de búsqueda individual de los medios de subsistencia y empezamos a buscarlos colectivamente y a distribuirlos cooperativamente entre todos.

Dostoievski en *El idiota* nos legó la famosa frase: «La belleza salvará al mundo». En dicha novela se nos relata que un ateo, Hipólito, le pregunta al príncipe Mishkin cómo «salvaría al mundo la belleza». El príncipe no dice nada, pero se acerca a un joven de dieciocho años que está agonizando, y se queda junto a él, lleno de amor, hasta que muere. Moraleja: la belleza –como también intuyó Platón– es lo que nos eleva al amor compartido con el dolor. Por ello el mundo estará a salvo, hoy y siempre,

mientras haya personas capaces de repetir este gesto. La belleza es más que la simple estética; posee una dimensión ética y religiosa.¹⁶⁰⁵ La belleza tiene que ver con el amor, la belleza es la irradiación del ser.

El amor y la cordialidad, la razón del corazón son formas que estructuran el ser humano en aquello que le hace humano. Son dimensiones definidoras del ser humano. Lo cordial como una dimensión del espíritu de finura, tiene la capacidad de captar la dimensión de valor presente en las personas y en las cosas. La inteligencia espiritual nos hace percibir en los hechos y en las cosas valores que tienen una significación que nos da acceso a una experiencia de totalidad y de sentido universal. Lo decisivo no son los hechos ni las cosas mudas, los hechos suponen significaciones que hacen surgir la dimensión del valor. El valor transforma los hechos en símbolos y dejan de ser hechos simplemente acontecidos o cosas mudas. Se convierten así en portadores de significación y de evocación. Es propio de la conciencia amorosa captar la dimensión valorativa del Ser en su totalidad y en sus manifestaciones en los entes concretos. Por la mirada amorosa se consigue ver más allá de los hechos, los ve como formando parte de una cadena, como una totalidad, discierne significaciones y descubre valores.

Rescatar el amor para la razón es, a fin de cuentas, rescatar la dimensión de lo sagrado. Lo sagrado constituye una experiencia fundadora. Los últimos siglos nos han hecho víctimas de un modelo de civilización que nos ha llevado a cerrar los oídos a la musicalidad de los seres y a dar la espalda a la grandeza del cielo estrellado, con lo cual hemos perdido la experiencia de lo sagrado del universo. El desencantamiento del mundo ha reducido el universo a una realidad inerte, mecánica y matemática, y la Tierra a un simple almacén de recursos entregados a disposición humana. Lo sagrado es una cualidad de las cosas, aquella cualidad que nos fascina y que habla a lo hondo de nuestro ser porque nos proporciona la experiencia inmediata de respeto, de temor y de veneración. Como diría Rudolf Otto¹⁶⁰⁶ la experiencia de lo *tremendum* y lo *fascinans*. Esta condición de lo sagrado nos devuelve el reencantamiento perdido. Solo una relación personal con la Tierra nos hace amarla. Solo desde esta lógica, la del amor, puede hacerse una verdadera experiencia de re-ligación de todo con todo.

¹⁶⁰⁵ Recordemos a nuestro José María Valverde: «*Nulla aethetica sine ethica*».

¹⁶⁰⁶ R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Prólogo de M. Fraijó), Alianza, Madrid, 2005.

CONCLUSIÓN GENERAL

No deja de ser emblemático que un hombre que ha vivido en sus propias carnes el horror de dos Guerras Mundiales, la Guerra civil española y el amargor de la derrota y del exilio haya dado a luz a una obra filosófica donde proclama el primado del amor. Persuadido por la concepción de la *cáritas* cristiana, Xirau se inclina a creer que nuestro mundo todavía tiene arreglo y puede llegar a ser más humano. En este cometido que compete a todos, la filosofía debe jugar un papel fundamental para que se dejen de seguir produciendo en el mundo estas situaciones de violencia y barbarie y desprecio por la vida ajena. No obstante, antes debe establecerse una condición *sine qua non* de la que Xirau está completamente convencido: la razón intelectual se debe subordinar o hallarse en estricta dependencia de la razón cordial¹⁶⁰⁷. De ahí que para él no se pueda prescindir de unos máximos éticos, por más que estos solamente puedan ser propuestos y nunca impuestos. Ahora bien, esta invitación no puede eludirse si acaso se quiere ir más allá de lo meramente exigible a todos por justicia. El amor y la felicidad no pueden obligarse a nadie, pero el hombre moderno no debiera permitirse el lujo de prescindir de ellos. Y es, justamente, en esta situación de crisis ética y metafísica donde adquieren pleno significado y por lo que Antonio Mora, refiriéndose a la obra y pensamiento filosófico de Joaquín Xirau, la ha podido denominar como una *paideia republicana*.¹⁶⁰⁸

La articulación del logos griego y el amor cristiano constituye el entramado de la *paideia* republicana de Joaquín Xirau, que se asienta sobre una premisa fundamental: la «política es pedagogía y pedagogía, metafísica y religión»¹⁶⁰⁹. Ha sido este presupuesto el que a lo largo de estas páginas ha guiado como un faro en la noche nuestra tarea hermenéutica de desentrañar el mayor número de aristas y recovecos filosóficos posibles que resultan de aquella hipótesis, y que bien puede sintetizar el sentido y significado de la obra filosófica de nuestro autor. Nuestra aproximación a la filosofía a través del estudio del pensamiento filosófico de Joaquín Xirau nos ha permitido comprobar la importancia que la misma tiene en aras de forjar en el hombre un *ethos*. Y, además, nos ha permitido confirmar nuestras intuiciones iniciales, a saber, la filosofía es una necesidad en la vida humana si acaso se quiere vivir con sentido la

¹⁶⁰⁷ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 204.

¹⁶⁰⁸ A. Mora, «La Paideia republicana de Joaquín Xirau», en J. Xirau, *Obras Completas*, III/2, pp. XI-XX.

¹⁶⁰⁹ Esta expresión corresponde al título con el que Joaquín Xirau encabeza el prólogo que escribe para el libro de Rafael Campalans, *Política vol dir pedagogía*, Fundación Rafael Campalans, Barcelona, 1996.

existencia. Pero todavía podemos presumir de un descubrimiento más, y no pequeño: la filosofía puede otorgar un estilo o talante de vida, una cierta manera de preocuparse y ocuparse de la vida, de pensarla y vivirla sirviéndose de la razón para cohabitar el mundo como una casa común.

No nos debe extrañar, por tanto, que una de las avenidas en las que viene a desembocar el centro y núcleo de la obra de Joaquín Xirau sea la Filosofía de la educación y, precisamente por ello, no le pasa desapercibida una de las aportaciones más destacadas de la filosofía griega: la dimensión pedagógica. De hecho, Werner Jaeger ha puesto de manifiesto cómo los griegos entendieron su aventura espiritual y cultural como *paideia* –obra esta que Joaquín Xirau comenzó a traducir en su exilio mexicano y culminaría Wenceslao Roces–, es decir, como el afán por educar y cultivar el alma de los hombres con el objetivo de enseñarles a vivir como ciudadanos libres de acuerdo a la razón. Dicho de otra manera, como la senda de la *areté*, de la virtud que, en su sentido más básico, remite al modo por el cual hallar la perfección, la excelencia. Este camino podía recorrerse gracias al cultivo del *logos* y el *eros* que, según la ecuación platónica, consistía en tratar de alcanzar elevarse, por medio del impulso de la dialéctica amorosa, de lo inferior a lo superior hacia la plena realización y plenitud inherente del ser de una cosa o una persona.

Bien que, de manera sintética, puede decirse que la filosofía de Xirau consiste en la lectura que hace del cristianismo desde la perspectiva de la novedad del *ágape* en relación al *eros* helénico. A pesar del trasfondo cultural helenístico que pervive en el cristianismo, lo cierto es que existen importantes diferencias entre la *paideia* griega y la cristiana que, en última instancia radican en la novedad de la antropología de esta última. En cualquier caso, la filosofía griega asimiló el concepto de virtud a la idea de bien, de manera que la axiología, la bondad y el ser estaban íntimamente ligados para el mundo helénico. De esta ligazón entre el bien entitativo y metafísico se generó la idea del sabio clásico personificado en la figura de Sócrates que se esforzó por vivir y morir de acuerdo a un planteamiento ético de la conducta humana, que nace de una escrupulosa observancia de las leyes de la *polis* que se reflejan en la conciencia. Como complemento y superación de esto último, el cristianismo entendió la virtud como plenitud amorosa, en el sentido que «la bondad –y no solo el conocimiento– es el objeto propio del amor»¹⁶¹⁰. De ahí que toda finalidad de la acción,

¹⁶¹⁰ J. Xirau, *O.C.*, II, p. 271.

también para el cristiano, sea la aspiración a la bondad¹⁶¹¹, pero además, en virtud de haber subordinado el intelecto al amor, el cristianismo haya podido potenciar la dimensión amorosa y no únicamente la capacidad intelectual.

Xirau, pues, integra el tema del amor cristiano en su filosofía y destaca su dimensión histórica y cultural porque, en última instancia, el cristianismo ha marcado y determinado el origen de Europa y Occidente hasta el extremo de haber conformado su axiología. Qué duda cabe que el *ordo amoris* cristiano ha proporcionado uno de los hilos conductores de esta axiología que encuentra en Max Scheler y Joaquín Xirau a los dos inequívocos representantes de la misma en el siglo XX. Empero mucho antes, en la premodernidad, encontramos ya a San Agustín, San Francisco y Ramón Llull como claros antecesores de esta dimensión amorosa y, en el umbral de la Modernidad, a Pascal y el erasmismo español como los precursores de la lógica del amor y las razones del corazón. De modo que podemos afirmar –parafraseando a Alicia Villar– que Xirau recupera para nuestro suelo el significado del «corazón» como «principio de actividad de la razón» que, si bien después de Agustín, Oriente conservó, en Occidente, por el contrario, no dejó de empobrecerse.¹⁶¹²

El cristianismo representa la fusión entre la tradición judía, griega y romana que tiene como valor que lo impregna todo, la *cáritas* (el amor). De manera que la excelencia o la virtud suprema ya no se van a encontrar en las ideas o las estructuras impersonales de la razón constituida en instancia suprema, sino en el centro de la persona concreta:

La persona se sitúa en el centro y es eje del mundo. La intimidad deviene sagrario. Todo depende de ella. Nada alcanza sentido fuera del contacto con la experiencia personal. Al mundo como aspiración constante hacia esferas cada vez más altas y más puras substituye un mundo en el cual los seres se inclinan amorosamente unos sobre otros y convergen en la unidad de una supuesta comunión. [...] Podríamos decir acaso, en fórmula esquemática, que los antiguos miraban las cosas desde afuera. Los modernos, es decir, los cristianos, las miran desde dentro. Para los antiguos se trata de «cosas» y de relaciones entre «cosas». Para los modernos, de «personas» y de relación entre «personas».¹⁶¹³

¹⁶¹¹ J. L. López Aranguren, *Ética*, o.cit., p. 86.

¹⁶¹²¹⁶¹² Cf. A. Villar, *Pascal. Ciencia y creencia*, Editorial Cincel, Madrid, 1987, p.153.

¹⁶¹³ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 158-159.

Por tanto, si la *paideia* tiene que ver con la forja del carácter, del *ethos*, ser virtuoso para el cristianismo es convertir a Cristo –el Logos que es Amor– en norma definitiva de la conducta moral. De ahí las palabras del mismo Jesús: «Os doy un nuevo mandamiento: que os améis como yo os he amado. Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15, 12-13). Con todo, a partir del Renacimiento y la llegada de la Modernidad se romperán los lazos que la cosmovisión cristiana había establecido entre razón y fe desde la premodernidad.

