

1998.

01058

3

2ej.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



HERNANDEZ GARCIA GABRIELA.

LA ÉTICA DE LA CONCIENCIA AMOROSA
EN LA FILOSOFÍA DE JOAQUÍN XIRAU

TESIS

que presenta para obtener el grado de
Maestra en Filosofía

GABRIELA HERNÁNDEZ GARCÍA

CIUDAD DE MÉXICO, 1998

264029

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ESTA VEZ NO PUEDE
SALIR DE LA MALA

ALBERTO ALONSO VILLANUEVA

1988

A Ramón Xirau Subías, mi maestro. Esto es apenas el comienzo de una investigación sobre una filosofía que ha marcado un destino. Muchas gracias por mostrarme el camino.

A Jorge, por los largos desvelos, el apoyo y el cariño que me han sido indispensables.

Índice

<i>Introducción</i>	6
<hr/> <i>– Primera parte: EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE EL SER Y EL VALOR</i>	37
<hr/>	
1. La crisis del mundo occidental	38
1.1. <i>La crítica de la “actitud natural” y del sentido común como metodología</i>	46
1.2. <i>La historicidad de la “actitud natural” y del sentido común</i>	51
2. El problema del sentido de la verdad	62
2.1. <i>El paradigma moderno: el idealismo subjetivista</i>	62
2.2. <i>El relativismo como nuevo escepticismo</i>	71
3. La crisis de los valores y la disolución del mundo moderno	84
3.1. <i>Los antecedentes de la teoría contemporánea de los valores</i>	84
3.2. <i>Fenomenología y teoría de los valores en Scheler</i>	90
3.3. <i>El problema del ser y la autonomía de los valores</i>	100
3.4. <i>Los tres periodos históricos del problema axiológico</i>	112
3.4.1. MUNDO ANTIGUO. INTELECTUALISMO	114
3.4.2. MUNDO MODERNO. RENACIMIENTO Y RACIONALISMO	115
3.4.3. MUNDO MODERNO. NATURALISMO Y VITALISMO	117
3.4.3.1. La vida y la historia: el evolucionismo	118
3.4.3.2. Del romanticismo racionalista al positivismo	122
3.4.3.3. El pragmatismo	127
3.4.3.4. Relativismo y vitalismo	132
3.5. <i>Hacia una filosofía de la plenitud vital</i>	135
<hr/> <i>– Segunda parte: LA GENEALOGÍA DEL AMOR</i>	145
<hr/>	
1. Los paradigmas históricos de la idea del amor	149
1.1. <i>El eros platónico como fuerza vital y principio ético</i>	149
1.2. <i>La concepción aristotélica del eros</i>	158
1.3. <i>El amor en el mundo cristiano</i>	162
2. La disolución intelectual del amor en el mundo moderno	169
– <i>Subjetivismo ontológico y nihilismo axiológico</i>	175

– <i>Tercera parte: FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA AMOROSA</i>	184
<hr/>	
1. La conciencia amorosa como fundamento del valor	185
1.1. <i>Plenitud espiritual</i>	189
1.2. <i>Proyección ideal y revelación del valor</i>	191
1.3. <i>Renovación de la vida</i>	194
1.4. <i>Reciprocidad y fusión</i>	195
1.5. <i>El amor “puro”</i>	197
2. El ser, la objetividad y la conciencia amorosa	200
2.1. <i>El amor y la jerarquía de los valores</i>	200
2.2. <i>El ser por referencia</i>	204
2.3. <i>Objetividad y realidad</i>	208
2.4. <i>La conciencia</i>	212
2.5. <i>La vida interior</i>	215
2.6. <i>La conciencia amorosa como fundamento axiológico</i>	220
3. La ética de la conciencia amorosa	225
– <i>Conclusiones: PERSPECTIVAS DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA AMOROSA</i>	231
<hr/>	
– ESTUDIO BIBLIOGRÁFICO DE LA OBRA DE JOAQUÍN XIRAU	242
– BIBLIOGRAFÍA GENERAL	258

Introducción

Había sido ya invitado a venir a México para dar conferencias en la Universidad en el año 1938, es decir, durante la guerra que sostuvo España para defender lo que, tarde y con daño, todos han acabado por ver que era digno de ser defendido. Lo digo para acentuar la nobleza del gesto mexicano que, ya entonces, trató de salvar de la catástrofe a una parte de la intelectualidad española. Las responsabilidades de mi vida allí –yo era Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, que trabajó normalmente hasta el fin–, me impidieron aceptar entonces la generosa oferta.

Llegué a México en agosto de 1939, con el alma deshecha por la magnitud del desastre espiritual. México ha sido para mí una verdadera resurrección.

Joaquín Xirau. Carta a un amigo de E.U.¹

En 1995 se conmemoró el centenario del nacimiento de Joaquín Xirau Palau. En Barcelona y en su ciudad natal –Figueras– se llevaron a cabo varios actos de celebración;² también en México se conmemoró el centenario en el Ateneo Español de México y en la Facultad de Filosofía y Letras.³ No obstante, la lectura crítica y la discusión de la obra de Xirau apenas ha comenzado a recuperarse en nuestra Facultad después de largos años.

¹ “Joaquín Xirau. Dos cartas desde el exilio” (introducción y notas de Ramón Xirau), *Boletín Filosofía y Letras*, no. 9, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, mayo/junio de 1996.

² Resultado de estos actos que organizaron en España la Generalitat de Catalunya y la Universitat de Barcelona, son las siguientes publicaciones: Miquel Siguan i Soler, “Joaquim Xirau. In memoriam” en *Centenari Joaquim Xirau*, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya, 1995; “Joaquim Xirau i Palau en el centenari del fundador de la Facultat de Pedagogia”, (Edición de Josep Gotsens y Conrad Vilanou), Universitat de Barcelona, 1995; Vilanou, C. (coord), et. al., *Joaquim Xirau. Filòsof i pedagog*, Universitat de Barcelona, 1996; “Joaquim Xirau (1895-1946). Bibliografia”, Ajuntament de Figueres, elaborada por Daniel Gili.

³ De estos actos que organizó la familia Xirau en México se publicaron varios artículos; del primero, de Ramón Xirau, Leopoldo Zea, Ricardo Guerra y Gabriela Hernández en la revista *Estudios*, no. 42, ITAM, otoño de 1995; del segundo, en la revista *Theoria*, no. 3, FFYL, marzo de 1996, notas de Adolfo Sánchez Vázquez, Josu Landa y Lizbeth Sagols.

La obra de Joaquín Xirau no ha tenido la misma difusión en México (ni en España) que la de otros filósofos del exilio, como la de Gaos o Nicol. Hay que recordar que Xirau vivió en México apenas seis años y medio (agosto de 1939 / abril de 1946) y que la gran presencia que tuvo como profesor se interrumpió con la trágica muerte del filósofo cuando se encontraba en plena actividad docente y de investigación. Por ello, es necesario recuperar el vivo recuerdo de su pensamiento y de su obra para recobrar un capítulo fundamental de la historia intelectual de nuestro país.

De los filósofos del exilio, Xirau era el que llegaba con un pensamiento más elaborado y más “personal”, con una amplia labor en la cátedra, en conferencias y en congresos internacionales, con obras ya publicadas y con la experiencia de participar en trascendentes reformas educativas, así como de conducir una Facultad de filosofía en momentos verdaderamente críticos, experiencia invaluable y poco frecuente entre los filósofos iberoamericanos.⁴

Tomando en consideración que Xirau muere intempestivamente, se podría pensar que su obra filosófica no es la plena realización de un proyecto, podríamos afirmar quizá que su obra quedó inacabada, a decir por los manuscritos que dejó sin ser revisados y publicados, pero más aun, porque sabemos que preparaba nuevos proyectos una vez que en México había logrado sintetizar sus ideas en los dos libros más importantes que escribió: *Amor y mundo* (1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (1942). Por otra parte, podría cuestionarse que es difícil hablar en filosofía de la “plena realización de un proyecto”⁵ o de obras acabadas y cerradas. Desde este punto de vista, la obra de

⁴ Xirau fue Decano de la Facultad de Filosofía y Letras y Pedagogía de la U. De Barcelona, de 1933 a 1939, es decir, durante la Segunda República y hasta los últimos momentos de la Guerra Civil, antes de la caída de Barcelona en manos de las tropas franquistas. Véase “Carta a Manuel Azaña” en “Joaquín Xirau. Dos cartas desde el exilio”, *op. cit.*

⁵ Existen muchos ejemplos de obras filosóficas y de biografías intelectuales que quedaron inacabadas, al menos en cuanto a las perspectivas iniciales de los propios autores, y ello constituye también una cualidad y un valor propios que hace de cada filosofía una obra irrepetible y original. Las circunstancias vitales en las que se da el pensamiento filosófico son tan importantes como los resultados teóricos expresados en los escritos.