Se llega así a finales del siglo XVIII, con la Ilustración, a la secularización de los valores cristianos que, no obstante, permanecerán vigentes bajo la nomenclatura de una religión cristiana reducida a ética secular. Elemento característico de este momento son las «religiones de la humanidad», símbolo de la secularización de este amor cristiano y cuyos más dignos representantes son Auguste Comte y Paul Natorp¹⁶¹⁴. En el lugar del amor cristiano se propaga la filantropía –el amor al género humano– como uno de los bienes más preciados del momento. El *Emilio* (1762) de Rousseau, *La educación del género humano* (1780) de Lessing, son otros dos claros ejemplos de este ambiente romántico en el que nacerá la pedagogía. Y no podemos olvidar como representativo de este periodo los valores –de raíz cristiana– que se reflejan en el triple ideal de la Revolución Francesa: «Libertad, Igualdad y Fraternidad». Todo ello en nombre de la autonomía y la dignidad moral del sujeto humano que en esta coyuntura comporta la expulsión de Dios del mundo y la separación de la fe de la razón, que en Xirau debe leerse como el desvanecimiento del amor de la racionalidad. Y en este sentido debemos hacernos eco de la obra de Kant que expresa muy bien el alcance al que se llega por este *sapere aude*: al extremo de pensar una *religión dentro de los límites de la mera razón*¹⁶¹⁵.

La causa hay que buscarla en la hegemonía de unos parámetros de racionalidad moderna que consideraron el amor bajo una lógica que le resultaba ajena y extraña a su ideal de razón. De manera que toda dimensión o lógica amorosa que por no amoldarse a un tipo de razón discursiva o intelectual pudiera perturbar el claro y distinto ejercicio del intelecto, debía ser rechazada. Llegamos así al Siglo de las Luces como la época en la que un estándar de razón se instauro como instancia y norma última, como una especie de dios intramundano.¹⁶¹⁶ Un siglo en el que la *paideia* reaparece con una

¹⁶¹⁴ P. Natorp, *Religión y humanidad. La religión dentro de los límites de la humanidad*, (Traducción y prólogo de María Maeztu), Editorial Estudio, Barcelona, 1914.

¹⁶¹⁵ I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

¹⁶¹⁶ Cf. J. Conill, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogía de la razón*, Tecnos, Madrid, 2021, p. 25.

característica singular respecto a la anterior: El triángulo que integraba Atenas y Jerusalén se transforma ahora en una línea recta que va de Atenas a Berlín, obviando Jerusalén.

Si la *paideia* griega culminaba y era superada por la *paideia Christi* del humanismo español, que propugnaba la instauración del reino del amor evangélico, de la paz y la solidaridad, es decir, la plasmación de la *Charitas* cristiana, la *Bildung* reducirá la religión a los límites de la mera razón, esto es, a una ética secular y antropocéntrica. Localizándose aquí el giro judeocristiano que, reaccionando a aquella, provocará en estos momentos la bifurcación de la misma, dando lugar a la *Bildung neohebraica* que quiere reivindicar la herencia semítica frente a la helenística. El rescate de la tradición bíblica y la acentuación del protagonismo del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob –del que habla Pascal– permiten redescubrir el horizonte de la intersubjetividad personal. El resultado fue una filosofía de la educación y una ética basada en el descubrimiento y reconocimiento del otro y del Otro y su relación con Él a través de una interiorización personal de los valores absolutos provenientes del judeocristianismo.

En algún sentido, esto es lo que en nuestro suelo encontró Xirau en el krausoinstitucionismo. Puesto que la preocupación de Xirau, frente a la postura antirreligiosa y antropocéntrica ilustrada, fue responder a la pregunta sobre si acaso es suficiente una actitud moral según la cual el hombre constituye el centro de gravedad de la vida moral. En contraste con Kant que pareció clausurar definitivamente la trascendencia de la religión bajo la idea de una religión natural, Xirau no solo no redujo la religión a la ética, sino que la abrió al horizonte de la religión.¹⁶¹⁷ No le pareció suficiente la pretensión de hacer posible un mundo de hombres libres limitando la ética a los límites de la mera razón. «Una razón (además) –escribe Conill– que se ha ido construyendo a partir de la experiencia que el hombre hace, en la que se revelan sus posibilidades y sus límites».¹⁶¹⁸

Por eso pensamos que acudir al contexto cultural e histórico dispar en el que viven y piensan ambos autores –Kant y Xirau– nos puede ofrecer una explicación satisfactoria para dilucidar el motivo de la apertura o no de la ética a la religión. Y es que, además, no puede obviarse lo que el nada sospechoso Nietzsche demostró ser una

¹⁶¹⁷ Eso sí, Xirau tomó buena cuenta de Kant que habló de la metafísica como ideal de la razón como única posibilidad de abrir de par en par la puerta a la realidad contrafactual. Pues sin esta difícilmente se podrá exigir al hombre un mínimo de moralidad.

¹⁶¹⁸ Ibid.

idea falsa del mundo ilustrado de Kant: la idea de progreso o de evolución de la razón hacia algo mejor. El optimismo moderno no ha sido como pensaba Kant, como buen ilustrado, un continuo progreso de mejora. La razón que triunfó en el siglo XX y en nuestro presente no es la razón que los ilustrados querían, la razón práctica, del entendimiento y del acuerdo, sino una razón que ha resultado ser demasiado formal e instrumental, cuando no voluntad de poder disfrazada bajo el ropaje de la voluntad de saber.¹⁶¹⁹

Pero volviendo a la cuestión del contexto en el que ambos filósofos piensan sus respectivas éticas, hay que recordar que Kant escribió su obra, *La religión dentro de los límites de la mera razón*¹⁶²⁰, en un periodo histórico posterior a la Reforma y caracterizado por la violencia y las persecuciones religiosas en la cristiandad durante dos siglos. Los líderes católicos, luteranos y calvinistas invocaron la voluntad de Dios al arbitrio de su propia teología para legitimar el uso de la violencia contra sus contrarios que consideraban disidentes. Ciertamente, eso no se corresponde con el cristianismo, aunque se haya dado en su seno. Pero en este contexto era muy razonable que Kant apelara a la misma historia para denunciar la obediencia ciega a las pretendidas verdades reveladas en las que estaba encerrada la ética. Aunque era luterano, Kant creía que la dignidad humana debía basarse en los juicios morales, racionales y autónomos. Por ello, en pro de traer de nuevo el orden y la paz a una sociedad revuelta, fue necesario extraer a la ética del horizonte de la religión.

No cabe duda que Kant hizo avanzar la crítica ética del dogmatismo religioso. Ahora bien, no puede olvidarse que cuando escribe Xirau –en un periodo de entreguerras– el ambiente de violencia no fue debido al problema religioso, y en su contexto limitar la religión a la ética hubiera comportado nuevos peligros. Más aún cuando la ética en ese momento se había visto reducida a un asunto de mera utilidad pragmática, y podía correr el riesgo de verse manipulada bajo la égida del propio interés, como así ocurrió con los dogmas religiosos en el contexto histórico de Kant.

La ley moral en tiempos de Xirau no es una verdad trascendente, más bien se ha vuelto una institución cívica en manos de incívicos.¹⁶²¹ De ahí que limitar la religión a la esfera del comportamiento moral racional en aquel momento hubiera sido convertirla en un asunto demasiado mundano. Por otro lado, eso implicaba que los

¹⁶¹⁹ Cf. M. Foucault, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Pretextos, Valencia, 1988.

¹⁶²⁰ I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza editorial, Madrid, 1986.

¹⁶²¹ Hannah Arendt se ha encargado de demostrarlo en su *Eichmann en Jerusalén* (Editorial Debolsillo, Barcelona, 2020).

cristianos cumplieran con su fe cuando ejecutaban escrupulosamente sus deberes profesionales, sociales y familiares. Lo que no siendo poca cosa, en una sociedad donde los valores se habían convertido en valores burgueses, en el fondo era bajar la exigencia religiosa y ética a niveles inmorales, que no se correspondían con las exigencias éticas que verdaderamente comporta la relación del hombre con la divinidad.

Así, una vez absorbida la relación religiosa en la esfera ética y la hipótesis Dios tachada por prescindible, en un contexto histórico de crisis moral y existencial, los seres humanos, huérfanos de referencias y orientación, terminarían por sucumbir en un mundo carente de orden divino y de justicia social. Por consiguiente, se corría el riesgo de que la moralidad misma se desmoronase y la vida humana perdiera el sentido y su razón de existir. Hacer lo que, según todo el mundo, era lo correcto, sería actuar de manera semejante a como hizo Eichmann ante las órdenes de sus superiores, simplemente, -para asombro de Arendt y de todos- cumplir con su deber, con lo que le estaba mandado. A este respecto ¡cuán vacía y desconsolada pasaría a ser la existencia al guiarse por una racionalidad tan fría y un nulo sentido moral! Efectivamente, la religión en tal contexto pasó a convertirse, como de hecho así ocurrió, en una razón de esperanza y sentido y exigencia moral –mejor es padecer la injusticia que cometerla– que iba más allá de la moral del deber. Xirau advirtió en ella un antídoto para salvar la crisis espiritual de Europa en la primera mitad del siglo XX.¹⁶²²

No se puede obviar, por tanto, el papel positivo que puede jugar la religión en la construcción de una sociedad que aspire a ser cada vez más democrática y plural. En primer lugar, porque en el mundo de los hombres se da el hecho religioso y tratar de eliminarlo sería amputar una dimensión de la realidad no baladí que puede significar un factor de progreso potencialmente humanizador. En segundo lugar, no se puede desconocer la contribución del cristianismo a la desacralización del mundo; paradójicamente gracias a la creencia en la trascendencia divina, el cristianismo ha sido capaz de ir abriendo espacio a la autonomía de la razón.¹⁶²³ Es más, para esta religión no actuar según la razón, es contrario a la naturaleza de Dios.¹⁶²⁴ En tercer lugar, porque si atendemos a lo que Jesús Conill ha destacado recientemente respecto al descubrimiento del último Habermas, hay que reconocer que en los orígenes de la razón se encuentran

¹⁶²² Nos hemos inspirado en estos últimos argumentos en la magnífica biografía sobre Søren Kierkegaard de Clare Carlisle, *El filósofo del corazón. La inquieta vida de Søren Kierkegaard*, Taurus, Barcelona, 2021, 68-73.

¹⁶²³ Cf. J. A. Estrada, «Razón y fe: una relación controvertida», en *Proyección. Teología y mundo actual*, nº25 (2014): 277-284. Aquí, p. 280.

¹⁶²⁴ *Ibid.*, p. 279.

las huellas de la religión, huellas que perduran diluidas hasta en la razón moderna. Por ello, resulta, como mínimo chocante, tratar de entender qué se quiere decir cuando se habla de razón *puramente* humana o razón no contaminada por algo que no sea humano.

Todo ello nos lleva a pensar que el dilema moderno acerca de establecer la diferencia entre una razón autónoma o heterónoma –que encuentra su correlato en el dilema sobre una moral autónoma o heterónoma– ha demostrado ser un falso dilema. Un dilema surgido en el marco de una *razón pura* ya superada a la luz de la genealogía de la razón. Como contrapartida Xirau reivindica una conciencia amorosa como punto de encuentro entre la filosofía y la religión. Ciertamente, la razón filosófica debe desempeñar un papel crítico respecto a la fe, depurándola de algunos de sus antropomorfismos y desviaciones. Pero tampoco se puede olvidar el que juega la fe sobre la razón, a la que le exige acoger la «complejidad de lo real» y librarla de sucumbir a la tentación del pragmatismo y la mera funcionalidad.

Para el filósofo catalán el amor constituye el misterio más íntimo del espíritu, de la libertad y de la conciencia subjetiva humana. Cuando Xirau refiere la razón a la Trascendencia quiere designar con ello todo lo que viene o acaece en el mundo que escapa al control humano. Designa «algo» que podríamos decir, no es sin más una parte del mundo o un producto de la libertad y la razón humanas. Este «algo» estaría más allá y más acá de lo puesto por el propio espíritu del hombre y bien podría expresarse en términos kantianos, tal y como hace Jesús Conill: «la razón descubre la “gracia” de la libertad moral y el impulso hacia el bien, ínsito en la naturaleza humana como una disposición que se nos ha regalado.»¹⁶²⁵ Esta actitud cuasi religiosa se encuentra muy cerca de la actitud cristiana, solo que, hermenéuticamente hablando, esta gracia y este impulso remiten, para los cristianos, a un Dios que llaman Amor.

De manera que el hombre puede encontrar en su propia conciencia, como nos ha mostrado la fenomenología de la conciencia amorosa de Xirau, una llamada al bien promovida por el amor sin necesidad de recurrir fuera de ella y que Javier Muguerza, desde su posicionamiento antropocéntrico y agnóstico, ha expresado como sigue:

Se trata de una actitud moral basada en la firme creencia de que las barreras entre un hombre y otro son sagradas y no han de ser violadas nunca. Esta actitud solo es posible en hombres cuya conciencia de su intrínseca dignidad está implantada en su

¹⁶²⁵ J. Conill, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, o.cit., p. 22.

interior con tal seguridad que no necesitan ni encuentran ocasión de confirmarla *fuera de ellos*.¹⁶²⁶

Este «fuera de ellos» al que se refiere Muguerza no significa para una ética abierta a la Trascendencia, como la de Xirau, sino someter la inteligencia y la voluntad al amor, que viene a coincidir con lo que la religión cristiana llama Dios. Es en este sentido en el que se debe admitir, por tanto, que la filosofía de Xirau no solo trata de lo que sucede, sino de lo que debería suceder, aun cuando ello nunca suceda. Es decir, se debe admitir el amor como un fundamento que sostiene la experiencia del amor humano y que aspira a ese más allá del amor que, aunque no suceda nunca en el mundo, es razonable introducir como un contra fáctico. Siendo el amor lo que nos constituye nunca podrá ser ajeno ni algo externo o extrínseco a la propia realidad humana. Y en este sentido, son pertinentes las palabras de López Aranguren que viene a coincidir con Xirau al afirmar que «el amor está a la base de todo apetito»:

Esta apetición o querencia, dimensión de una estructura envuelta en la unidad radical del hombre como «inteligencia sentiente», se manifiesta en el plano afectivo bajo la forma concreta de amor. Conforme a lo que acabamos de decir, el amor es, ante todo, amor al propio bien, amor de uno mismo (que no tiene por qué ser amor a sí mismo, y menos, egoísmo). Es el φιλαυτον de Aristóteles. El amor de sí mismo puede dirigirse a sí mismo (Aristóteles), a otro y también, en sentido ya impropio, a las cosas. Para Aristóteles el amor a sí mismo no es sinónimo de lo que peyorativamente se denomina «egoísmo». El auténtico amor a sí mismo es tendencia a la felicidad y búsqueda de la perfección: es amor a lo mejor de sí mismo y, consiguientemente, incluye en sí el amor a Dios y a los hombres.¹⁶²⁷

Pues bien, ese incondicional absoluto del amor es tan *intimior intimo meo* –que diría San Agustín– que no hay necesidad de ir a confirmarlo fuera de la propia conciencia.

En *Lo fugaz y lo eterno*, Joaquín Xirau –empapado de esta profunda espiritualidad cristiana– escribe lo siguiente: «Vivir es trascenderse y buscar en los ámbitos del mundo algo que haga la vida digna de ser vivida».¹⁶²⁸ Por consiguiente, la vida es movimiento, riesgo, anhelo y entrega. Xirau insiste en la conveniencia del

¹⁶²⁶ J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, o.cit., p. 461.

¹⁶²⁷ J. L. López Aranguren, *Ética*, o.cit., p. 228.

¹⁶²⁸ Id., *O.C.*, I, p. 306.

esfuerzo y de la lucha, aspectos ambos agonísticos de la *paideia* griega que fueron asumidos por el cristianismo y que a menudo –en el proceso de dulcificación y prostitución que se ha efectuado con el amor– se les ha querido desmembrar del amor. Estos principios llegaron a la pedagogía moderna a través de la filosofía de la educación de Goethe y sus epígonos románticos que reclamaron la realización de los mayores ideales para la Humanidad, detrás de los cuales se distingue nítidamente la estela del cristianismo.

El tema del amor, pues, no es una cuestión nueva en el ámbito de la filosofía dado que desde la época griega tiene una tradición muy larga. No en vano *Eros* fue considerado una divinidad surgida directamente del caos primitivo para asegurar no solo la continuidad de la especie sino también la cohesión interna del cosmos.¹⁶²⁹ Platón introdujo la existencia de un *eros* filosófico que se manifestaba en la atracción que las ideas ejercen sobre los hombres a partir de la dialéctica amorosa como una forma de alcanzar el conocimiento. En esa dirección el mundo ideal actuaba como una fuerza atractiva que invitaba a abandonar el mundo material para acercarse a la esfera ideal, donde permanecen las ideas reguladoras del Bien, la Verdad, la Unidad y la Belleza, y que históricamente han dado sentido a la cultura occidental. El amor es, pues, para Platón la aspiración a la belleza eterna.

Ahora bien, este poder de atracción de *Eros* posee una dimensión inequívocamente intelectual, es decir, fría y racional al quedarse solo con las esencias abstractas. A juicio de Xirau, los griegos viven todavía en un mundo de exterioridades, desconocen la realidad de la intimidad personal. Para los griegos las cosas, y los hombres entre las cosas, buscan su perfección ideal y el amor es justamente esa aspiración a la perfección, a la excelencia. Solo con la llegada del cristianismo puede hablarse de una metafísica que es pedagogía amorosa y que introduce una dimensión íntima y personal que proviene de su cosmovisión religiosa. Fue así como el *eros* platónico deviene en *cáritas* y *ágape*, es decir, en un amor que a través de Cristo se universaliza. El amor humano, entonces, no es una consecuencia de aspirar a la divinidad –como diría Platón– sino que es una gracia divina y una donación gratuita, por lo que lo único que hay que hacer es disponerse a recibir el regalo del amor, que es gracia.

¹⁶²⁹ Ver el estudio formidable de Giovanni Reale, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona, 2004.

La novedad cristiana supone entonces una auténtica revolución en el mundo antiguo porque comporta la universalización del amor que gratuitamente llega a todo el mundo, más allá de los prejuicios, mentalidades y costumbres que marginaban a personas. Ahora nadie queda excluido del amor de Dios, aunque esta promesa del amor universal contrasta con la marcha de la historia que se nos muestra como lugar de sufrimiento, injusticias, enfermedad y muerte. Por ello puede decir Xirau que la conciencia amorosa es una conquista.

De esta forma, se perfilan dos tipos de amor bien diferenciados: el amor centrípeto y racional de eros de la *paideia* griega, y el amor centrífugo de la *paideia Christi* que exalta el valor del amor al prójimo. Si el primero se articula únicamente en torno al yo y, por ende, adolece todavía de egoísmo, el segundo pone de manifiesto que la alteridad genera el sentimiento de solidaridad y entrega compartida al que se ama. El amor de Dios no es un motor inmóvil, sino la plenitud amorosa, amor es vida, vida suprema y creadora.¹⁶³⁰ Si el amor helénico aspira siempre al mundo de las ideas, el amor cristiano se dirige al núcleo de la persona, a través de la compasión y la misericordia. Como puede intuirse, «este cambio profundísimo en las perspectivas y en los horizontes de la realidad impregna la totalidad de la cultura occidental a partir del Cristianismo. Las cuestiones “objetivas” devienen cuestiones “personales”. Al diálogo sustituye la comunión.»¹⁶³¹ En consecuencia, Joaquín Xirau reclama la formación de una conciencia amorosa que proviene del amor cristiano y que, gracias a la plenitud del espíritu que enriquece la vida interior, consigue la fusión amorosa que permite salir de sí mismo y vencer la tendencia egocéntrica. «Vida es fe y esperanza, entrega incondicional, orientación, sentido. Y la fe y la esperanza solo alientan en el movimiento amoroso.»¹⁶³²

Desde la perspectiva de Xirau hemos mostrado que el amor es la condición de posibilidad de la axiología. «La conciencia amorosa ordena y jerarquiza los valores implícitos en la percepción de las cosas. El amor ilumina los valores y es juez y señor. Por él llegamos a conocerlos y a estimarlos. Sin amor no hay valor.»¹⁶³³ Esta pedagogía de la conciencia amorosa bebe en las fuentes de la *paideia Christi*. Existe, pues, una línea de continuidad en la tradición pedagógica cristiana que, desde la *paideia christi* conecta el mundo antiguo y la modernidad a través del cristianismo que

¹⁶³⁰ Cf. J. Xirau, *O.C.*, I, p. 343.

¹⁶³¹ *Ibid.*, p. 345.

¹⁶³² *Id.*, *O.C.*, I, p. 193.

¹⁶³³ *Ibid.*, p. 221.

va a identificar el *logos* con el amor. Negar la aportación pedagógica y filosófica del cristianismo constituye un error que puede convertirse en tragedia para la subsistencia del humanismo y sus valores, hoy atropellados por una razón tecnocientífica, pragmática y funcional que nada más busca el éxito y la eficacia.

Ahora bien, dicho lo cual hay que decir a continuación que el resultado de su análisis fenomenológico del «puro amor» viene a coincidir con el dato de la revelación cristiana, «Dios es amor», pero es un dato al que puede llegarse por la sola fuerza de la razón humana, por vía filosófica. Y solo puede ser acogido al final del proceso, jamás al inicio. Esto no significa que Xirau esté hablando de mostrar la existencia, o no, de Dios, pero sí de la posibilidad de mostrar por la razón la necesidad de un amor absoluto como fuente de toda actividad amorosa y valorativa del ser humano. Por eso, en su pensamiento no hay lugar para una subordinación de la filosofía a la religión, más aún, la interpretación del verdadero sentido del amor es competencia de la filosofía y no de la religión, al carecer esta de los instrumentos adecuados para ello.

El procedimiento ontológico en virtud del cual la actividad amorosa del hombre remite a un amor originario, absoluto, tiene su razón de ser en que esta no puede ser comprendida exclusivamente por sí misma sin remitirse a un amor primero que los cristianos dan el nombre de Dios. Por esta razón, y en continuidad con la tradición del pensamiento humanista español, el filósofo catalán sostiene que el entendimiento humano finito puede beneficiarse y acoger el dato que le proporciona la revelación cristiana que confiesa que el origen y el destino del ser humano es el amor y, por tanto, la llamada al amor que descubre el ser humano en su interior, viene, no a contradecir su naturaleza ni a imponérsele como algo ajeno o extraño a la misma, sino a llevarla a plenitud; es decir, a señalarle donde se encuentra el término de su último anhelo y felicidad.

Desde el horizonte de la filosofía de Xirau, este absoluto no debe ser explicado a partir de la tesis de Hegel que ve necesario definir a Dios como *espíritu absoluto* al que le es esencial salir de sí y manifestarse al hombre¹⁶³⁴, sino que equivaldría a sostener un argumento semejante en la línea seguida por la fenomenología de la donación de Jean Luc Marion y las interpretaciones sobre la filosofía de la religión de Leslek Kolakowski. Si para este la incondicionalidad de la ética se explica mejor si

¹⁶³⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Editorial Abada, Madrid, 2017, p. 564.

se tiene en cuenta la hipótesis «dios», para el filósofo francés, el amor realiza el don y exige la eternidad. Joaquín Xirau y Jean Luc Marion vendrán a coincidir en el hecho que para los dos amar no es sino entregarse, donarse. El amor cumple la donación y la revelación, en el caso de que se diera, únicamente se podría dar bajo la forma del amor, de la donación.

El divorcio entre la filosofía y el amor conllevó la disolución del amor de la vida y la consiguiente objetivación de esta que reduce la relación personal del hombre con el mundo a una relación extrínseca y meramente objetivadora, funcional o instrumental. En el fondo, lo que trata de salvar la filosofía de Xirau es la situación de la siguiente disyuntiva: si por el amor el mundo se abre ante mí y todo puede ser considerado con carácter personal –como una intimidad con un sentido y con un fin– al prescindir de su dinamismo y reducirlo todo a estructura objetiva, el mundo se convierte, no en el mundo que conocemos sino, en un mundo mudo, apático, sin color y sin vida; puesto que la estructura objetiva únicamente le presta al hombre una ordenación puramente intelectual. Solamente es específica y propia del hombre la capacidad de amar y mantener una conducta moral. De ahí, entonces, que su preocupación sea recuperar al lado del intelecto el amor, para que reaparezca ante el hombre un mundo y pueda recuperar la posibilidad de tener una experiencia plena de él. No otro era el fin de restituir –bajo el horizonte de la estructura espiritual occidental representada por la cultura grecorromana y la judeocristiana que fundan su más alta dignidad en el cultivo de la conciencia erótica– en una unidad orgánica personal la estructura ontológica y axiológica de la realidad.

La tradición europea no ha sido solo la civilización de los grandes avances científico-técnicos, también ha sido, y en igual proporción, de los grandes sueños e ideales de justicia social. Esta justicia está presente de forma notable en Platón y Aristóteles¹⁶³⁵ así como, sobre todo, en la fuente bíblica. Si hay algo constante en la tradición judeocristiana es la promesa de justicia cordial para el pobre. En la mística cristiana desde San Agustín a San Francisco de Asís, pasando por Santa Teresa y el erasmismo español, estas ideas forman parte del acervo cristiano más auténtico. De ahí que para Xirau, recuperar la confianza en la razón –en un periodo histórico caracterizado por la sinrazón– consista en recuperar la capacidad de la razón para el

¹⁶³⁵ Sobre todo, en Aristóteles, se realiza, cuando ya Grecia entra en plena crisis política, una de esas grandes *summas* que, en el curso de la historia, suelen servir de última manifestación de una época y de material para que nuevos filósofos vengán a entresacar de ella sus propias ideas. (Cf. R. Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, o.cit., p. 66).

amor. Solo así, piensa Xirau, la filosofía española contemporánea podrá constituirse en heredera de la mejor tradición clásica del humanismo español y construir una Modernidad con mimbres propios al servicio de un proyecto de crecimiento del hombre y la sociedad europea de su tiempo. Una Modernidad española que, de manera encubierta, fue expresándose y desarrollándose a lo largo de la Historia y que se encuentra desparramada en el mundo de la literatura, la ética, la filosofía, la política y la religión de nuestros clásicos.

Como diría Darwin, lo más importante que tienen los seres humanos es el sentido moral.¹⁶³⁶ Pero ni el egoísmo puede dar cuenta de todas las acciones morales ni la creencia religiosa en un Dios creador es universal.¹⁶³⁷ Xirau propone otra alternativa apoyándose en la conciencia amorosa del hombre que, a su juicio, sí puede dar cuenta del origen de lo moral, como lo más específicamente humano. Para nuestro autor catalán por más que compartamos con los animales algunos de los instintos más básicos y sociales, únicamente el amor puede postularse como fundamento de lo moral. Es la conciencia erótica la que nos distancia de ellos y nos otorga la especificidad humana. El amor no puede confundirse con la *simpatía*, que es deudora del planteamiento de autores de la escuela escocesa del *moral sense* y que tanto influjo tuvo en la Escuela de Barcelona.

De la misma manera que la ética no puede consistir en un sentimiento hedonista o verse reducida a argumentos que revelan una utilidad particular, el amor no puede quedar reducido a un mecanismo instintivo, va más allá del ámbito afectivo y reflexivo de la simpatía humana. En primer lugar, tiene que ver con la compasión, es decir, con el hecho de sentirse afectado por las alegrías y miserias que padecen los seres humanos como las contrariedades del resto de seres. En segundo lugar, tiene que ver con el acervo cultural y moral que a medida que la historia del hombre va avanzando esta le va señalando qué sí y qué no le humaniza. El amor es una conquista. En tercer lugar, es aquello que nos empuja, nos impulsa y nos despierta a realizar el deber. En cuarto lugar, es un sentimiento de vinculación y co-implicación, de corresponsabilidad con los otros y con la naturaleza que se convierte en preocupación y, seguidamente, en ocupación. En quinto lugar, es lo que constituye y funda la propia conciencia humana, su intencionalidad. Esto debe llevarnos a situar el deber que nace del sentido moral, no

¹⁶³⁶ Tomamos la cita prestada en E. Mayr, *Así es la Biología*, o.cit., p. 269.

¹⁶³⁷ Todavía podían especificarse otras, tales como por ejemplo, la capacidad para formular juicios morales (el lenguaje), el sentido del deber y el sentimiento de culpa que se deriva del remordimiento o el arrepentimiento de haber actuado contrariamente al deber.

en un ámbito trascendental que desdibuja el rostro humano de carne y hueso de la moral, sino, justamente porque la conciencia del hombre está constituida por el amor, se debe postular que el carácter natural y autónomo de la moral le viene dado por su conciencia amorosa.

Por todo ello, puede decirse que el amor es la causa que explicaría -en la condición humana- la aptitud de adquisición del sentido moral y la razón que legitima y justifica la capacidad para aceptar las exigencias de las normas morales, aunque estas vayan en contra de su propio interés personal. La conciencia amorosa rehace, vuelve a soldar el vínculo de nuestra condición natural –orgánica e integral– con las exigencias éticas, sin necesidad de acudir a ningún ser supremo o metafísica, sea esta religiosa o no –porque el amor es universal. Sin embargo, al ser la ética de la conciencia amorosa una ética *integral*, no se desentiende de la metafísica ni de la religión, y en ella tienen cabida actitudes existenciales religiosas como no religiosas. Aquí lo importante no es el medio sino el fin, esto es, hacer crecer al hombre en la dirección al bien. Esta mayoría de edad del amor no tiene problemas en reconocer, acoger e incluir, sin resentimientos, todo lo que hace crecer al hombre en la dirección al bien, proceda de donde proceda. De modo que lo moralmente debido solo puede entenderse cuando se acepta que los miembros de la especie humana son individuos cuya naturaleza no es otra que el amor. Y de ahí que sus instintos sociales comporten el acuerdo, el diálogo, la comunión y el encuentro. De manera que el progreso moral y el progreso natural de humanización coinciden en el sentido de que la conciencia amorosa es una conquista.

Ciertamente, lo justo debe ser exigido a todos mientras lo bueno es algo a lo que se invita. Y es en este marco del amor y la felicidad, que no se puede imponer a nadie, donde se sitúa la propuesta filosófica de Joaquín Xirau. No obstante, el amor puede integrar esos mínimos de justicia compartidos en una sociedad pluralista y democrática en aras de buscar la excelencia. Por lo que la pregunta que nos dirige el proyecto filosófico de Xirau es si una sociedad puede prescindir de unos máximos éticos. Porque sabemos que ninguna sociedad puede funcionar si sus miembros no mantienen una actitud ética. La ética es indispensable para la supervivencia de la democracia. ¿Pero es suficiente solo la ética? Joaquín Xirau reivindica que una sociedad democrática y plural no solo requiere de la ética y la política, también precisa de la religión porque esta juega un papel fundamental en el fortalecimiento de las democracias. Para hacernos cargo del mundo moral necesitamos los valores, y para captarlos necesitamos del amor, necesitamos tener en cuenta los sentimientos y las

razones del corazón. Porque si de lo que se trata es de moralizar la vida social y elevar la moral de las personas, las religiones son vehículos que canalizan las emociones para motivar la actuación. El problema es que las emociones no pueden ir al margen de las razones ni estas al margen de las emociones. Y la conciencia amorosa, como nos ha enseñado Xirau, hace la síntesis en una intrínseca unidad entre las unas y las otras. De la misma manera que no se entiende un ser humano sin sentimientos y sin emociones, no se puede entender la ética sin ellas. Estas están presentes en todas las actividades humanas y, por ende, su presencia en la ética y en la política no puede faltar, porque motivan la acción.

Esta armonía integral y orgánica entre ética, política y religión la encontró perfilada Joaquín Xirau en el Krausismo español. Su *racionalismo armónico* se convirtió para él y para muchos españoles en un *estilo de vida* que introdujo Julián Sanz del Río y más tarde adoptarían los intelectuales institucionistas entre los que se destacan Francisco Giner de los Ríos que impulsaría la creación de la Institución Libre de Enseñanza. Laboratorio pedagógico y educativo que significó un punto de inflexión en la historia del pensamiento filosófico hispánico.

Se trataba de un racionalismo integral que profesaba una metafísica neohumanista que solucionaba el esquema triangular, hombre, naturaleza y Dios, a partir del concepto de Humanidad –que incluye al hombre de carne y hueso– que progresa hacia Dios. De ahí se deriva la dinámica histórica del cristianismo que supuso entender la vida como proceso y, por consiguiente, dio entrada a la idea pedagógica de transformación. Lo que se pretende es que el ser humano lleve a cabo su destino histórico que no es otro que configurarse a imagen de Dios. Así, el ideal de perfección humana radica para el krausismo en ir alcanzando la «forma Dei».¹⁶³⁸ Se comprende así la importancia de la educación en la filosofía de Joaquín Xirau, puesto que solo por ella el hombre puede alcanzar la plenitud de su ser, es decir, la plenitud del amor (Dios), pues en él está el devenir de la Humanidad y la existencia.

Por otra parte, Joaquín Xirau vio resuelta la escisión entre razón y fe en el *panenteísmo krausista*, que bien puede expresarse con aquella feliz expresión paulina: «En Dios vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 28). El absoluto está en todas las cosas y estas en él, incluido, por supuesto, el hombre. De manera que podría decirse que cuanto más humano un hombre llegar a ser, cuánto más realiza su

¹⁶³⁸ J. Antonio Llamas Martínez, *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*, UNED, Madrid, 2001.

humanidad, más cerca de Dios se encuentra y, por tanto, su salvación queda enmarcada en los límites de la Humanidad. El panenteísmo, más allá de concebir a un Dios trascendente y separado del mundo, concibe al hombre y al mundo como parte de Dios y viceversa. Así la fe es entendida como amor que no es otra cosa que *amancia* –ciencia del amor– dado que el conocimiento del mundo es al fin y al cabo conocimiento de Dios, que es lo mismo que decir Amor. De ahí que el amor –trascendencia en la immanencia– sea la fuente del sentido moral y del conocimiento humano.

Como vemos, no es de extrañar que Joaquín Xirau se considerara heredero del Krausointitucionismo pues en él encontraba el marco teórico que le posibilitaba no solo reconciliar la religión con la ética –comprendiéndose esta última sobre el principio de «obrar el bien por el bien mismo», como ley de Dios– sino, igualmente, a la ética con la religión. Al basarse en la libertad de conciencia –y una conciencia amorosa que ya sabemos que persigue el bien de la misma manera que el intelecto la verdad–, se reconcilia con la ética hasta el punto que la relación con la Trascendencia pasa a ser el modo más plenamente humano de afrontar éticamente la vida. Pues no en otra cosa consiste esta sino en desenvolver y desarrollar históricamente la humanidad que cada hombre lleva en su seno. De ahí que «la razón de ser de toda *paideia* –como escribe Jaeger– es el hacer que triunfe el hombre *dentro* del hombre»¹⁶³⁹.

Como se puede intuir, este desarrollo integral de la persona que propone la *paideia* republicana de Joaquín Xirau, de claro talante institucionista y que bebe de la «libertad de ciencia y conciencia» del krausoinstitucionismo, es decir, del espíritu liberal de nuestra tradición humanista, refuerza los vínculos que existen entre política y pedagogía, educación moral y religión. Precisamente en esto consistió el «organicismo krausista»¹⁶⁴⁰ de la Institución Libre de Enseñanza: en hacer converger la política con la pedagogía y esta con la mística y la religión. Del espíritu institucionista Xirau aprendió el sentido moral que vincula todas las cosas, hasta el punto que la cuestión social y política se convierte para él en una cuestión moral.

En sintonía con la tradición cristiana, Xirau defendió que el amor es la vida, vida suprema y creadora, hasta el punto que la conciencia amorosa es la fuente de toda educación. Educar es, en esencia, amar. El ejemplo de su maestro Manuel

¹⁶³⁹ W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 586.

¹⁶⁴⁰ Puede verse, G. Fernández de la Mora, «El organicismo krausista», en *Revista de Estudios Políticos*, nº22 (1981): 99-184.

Bartolomé Cossío sirve a Xirau para concluir que educar implica dar vida, vivificar, hacer vivir; dicho con otras palabras espiritualizar, hacer posible que el educando viva libremente una vida auténtica a través de unos valores espirituales transmitidos históricamente gracias al acervo cultural occidental. Desde esta perspectiva, la *paideia* republicana de Xirau se entiende como un proceso de realización personal, la realización de sí mismo, lo que confiere a la misma una dimensión estética de signo ético que permanece abierta a la Trascendencia. Resumiendo, a su *paideia* se le podría aplicar la expresión de José M^a Valverde, «Sin ética no hay estética», pero también al revés, «sin estética no hay ética», como se ha encargado de resaltar recientemente Gonzalez Faus recordando la expresión atribuida a San Agustín: «quien obra por miedo y no por amor al bien, ese no es bueno sino cobarde».¹⁶⁴¹

En definitiva, en nuestro trabajo hemos podido comprobar cómo los vasos comunicantes entre Madrid y Barcelona se ponen de manifiesto a través de las numerosas influencias krausoinstitucionistas que circulan en ambas direcciones. En Cataluña existió a finales del siglo XIX un núcleo krausista idealista, aunque el pensamiento catalán se moviera tradicionalmente sobre todo dentro de la filosofía escocesa del sentido común. No obstante, Joaquín Xirau se decantó por el idealismo krausista. Los paralelismos entre los krausistas madrileños y catalanes coinciden básicamente en considerar la educación una pieza clave para el renacimiento de España y su Ilustración que, sin duda, representan para nuestro suelo la Escuela de Madrid y la de Barcelona.

La Guerra in-civil –como la llamó Unamuno– daba al traste con lo que había sido un anhelo compartido por Madrid y Barcelona: cambiar la fisonomía de nuestro país a través de la cultura y la educación. Esta voluntad de formar al hombre y por extensión a la humanidad entera se truncó forzosamente por la guerra y sobrevino la amargura del exilio. Pero la barbarie y las bombas no fueron capaces de matar este espíritu promotor de la mejor filosofía y cultura hispánicas. De alguna forma, México permitió a Xirau recuperar el optimismo y la esperanza. Es más, descubrió en tierra americana que el espíritu de la tradición hispánica permanecía vivo: «porque el alma española ha sido, y volverá a ser y será, gracias a la República mexicana, un elemento esencial en toda estructura moral que el mundo erija»¹⁶⁴².

¹⁶⁴¹ J. I. González Faus, «Sin ética no hay estética», en *La Vanguardia*, 26 de enero de 2023.

¹⁶⁴² J. Xirau, *O.C.*, II, p. 531.

Fue entonces cuando Xirau se reencontró con la tradición del humanismo hispánico, con Ramón Llull, Luis Vives o Francisco de Vitoria, a los que enlazó con el pensamiento de Vasco de Quiroga y De las Casas para constituir esa comunidad viva de pensamiento iberoamericano en tierras mexicanas. La España del siglo XVI –nos recuerda en su «Nobleza obliga»–: «era entonces la más alta encarnación de los ideales de la *Philosophia Christi* y mediante ellos puso los cimientos de lo que hay de más progresivo, universal y generoso en el espíritu de la humanidad moderna»¹⁶⁴³. Si esa generación hispánica del Renacimiento español trasladó a América la cultura occidental, ahora esta segunda generación –la del exilio del 39– representa la oportunidad de seguir desarrollando aquella voluntad truncada de renovación de la España contemporánea. Será esta comunidad iberoamericana, de pueblos hispánicos, la encargada de alumbrar una nueva modernidad occidental, la encargada de salvar a Europa y llevar a término los valores liberales, humanistas y fraternos: «En este momento es responsabilidad de América salvar a Europa. Es responsabilidad de México –y de la América hispana– salvar a España.»¹⁶⁴⁴

Pero sobre todo es el momento de reivindicar el amor, por eso es ahora cuando lleva a término su proyecto de escribir sobre la vida y las obras de Ramón Llull, que vio la necesidad de iluminar el saber con la filosofía del amor: «De ahí que, no habiendo conseguido hacer el gran bien que se esperaba por el modo del saber, se disponga Ramón a realizarlo por el modo del amor. Alcanzado este, el resto se dará por añadidura. Será preciso iluminar la Ciencia por la Amancia».¹⁶⁴⁵

En definitiva, el objetivo de Xirau en México fue el mismo que persiguió durante toda su vida: conseguir una plenitud vital y espiritual basada en el cultivo del amor. Porque la plenitud del ser humano es la plenitud del amor; aquella es consecuencia de esta y esta condición de aquella. Pues bien, con este hermoso párrafo de Joaquín Xirau, escrito en plena guerra civil, y extraído de su sensacional escrito, *Charitas*, de 1938, damos por concluido nuestro trabajo. En él escribía en afinidad con san Juan de la Cruz:

El amor de los hombres –la conciencia amorosa en todas sus formas– solo es posible mediante la gracia que le otorga el amor de Dios. La dignidad que el amor asume no es producto de una aspiración, sino fruto de la plegaria. La fuerza amorosa no

¹⁶⁴³ J. Xirau, *O. C.*, II, p. 531.

¹⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 532.

¹⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 264.

se obtiene en una actitud de fuerza, sino en una actitud arrodillada. No es capacidad de conquista, sino aptitud de recepción y de reconocimiento. La gracia nos es dada. Todo consiste en saberla recibir. Todo lo que soy lo recibo. Todo lo que doy me es previamente dado. La gracia se convierte en deber de gratitud. Por ella Dios penetra en la conciencia personal y se hace presente en la profundidad del espíritu. El amor todo lo crea y todo lo preserva. Fuera de él, todo es tiniebla y abismo.¹⁶⁴⁶

¹⁶⁴⁶ J. Xirau, *O.C.*, I, p. 343.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA SOBRE JOAQUÍN XIRAU

Nota: En las obras que a continuación se indican sobre Joaquín Xirau, aparecen entre paréntesis el lugar y la fecha de publicación originales, según la edición que manejamos. No se señalan en orden cronológico, sino que lo hacemos respetando el orden en el que aparecen en las *Obras completas* de la edición utilizada, a saber: XIRAU, J. *Obras Completas*, edición de Ramon Xirau, Anthropos, Barcelona, 1998, 1999 y 2000 (4 toms). Las citas incluidas en este trabajo se han reproducido según esta edición.

XIRAU, J., *El sentido de la verdad* (Cervantes, Barcelona, 1927), en *Obras completas*, vol.I, (Ed. Ramón Xirau), Anthropos, Madrid, 1998.

—, *El amor y la percepción de los valores* (Universidad de Barcelona, 1936), en *O.C., cit.*, vol. I.

—, *Amor y Mundo* (El colegio de México, México, 1940), en *O.C., cit.*, vol. I.

—, *Lo fugaz y lo eterno* (U.N.A.M, México, 1942), en *O.C., cit.*, vol. I.

—, «El sentido de la vida y el problema de los valores», (Conferencias filosóficas, Ateneo Barcelonés, Barcelona, 1930) en *O.C., cit.*, vol. I.

—, «La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho» (Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Huelves, Madrid, 1929), en *O.C., cit.*, vol. I.

—, «El problema del ser y la autonomía de los valores» (*Actes du IX Congrès International de Philosophie*, París, 1937), en *O.C., cit.*, vol. I.

—, «Charitas» (*Revista Madrid*, nº 3, 1938, Barcelona), en *O.C., cit.*, vol. I.

—, «La conquista de la objetividad» (*Hora de España*, nº 22, 1938, Barcelona), en *O.C., cit.*, vol. I.

—, «Fidelidad» (*Romance*, nº3, México, 1940), en *O.C., cit.*, vol. I.

—, «Volumen del tiempo (Las dimensiones del tiempo)» (*Philosophy and Phenomenological Research*, vol. VI, Buffalo, Nueva York, 1945), en *O.C., cit.*, vol. I.

—, *Manuel B. Cossío y la educación en España* (El colegio de México, México, 1944), en *Obras completas*, vol. II, (Ed. Ramón Xirau), Anthropos, Madrid, 1999.

- , *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y Mística* (Orión, México, 1946), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «La filosofía y el maestro» (*Bulletí dels Mestres*, vol. I, Barcelona, 1922), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «Pedagogía y practicismo» (*Revista de Pedagogía*, vol. II, Madrid, 1923), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «Normas y valores» (*Revista de Pedagogía*, vol. III, Madrid, 1924), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «Educación y libertad» (*Revista de Pedagogía*, vol. IV, Madrid, 1925), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «Filosofía y educación» (*Revista de Pedagogía*, vol. IX, Madrid, 1930), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «El principio de libertad y la consciencia moral» (*Escuela de Verano*, Barcelona, 1932), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «El concepto de libertad y el problema de la educación» (*Revista de Psicología y Pedagogía*, vol. I, Barcelona, 1933), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «Libertad y Vocación» (*Rev. Educación y Cultura*, México, 1940), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «Kant y la cultura catalana» (*La Revista*, vol. XI, Barcelona, 1925), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «Luis Vives y el humanismo» (*Rev. Educación y Cultura*, México, 1940), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «México: “nobleza obliga”» (*Rev. Books Abroad*, University of Oklahoma USA, 1942), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «Humanismo español (ensayo de interpretación)» (*Cuadernos Americanos*, México, 1942), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , «Julián Sanz del Río y el krausismo español» (*Cuadernos Americanos*, México, 1944), en *O.C.*, cit., vol. II.
- , *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna* (Pedro Ortega, Madrid, 1921), en *Obras completas*, vol. III, 476 (Ed. Ramón Xirau), Anthropos, Madrid, 2000.
- , *Rousseau y las ideas políticas modernas* (Reus, Madrid, 1923), en *O.C.*, cit., vol. III.
- , *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* (Universidad de Barcelona, 1927), en *O.C.*, cit., vol. III.

- , *Edmund Husserl. Una introducción a la fenomenología* (Losada, Buenos Aires, 1941), en *O.C.*, cit., vol. III.
- , «Notas sobre la fenomenología filosófica de Edmund Husserl» (*Revista de Pedagogía*, vol. III, Madrid, 1924), en *Obras completas*, vol.IV,477 (Ed. Ramón Xirau), Anthropos, Madrid, 2000.
- , «Husserl» (*Revista de Catalunya*, vol.XVIII, Barcelona, 1938), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «La fenomenología (I): Husserl» (*Rev. Romance*, México, 1940), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «La fenomenología (II): Max Scheler» (*Rev. Romance*, México, 1940), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «La fenomenología (III): Heidegger» (*Rev. Romance*, México, 1941), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «La plenitud orgánica» (Homenaje a Bergson. Volumen colectivo por Gaos, J.; Nicol, E.; Noulet, E.; Vasconcelos, J.; Robles, O. y Xirau, J., Buenos Aires, 1941), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «Del momento cartesiano» (*Archivos del Instituto de Ciencias*, Instituto de estudios catalanes, Barcelona, 1923), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «Consciencia y realidad: el subjetivismo y la cultura moderna» (*Revista de Catalunya*, vol. I, Barcelona, 1924), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «Orientaciones biológicas» (*Revista de Pedagogía*, vol. III, Madrid, 1924), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «Cultura relativista» (*Revista de Pedagogía*, vol. IV, Madrid, 1925), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «Filosofía y biología» (*Rev. Universidad*, Zaragoza, 1927), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «Direcciones filosóficas. El idealismo» (*Revista de Pedagogía*, vol. VI, Madrid, 1927), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «Direcciones filosóficas. El realismo» (*Revista de Pedagogía*, vol. VI, Madrid, 1927), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «Direcciones filosóficas. El racionalismo» (*Revista de Pedagogía*, vol. VII, Madrid, 1928), en *O.C.*, cit., vol. IV.
- , «Direcciones filosóficas. El empirismo» (*Revista de Pedagogía*, vol. VIII, Madrid, 1929), en *O.C.*, cit., vol. IV.

—, «Culminación de una crisis» (La Universidad de la Habana, Cuba, 1945), en *O.C.*, cit., vol. IV.

—, «Del pasar a la Historia» (*Bulletí dels Mestres*, vol. II, Barcelona, 1923), en *O.C.*, cit., vol. IV.

—, «Notas sobre la vida interior» (*Revista dels catalans d'America*, México, 1939), en *O.C.*, cit., vol. IV.

—, «Tres actitudes: poderío, magia e intelecto» (*Cuadernos americanos*, México, 1944), en *O.C.*, cit., vol. IV.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE OTROS AUTORES

ABELLÁN, J. L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, Madrid, 1998.

-----, *El exilio como constante y categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

-----, *El erasmismo español. Una historia de la otra España*, Editorial Gráficas Espejo, Madrid, 1976.

-----, *Historia crítica del pensamiento español* (Vol. I/V), Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

-----, *La cultura en España. Ensayo para un diagnóstico*, Edicusa, Madrid, 1971.

ADEVA MARTÍN, I., “El supuesto erasmismo de Juan Zumárraga”, en AA.VV., *Evangelización y teología en América (siglo XV)*, X Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra, v. II, Pamplona, 1990, pp. 811-845.

AMENGUAL, G., «Una segunda secularización: la crisis de la razón» en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (Eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una Filosofía de la Religión* (III), o.cit.

-----, *La modernidad como crisis del sujeto*, Caparrós editores, Madrid, 1998.

ANDUJAR, M., «Las revistas en Hispanoamérica», en J.L. Abellán, (Dir.), *El exilio Español de 1939*, v. III

ARANGUREN, J. L. L., *Ética*, Alianza editorial, Madrid, 1990 (También hemos usado *Revista de Occidente*, Madrid, 1976)

-----, *Filosofía y vida intelectual. Textos fundamentales*, (Ed. Carlos Gómez), Editorial Trotta, Madrid, 2010.

-----, «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 38 (1953): 123-157.

-----, *La izquierda, el poder y otros ensayos*, (Ed. Antonio G. Santesmases), Ed. Trotta, Madrid, 2005.

-----, *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid, 1969.

-----, *Moral y sociedad*, Ed. *Cuadernos para el diálogo*, Madrid, 1965.

-----, *El buen talante*, Ed. Tecnos, Madrid, 1985.

ASÍN PALACIOS, M., *Huellas del Islam. Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941.

-----, *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Ed. Hiperión, Madrid, 1981.

-----, *Amor humano, amor divino. Ibn Arabi*, Ediciones el Almendro, Córdoba, 1990

AZNAR SOLER, M., «“El puente imposible”: el lugar de Sender en la polémica sobre el exilio español de 1939», en J. C. Ara Torralba y F. Gil Encabo (eds.), *El lugar de Sender. Actas del I Congreso sobre Ramón J, Sender*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1997.

BALTHASAR, H. U. VON, *Solo el amor es digno de fe*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2011.

BALIBREA, M. PAZ, «Occidentalismo e integración disciplinaria: Eduardo Nicol frente a América», en A. Sánchez Cuervo, Fernando Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Biblioteca Nueva, CSIC, Madrid, 2010, pp. 82-101.

BALMES, J., *El criterio*, BAC, Madrid, 1974.

METZ, J.B., *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Ed. Sal terrae, Santander, 2007.

-----, «La teología ante el ocaso de la modernidad», *Concilium*, 191 (1984): 31-39.

BATAILLON, M., *Erasmus y España*, FCE, México

BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica «La Caridad en la Verdad»*, Edicep, Valencia, 2009.

-----, «Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones», en la Universidad de Ratisbona (12 de septiembre de 2006), en: https://www.vatican.va/content/benedictvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Introducción de José Ferrater Mora), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962.

BLOCH, E., *El principio esperanza*, I, Aguilar, Madrid, 1977.

BLONDEL, M., *La acción*, Ed. BAC, Madrid, 1996.

BOFF, L., *Derechos del corazón. Una inteligencia cordial*, Trotta, Madrid, 2015.

BRUAIRE, C., *El derecho de Dios. Tarea de pensar a Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2018.

BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1981.

-----, *El eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2014.

BUNDGARD, A., «El humanismo poético de María Zambrano», en AA.VV., *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, o.cit.

-----, «El binomio España-Europa», en Carmen Revilla (Ed.), *Claves de la razón poética. María Zambrano. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.

CACHO VIU, V., «Don Francisco Giner y el nacionalismo catalán», en el *Centenario de la Institución Libre de Enseñanza*, Ed. Tecnos, Madrid, 1977.

-----, *La Institución Libre de Enseñanza*, Edición crítica de Octavio Ruíz Manjón, Madrid, 2009.

CAMPS, J., *La voluntad de vivir. Las preguntas de la bioética*, Ariel, Barcelona, 2005.

CAPUTO, J. D., *Sobre la religión*, Ed. Tecnos, Madrid, 2005.

CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México, 2016.

CEREZO, P., *La voluntad de aventura*, Editorial Ariel filosofía, Barcelona, 1984.

-----, *Ortega y Gasset. Antología*, Ediciones Península, Barcelona, 1991.

-----, *Ortega y Gasset y la razón práctica*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.

-----, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996.

CHARDIN, T., *El fenómeno humano*, Taurus ediciones, Madrid, 1963.

COLOM GONZÁLEZ, F., «Entrevista con Claus Offe», en *Cuadernos de Alzate: Revista Vasca de la cultura y las ideas.*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1987.

COLOMER, E., *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger, Vol. I, La filosofía Trascendental: Kant*, Herder, Barcelona, 1986.

COMTE-SPONVILLE, A., «Estructuralismo», en *Diccionario filosófico*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 2005.

CONILL, J., *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Tecnos, Madrid, 2021.

-----, «Huellas de lo sagrado en la filosofía según la genealogía habermasiana de la razón», en *Razón y fe*, 1449 (2021): 87-98.

CORTINA, A., *Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt*, Editorial Cincel, Madrid, 1986.

-----, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2007.

-----, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995.

-----, *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011.

-----, «Religión y ética civil», *Iglesia Viva. Revista de Pensamiento cristiano*, 187 (1997): 63-74.

-----, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta Madrid, 2001.

CRESPO, M., «La contribución de Rudolf Otto a la Ética», en *Revista Idea y Valores* 68, nº 170 (2019): 75-97.

CRUJEIRAS LUSTRES, M. J., «Europeizar España y/o españolizar Europa: El maniqueísmo de la filosofía», en J. L. Abellán (coord.), *El reto europeo*, o.cit., pp. 307-321.

DELGADO, B., «Joaquim Xirau y el institucionismo», en C. Vinalou Torrano (coord.), *Joaquim Xirau. Filòsof i pedagog*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1996.

DESCARTES, R., *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, Ed. Trotta, Madrid, 2018.

DÍAZ, C., «Es razonable creer en Dios», en Diego Bermejo (ed.), *¿Dios a la vista?*, Dykinson, Madrid, 2013.

DÍAZ, E., *La filosofía social del krausismo español*, Fernando Torres-Editor, Valencia, 1983.

-----, *De la institución a la constitución. Política y cultura en la España del siglo XX*, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

DÍAZ-SALAZAR, R., *Democracia laica y religión pública*, Taurus, Madrid, 2007.

DODDS, E.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

DOMINGO MORATALLA, A., *Homo curans. El coraje de cuidar*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2022.

DUCH, LL., «Interpretaciones actuales en el estudio del mito», en Yves Bonnefoy (Dir.), *Diccionario de las Mitologías y de las Religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, I, Destino, Barcelona, 1996.

-----, *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona, 1998.

-----, «Sobre la interpretación entre el mito y el logos en la obra de Kurt Hübner», en *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, 1 (2010): 19-32.

EAGLETON, T., *Esperanza sin optimismo*, Taurus, Barcelona, 2016.

ERASMO DE ROTTERDAM, *Escritos de crítica religiosa y política*, (Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Granada), Ed. Tecnos, Madrid, 2008, pp. IX-XLV-

ESTRADA, J. A., «Hablar de Dios», en D. Bermejo (Ed.), *¿Dios a la vista?, o. cit.*

-----, «La religión en una época nihilista. El caso Nietzsche», en Id, R. Ávila, E. Ruiz (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena Libros, Madrid, 2009.

-----, *La teoría crítica de Max Horkheimer. Del socialismo ético a la resignación*. Universidad de Granada, 1990.

-----, «Razón y fe: una relación controvertida», en *Proyección. Teología y mundo actual*, nº 254 (2014): 277-284.

FERRATER MORA, J., «Escuela de Barcelona», en *Diccionario de Filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1988.

-----, «Madrid (Escuela de)», *Diccionario de Filosofía*. RBA editores, Madrid, 2010.

FERRER, U., «La conversión del Imperativo categórico kantiano en norma personalista», en *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ediciones Palabra, Madrid, 2007.

FERRY, L., *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*, Taurus, Madrid, 2007.

FINKIELKRAUT, A., *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Anagrama editorial, Barcelona, 1998.

FRAIJÓ, M., *El sentido de la Historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1986.

-----, *Fragmentos de esperanza*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1992.

-----, «La hamaca vacía». *El País*, 13 de agosto de 2016.

-----, «Racionalidad de las convicciones religiosas», en AA.VV., *Religión, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Edición de J. Gómez Caffarena), Editorial Trotta, CSIC, Madrid, 1993.

FREUD, S., *Obras Completas*, v. VII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974.

FRONDIZI R. y GRACIA, J.E., *El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo XX*, FCE, Madrid, 1975.

GADAMER, H.G., *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.

GALIELEI, G., *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, (edición de Moisés González), Alianza, Madrid, 2006.

GALLEGO, J.A., «El problema (y la posibilidad) de entender la historia de España», en VV. AA., *Historia de la historiografía española*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1999.

GALLEGOS ROCAFULL J.M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, Centro de estudios filosóficos, México, 1951.

GAOS, J., *Confesiones profesionales*, FCE, México, 1958.

-----, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México, 1947.

-----, «La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana», *Revista de Occidente*, nº 38, mayo de 1966.

-----, «Los “transterrados” españoles de la filosofía en México», en *Filosofía mexicana de nuestros días*, Imprenta universitaria, México, 1954.

-----, «El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación historicofilosófica», en *Pensamiento de Lengua española*, Editorial Stylo, México, 1945.

-----, *Pensamiento de lengua española*, en J.L. Abellán, *José Gaos. Antología del pensamiento político, social y económico español sobre América Latina*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 2001.

GARCÍA MORENTE, M., *Ensayos sobre el progreso* (Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1932), Ed. Encuentro, Madrid, 2002.

GARRIDO, M., «Apunte para la historia de una colosal epopeya del pensamiento español contemporáneo», en AA.VV, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, o.cit.

GIRARD, R., VATTIMO, G., *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós Ibérica, Madrid, 2011.

-----, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.

GIRAU I REVERTER, J., «Joaquim Xirau, pensador d' inspiració cristiana», en *Revista Catalana de Teologia XIV* (1989): 553-564.

GHELEN, A., *Ensayos de antropología filosófica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1973.

GÓMEZ, C., «Amor, Ética y Justicia», en *Pensamiento*, 280, (2018): 349-367.

-----, «El plural legado filosófico de Aranguren» en *Endoxa: Series filosóficas*, nº 12, (2000): 342-343.

-----, «El oficio de intelectual en J.L.L. Aranguren», *Cuadernos hispanoamericanos*, 786 (2015): 34-51.

-----, «Ética y utopía», en C. Gómez y J. Muguerza, *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*. Ed. Alianza, Madrid, 2012.

-----, «Laicismo y presencia pública de la religión», en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 40 (2009): 305-308.

-----, «La vida como narración (Aranguren y Ricoeur)», *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, 68 (2016): 67-83.

-----, «Razones y emociones» en *Isegoría*, 45 (2011): 715-770.

-----, «Una reivindicación de la conciencia (De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral)» en *Isegoría*, 36 (2007): 167-196.

-----, «José Gómez Caffarena: una filosofía de la religión», en *Isegoría*, 39 (2008): 359-365.

GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Ed. Trotta, Madrid, 2007.

-----, «La filosofía de la religión en I. Kant», en M. Fraijó, *Filosofía de la religión: Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994.

-----, *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

-----, *Metafísica fundamental*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1983.

-----, «Religión y Ética», en *Isegoría*, 15 (1997): 227-269.

GÓMEZ CAFFARENA y MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la religión*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1973.

GONZÁLEZ, J., «Logos y ethos en la filosofía de Eduardo Nicol», en *Theoría. Revista Del Colegio De Filosofía*, 3(1996): 25-35.

GONZÁLEZ, M., «El modelo del hombre humanista», en M. González y A. Sánchez (eds.), *Renacimiento y modernidad*, Tecnos, Madrid, 2017, pp. 91-110.

GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, L., «Sartre: la conciencia como libertad infinita», en *Tópicos. Revista de Filosofía*, nº 37 (2009): 9-29.

GRANADA, M. A., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Ed. Herder, Barcelona, 2005.

GUARDINI, R., *Religión y Revelación*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1964.

GUIRAU, J., «Joaquim Xirau, pensador d'inspiració cristiana», en *Revista Catalana de Teologia*, XIV, 1989.

GUY, R., *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau: le personnalisme contemporain de l'École de Barcelone*, Toulouse: Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1976.

HABERMAS, J. «¿Los fundamentos prepolíticos del Estado democrático?», en J. Ratzinger y J. Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006.

-----, *Teoría de la acción comunicativa*, II, Trotta, Madrid, 2010.

-----, «Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la vida recta?», en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002.

-----, «Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales», en *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 1999.

-----, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 2009.

-----, «Crear y saber», en *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?*, o.cit.

-----, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

-----, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001.

-----, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

-----, «Razonable versus verdadero, o la moral de las concepciones del mundo», en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.

HALÍK, T., *Quiero que seas. Sobre el Dios del amor*, Editorial Herder, Barcelona, 2018.

HARTMANN, N., *Ética*, Encuentro, Madrid, 2011.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial. Madrid, 1982.

HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos/Almagesto, Buenos Aires, 2003.

-----, *Caminos del Bosque*, Editorial Alianza, Madrid, 1995.

-----, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 2019.

HILDEBRAND, D., *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Ediciones Palabra, Madrid, 2005.

HORKHEIMER, M., *A la búsqueda de sentido*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.

-----, *Anhelos de Justicia. Teoría crítica y religión* (Edición de J. José Sánchez), Ed. Trotta, Madrid, 2000.

-----, *Crítica a la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973.

-----, «Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia», en Id., *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

HÜBNER, K., *Crítica de la razón científica*, Editorial Alfa, Barcelona, 1981.

HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991. (También usamos la edición: Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008).

-----, *Meditaciones Cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.

IBN HAZM de Córdoba, *El Collar de la Paloma*, (Versión de Emilio García Gómez), Alianza editorial, Madrid, 1971.

IMAZ, E., *La fe por la palabra*, t. I, Ed. Cuadernos Universitarios, San Sebastián, 1989.

JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

-----, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1965.

JASPERS, K., *La fe filosófica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1954.

JIMÉNEZ GARCÍA, A., *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Ed. Cincel, Madrid, 1986.

JIMÉNEZ GARCÍA, A. Y N. R. ORRINGER, «Del krausismo al krausopositivismo», en AA.VV., *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009.

JIMÉNEZ MORENO, L., «El hispanismo unamuniano en la europeización», en J. L. Abellán (coord.), *El reto europeo*, o.cit.

JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Jones, Barcelona, 1994.

JUNG, C. G., *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*, Editorial Trotta, Madrid, 2018.

KANDINSKY, W., *De lo espiritual en el arte*, Labor, Barcelona, 1995.

KANT, I. *Crítica de la razón práctica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1998.

-----, *Fundamentación metafísica de las costumbres* (Texto íntegro de la traducción de M. García Morente), Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan, Puerto Rico, 2007.

-----, *Crítica de la razón pura*, (Traducción, notas e introducción de Mario Caimi), Colihue Clásica, Buenos Aires, 2009.

KIERKEGAARD, S., *El instante*, Ed. Trotta, Madrid, 2012.

-----, *Ejercitación del cristianismo*, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

KOLAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, Amorrortu editores, Madrid, 2006.

-----, *Si Dios no existe...Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Tecnos, Madrid, 1995.

LACOCQUE, A. Y RICOEUR, P., *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Ed. Herder, Barcelona, 2001.

LANDSBERG, L. P., *La Edad Media y nosotros*, Revista de Occidente, Madrid, 1925.

LASAGA MEDINA, J., *Figuras de la vida buena: Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*. Enigma editores, Madrid, 2006.

-----, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

LECEA, T. «El Krausismo y Latinoamérica», en AA. VV., *El Krausismo y su influencia en América Latina*, Fundación Friedrich Elbert/ Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1989.

LENOIR, F., *El Cristo filósofo*, Ed. Planeta, Barcelona, 2010.

LIZAOLA, J., *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, Ediciones Coyoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

LLEDÓ, E., «La realidad de la utopía», en R. García Cotarelo (Comp.), *Las utopías en el mundo occidental*, Universidad Menéndez Pelayo, Guadalajara, 1981.

LLOPART, P., «De Joaquim Xirau a M. B. Cossío: dotze cartes i una targeta de visita». *Temps d'Educació*, 27 (2003): 419-441.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *La mirada profunda y el silencio de Dios. Una antropología dialógica*, Univesidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2019.

MACHADO, A., *Juan de Mairena*, en Id., *Poesías completas*, Espasa Calpe, Madrid, 1997.

-----, «Miscelánea apócrifa: Sigue Mairena...», en *Hora de España*, 20 (1938): 5-12.

MARAGALL J., «El maestro y el padre», en Id., *Obras completas*, II, Ed. Selecta, Barcelona, 1981.

-----, «La levadura», en o.cit.

-----, «Record de Joaquim Xirau», en *Convivium*, 26 (1968): 115-122.

MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Ed. Ariel, Barcelona, 1994.

MARDONES, J. M., *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1988.

MARÍAS, J., *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Alianza editorial, Madrid, 2000.

-----, *La Escuela de Madrid. Estudios de Filosofía Española*, Revista de Occidente, Emecé Editores, Buenos Aires, 1959.

-----, *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1954.

-----, *Razón de la filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 1993.

MARICHAL, J., «De algunas consecuencias intelectuales de la Guerra Civil española», en *El nuevo pensamiento político español*, Editorial Finisterre, México, 1966.

MARION, J.L., *Dios sin el ser*, Editorial Ellago, Castellón, 2010.

-----, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Editorial Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2007.

-----, «Filosofia e rivelazione», en *Studia Patvina*, 36 (1989): 425-443.

-----, «La cuestión de lo incondicional», en Eric Pommier (comp.), *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2017.

-----, «Los límites de la fenomenalidad», en Eric Pommier (comp.), *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, o.cit.

-----, *Prolegómenos de la Caridad*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.

-----, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Editorial Síntesis, Madrid, 2008.

-----, *A decir verdad. Una conversación*, Encuentro, Madrid, 2022.

MARTÍN, F. J., «El genio filosófico de la literatura», en M. Garrido, N. R. Orringer, Luis M. Valdés, Margarita M. Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, o.cit.

MARTÍN BUEZAS, F., «Al encuentro de una teología racional en el pensamiento filosófico del krausismo español», en *La ciudad de Dios*, vol. CLXXXIX, nº2, 1976.

MARX, K. Y ENGELS, F., *La ideología alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1970.

MILLER, D., *Filosofía política: Una breve introducción*. Alianza editorial, Madrid, 2011.

MORA, A., «La filosofía catalana a l'exili. Notes per a un estudi», en *Revista Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, 10 (1984): 17-28.

-----, «La Paideia republicana de Joaquín Xirau», en J. Xirau, *Obras Completas*, III, vol. 2, pp. xi-xx.

MOUNIER, E., *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Madrid, 2002.

MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, FCE, Madrid, 1990.

-----, *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética)*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2009.

-----, «La herencia filosófica de la Casa de España en México. José Gaos y el pensamiento de lengua española», en *Anuario de Estudios Atlánticos*, 59, (2013): 769-789.

-----, «Ortega en Latinoamérica. El legado filosófico de José Gaos», en A. Sánchez Cuervo, F. Hermida de Blas (Coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Biblioteca Nueva, CSIC, Madrid, 2010.

MUÑOZ, J., «La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía», en Id., *Lecturas de filosofía contemporánea*, Ariel Filosofía, Barcelona, 1984.

MYER, E., *Así es la biología*, Debate Editorial, Barcelona, 2016.

NICOL, E., «La Escuela de Barcelona», en *El problema de la filosofía hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998. (asimismo, hemos usado la edición de Tecnos, Madrid, 1961).

-----, *La metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

-----, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1998.

-----, *Ecce homo. Como se llega a ser lo que se es*, Alianza, Madrid, 2000.

NOGUEROLES, M., Y SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., (coords.), *Diccionario de pensadoras españolas contemporáneas. Siglos XIX y XX*, Sínderesis, Madrid, 2020.

NÚÑEZ RUÍZ, D., *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Tucur Ediciones, Madrid, 1975.

-----, «Raíces históricas del problema de España», en J. L. Abellán (coord.), *El reto europeo. Identidades culturales en el cambio de siglo*, Trotta, Madrid, 1994.

ORDINE, N. *La utilidad de lo inútil*, El acantilado, Barcelona, 2013.

ORDÓÑEZ DÍAZ, L., «Fronteras del mito, la Filosofía y la Ciencia. De los mitos cosmogónicos a la teoría del Big Bang», en *Ideas y Valores* 65.162 (2016): 103-134.

ORÍGENES, *Contra Celso*, BAC, Madrid, 1967.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, (Ed. Julián Marías), Editorial Cátedra, Madrid, 2012.

-----, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, I, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

-----, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, V, o.cit., 1970.

-----, *Ensimismamiento y alteración*, en *Obras completas*, V, o.cit.

-----, «El origen deportivo del Estado», en *Obras Completas*, II, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

-----, *El tema de nuestro tiempo*, Alianza editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1987.

-----, *Historia como sistema*, en *Obras completas*, v. VI, o.cit.

-----, *La idea del principio de Leibniz* (1947), en *Obras Completas*, VIII, o. cit.

-----, *Lecciones de metafísica*, Revista de Occidente, XII, (en Alianza Editorial), Madrid, 1998.

-----, *Meditación de la técnica*, en *Obras completas*, Ed. Taurus, Madrid, 2006.

-----, «Ni vitalismo ni racionalismo», en *Obras completas*, III,

-----, «Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Obras completas*. Editorial Taurus, Madrid, 2006.

-----, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 1985.

-----, «Unamuno y Europa, fábula», en *Obras completas*, I, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

-----, «En defensa de Unamuno», en *Obras completas*, X, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

ORTÍZ-OSÉS, A., *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona, 2003.

-----, *La razón afectiva. Arte, Religión y Cultura*, San Esteban, Salamanca, 2000.

-----, *La razón del amor. Para una cultura fratriarcal*, Sapere Aude, Oviedo, 2018.

OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Prólogo de M. Fraijó), Alianza, Madrid, 2005.

PACHECO, J. A., *Filosofía y pensamiento espiritual en Al Ándalus*, Almuzara, 2017.

PADIAL, J.J. «La herencia aristotélica en la teoría hegeliana de la sensación como “encontrar-se” vital del espíritu», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXII, nº3 (2017): 75-91.

PANIKKAR, R., «Sobre el sentido del mito», en Yves Bonnefoy (Dir.), *Diccionario de las Mitologías y de las Religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, V, Destino, Barcelona, 1996.

PETIT, PH., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999.

PÉREZ GALDÓS, B., *Misericordia*, en L. Romero y D. Ynduráin (Dir.), *Las mejores novelas de la Literatura Universal*, v. XI, Cupsa Editorial, Madrid, 1983.

RATZINGER J. y J. Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006.

-----, «La fuerza de la razón contra el relativismo», en *Aceprensa*, 17.XI.04

REALE, G., *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona, 2004.

-----, *La sabiduría antigua. Tratamiento para los males del hombre contemporáneo*, Herder, Barcelona, 1995.

REYES MATE, M., «La historia de los vencidos. Un ensayo de filosofía de la historia contra las ontologías del presente» en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (Coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una Filosofía de la religión*, I, Ed. Anthropos, Barcelona, 1992.

-----, «Ilustraciones y judaísmo», en M. Beltrán, J.M. Mardones, Reyes Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1998, pp. 209-214.

RICOEUR, P., *Amor y justicia* (Traducción e introducción de Tomás Domingo Moratalla), Ed. Trotta, Madrid, 2011.

-----, *Del texto a la acción. Acerca de la interpretación*, FCE, México, 2002.

-----, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982.

RISIERI FRONDIZI, Jorge J.E. Gracia (eds.), *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, FCE, México, 1975.

RODRÍGUEZ DE LECEA, T., «La filosofía de la religión del krausismo español», en AA.VV., *Reivindicación de Krause*, Instituto de fe y secularidad, Madrid, 1982.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M., «De la racionalidad instrumental a la racionalidad simbólica», en *La Colmena*, 56 (2007): 56-62.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *Del amor platónico a la verdad*, Ediciones Puerta del Sol, Madrid, 1957.

ROMERO, F., *Teoría del hombre*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1965.

ROSENZWEIG, F. *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 2006.

ROURA PARELLA, J., *Ramon Martí d'Eixalà i la filosofia catalana del siglo XIX*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1980.

RUIZ LOZANO, P., «¿Verdad o fe débil? Reflexiones a propósito de un diálogo», en *Revista Proyección. Teología y mundo actual*, nº 254 (2014): 315-328.

SABUNDE, R., *Teología natural*, Libro I, cap. I, Librería Religiosa, Barcelona, 1854.

SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, BAC Selecciones 1, Madrid, 2009.

-----, *Comentarios bíblicos: Gálatas, Primera carta de San Juan*, BAC Selecciones 14, Madrid, 2014.

-----, *Confesiones* BAC, Madrid, 2013

-----, *Contra Fausto*, en *Obras completas*, XXXI, BAC, Madrid, 1993.

SAN JUAN DE LA CRUZ, «Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación», en *Obras completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1993.

SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Traducción e introducciones de Alberto Colunga, II-III, BAC, Madrid, 1959.

SÁNCHEZ CARAZO, J. I., «Joaquim Xirau: una filosofía del amor», en *Mayéutica*, 23 (1997): 43-89.

-----, *Xirau (1895-1946)*, Ediciones del Orto, España, 1997.

-----, *Joaquín Xirau: Una filosofía de ultimidades*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2002.

SÁNCHEZ COSTA, E., *El resurgimiento católico en la literatura europea moderna [1890-1945]*, Encuentro, Madrid, 2014.

SÁNCHEZ CUERVO, A., «Del exilio al arraigo. El organicismo iberoamericano de Joaquín Xirau», en A. Sánchez Cuervo, F. Hermida de Blas (eds.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

-----, «Pensar a la intemperie. El exilio de la filosofía y la crítica de occidente», en A. Sánchez Cuervo (ed.), *Las huellas del exilio. Expresiones culturales de la España peregrina*, Madrid, 2008.

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J., *María Zambrano*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2016.

SÁNCHEZ ORTÍZ DE URBINA, R., «Krausismo», en *Enciclopedia de la cultura española*, III, Editora Nacional, Madrid, 1966.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., «El corto y fecundo exilio de Joaquín Xirau», en J. Xirau, *Prólogos de Obras completas*, o.cit., p. XLVIII-IL.

-----, *Ética*, Editorial Crítica, Barcelona, 1984.

-

SANZ DEL RÍO, J., *Ideal de la humanidad*

-----, *Textos escogidos*, Ediciones de cultura popular, Barcelona, 1968.

SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, Ed. Encuentro, Madrid, 2007.

-----, *El resentimiento de la Moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1998.

SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid, 1982.

-----, *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994.

SOBER, E., *Filosofía de la biología*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, FCE, México, 1996.

SUANCES MARCOS, M., *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, Síntesis, Madrid, 2010.

TAMAYO, J. J., *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Herder, Barcelona, 2011.

TEIXEIRA, F., *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador, 2004.

TERRÓN, E., *Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea*

TODOROV, T., *El espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014.

TOLSTOI, L., *Confesión*. Ed. Acantilado, Barcelona, 2008.

TORRALBA, F., *Los maestros de la sospecha. Marx, Nietzsche, Freud*, Fragmenta editorial, Barcelona, 2013.

TORRES ADAME, F., «¿Cómo hablar de Dios al hombre posmoderno? Una mirada desde el cristianismo», en *Revista Análisis*, 94 (2019): 37-55.

TORRES QUEIRUGA, A., «La filosofía de la religión, lugar de encuentro entre la teología y la filosofía», en J. Gómez Caffarena y J. M Mardones (Eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión (III)*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1993.

UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986. (También hemos usado la edición en *Obras completas*, VII, Escelicer, Madrid, 1967).

-----, *En torno al casticismo*, en *Obras completas I*, Escelicer, Madrid, 1966.

-----, «Sobre la europeización (arbitrariedades)», en *Obras completas*, III, Escelicer, Madrid, 1968.

-----, «Religión y patria», en *Obras completas*, I, o.cit.

-----, «La crisis actual del patriotismo español», en *Obras completas*, I, o.cit.

-----, «La humanidad y los vivos», en *Obras completas*, v. I, o.cit.

-----, «Renovación», en *Obras completas*, III, o.cit.

-----, «España y los españoles», en *Obras completas*, III, o.cit.

-----, «Cientificismo», en *Ensayos*, t. II, Ediciones Aguilar, Madrid, 1966.

-----, «Mi religión», en *Ensayos*, t. II, o.cit.

-----, «Verdad y vida», en *Ensayos*, t. II, o.cit.

-----, «Sobre la tumba de Costa», en *Ensayos*, t. I, o.cit.

URANGA, E., «In memoriam Joaquín Xirau», en J. Xirau, *Obras completas*, I, o.cit.

VV.AA, *El futuro de la esperanza*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1973.

VV.AA, *El Krausismo y su influencia en América latina* (Ed. Fundación Friedrich Ebert), Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1989.

VV.AA, *Maestros de la sospecha, críticos de la fe*, Editorial Cristianismo y Justicia, Barcelona, 2007.

VALDÉS, M., «La filosofía española en el exilio (1939-2000)», en AA.VV. *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, o.cit., pp. 529-533.

VATTIMO, G., *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010.

-----, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.

VILAFRANCA, I. y Vilanou, C., «Jerusalén en la historia. De la asimilación imposible al pensamiento neohebraico», en *Ars Brevis. Anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, 20, (2014): 198-249.

VILANOU, C., «Joaquín Xirau (1895-1946). Quan la filosofia esdevé pedagogia», *Quaderns del Mercadal* 1, Fundació Universitat de Girona, Girona, 2001.

-----, «Joaquim Xirau. Deu fites en el pensament d'un filòsof-pedagog», en Id., (coord.), *Joaquim Xirau. Filòsof i pedagog*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1996.

VILLAR EZCURRA, A., *Voltaire-Rousseau en torno al mal y la desdicha*, Ed. Alianza, Madrid, 1995.

-----, «El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 42 (2010): 265-278.

-----, *Miguel de Unamuno. Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, Editorial Tecnos, Madrid, 2017.

WOLF, E.R., *Europa y la gente sin Historia*, FCE, México, 2005.

WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Ediciones Palabra, Madrid, 2008.

-----, «La verdadera interpretación de la doctrina sobre la felicidad», en *Mi visión del hombre*, Ediciones Palabra, Madrid, 1997.

-----, «Humanismo y fin del hombre», en *Mi visión del hombre*, o.cit.

XIRAU, R., *El desarrollo y las crisis de la Filosofía Occidental*, Alianza editorial, Madrid, 1975.

-----, «España vista desde el exilio en México durante más de 25 años», en *Rev. Caravelle*, nº 50, (1988): 81-88.

-----, «Joaquín Xirau», en AA.VV., *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, o.cit.

-----, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, UNAM, México, 1987.

-----, «Los filósofos españoles transterrados», en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, México, 1985.

ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino* (Prólogo de Jesús Moreno Sanz), Círculo de lectores, Madrid, 1999.

-----, *Escritos sobre Ortega*, Editorial Trotta, Madrid, 2011.

-----, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

-----, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza editorial, Madrid, 1993.

-----, *Horizonte del liberalismo*, (Ed. Jesús Moreno Sanz), Editorial Morata, Madrid, 1996.

-----, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Editorial Endymion, Madrid, 1987 (También hemos usado la edición publicada en: Fondo de Cultura Económica, México, 1939)

-----, *Séneca*, Ed. Siruela, Madrid, 1994.

-----, *Unamuno*, Ed. Debate, Barcelona, 2003.

ZAVALA, S., *Formación de la Historia americana*, en *Ensayos sobre la historia del nuevo mundo*, México, 1951.

ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial, Madrid, 1995.

-----, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1944 (reeditada en 1974).