Xirau no está incompleta, pues logró articular un discurso filosófico auténtico que plantea problemas fundamentales en torno a la relación entre el ser y el valor; por otra parte, diagnostica los síntomas de la crisis de la filosofía y de la vida modernas e intenta ante ello ofrecer algunas vías de solución. Es decir, lo que Xirau escribió constituye un cuerpo de teoría filosófica con sentido propio, que merece y vale la pena ser recuperado y puesto en la discusión contemporánea. Además, es particularmente destacable la unidad que existe entre su teoría y su praxis educativa y política. Una “obra filosófica” no puede ser sólo la expresión de una meditación abstracta sino, ante todo, de la experiencia vital, íntegra, del pensador. En este sentido, la actividad de Xirau como filósofo y educador ofrece una gran riqueza de pensamiento y de vida que queda plasmada en sus obras escritas. En suma, si bien la obra de Xirau constantemente prevé otros desarrollos y anticipa otras investigaciones, aunque es una obra “truncada” que seguramente habría seguido las líneas de investigación indicadas y apenas esbozadas, encontrando nuevos caminos de pensamiento, es no obstante, una obra consolidada que plantea una reflexión original y única en el mundo hispanoamericano sobre el problema del ser y el valor, por lo cual exige ser conocida, reconocida y discutida.⁶

⁶ El interés por la obra de Joaquín Xirau se reinició con el estudio general del exilio filosófico español en México. En España, José Luis Abellán encabezó el interés por la filosofía del exilio con su *Filosofía española en América. 1939-1966*. En la bibliografía consignamos algunas de las más importantes referencias. En México, las fuentes más directas son, desde luego, lo que ha escrito Ramón Xirau y lo que escribieron algunos discípulos a la muerte de Joaquín Xirau Palau, principalmente en *Cuadernos Americanos*. De sus contemporáneos es de importancia el testimonio de Maragall, y también de las breves notas de Eduardo Nicol, de José Gaos y de Leopoldo Zea. Hasta la fecha existen algunas tesis y un solo estudio completo de la obra de Xirau, producto de una tesis doctoral, (Guy, Reine, *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau. Le personalisme contemporain de l'Ecole de Barcelone*. U. de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1976), la cual trata de encasillar hasta cierto punto la obra de Xirau en una determinada “escuela filosófica”. Existen otros estudios más breves publicados con motivo de las conmemoraciones que nos han sido de mayor ayuda, como los del propio Ramón Xirau, Miquel Siguan i Soler, Antoni Mora o Juan Hernández Luna y William Johnson; véase bibliografía sobre Xirau, *infra*.

Este trabajo no tiene otra finalidad más que la de contribuir a reiniciar⁷ las discusiones de las ideas de Xirau, de los temas y problemas que con tanta pasión y vocación filosóficas desarrolló en sus textos, en sus conferencias y en sus cátedras. Es necesario, desde nuestro punto de vista, mantener viva la herencia de la filosofía del exilio español en México, en particular de los menos estudiados como Xirau, para advertir las características propias de cada uno de estos pensadores, recopilar y preservar su obra y reconstruir el “espíritu del tiempo” que animó sus planteamientos filosóficos, pues a más de medio siglo de distancia, siguen siendo tan vigentes como valiosos, y pueden constituirse en una guía para los caminos que la filosofía deba seguir actualmente y en el futuro próximo.

NOTA BIOGRÁFICA SOBRE LA VIDA Y LAS OBRAS DE JOAQUÍN XIRAU

Joaquim Xirau i Palau nació en Figueras el 23 de junio de 1895. Estudió en el Instituto de su ciudad natal y luego realizó dos licenciaturas: una en Filosofía y Letras, y otra en Derecho y Ciencias Sociales, ambas en la Universidad de Barcelona; obtiene estas licenciaturas en 1917 y 1919 respectivamente. Entre sus maestros en Barcelona, destaca Jaume Serra Hunter (1878-1943), creador del Seminario de Filosofía de la Universidad de Barcelona (1914), de la cual fue rector de 1931 a 1933, en los años de la transición a la vida republicana. Serra Hunter, que se consideraba a sí mismo como continuador de Llorens i Barba (1820-1872), se mantuvo fiel a una concepción

⁷ Decimos “reiniciar” porque Xirau había formado un grupo de alumnos cercanos que discutían en su casa, a modo de seminario, sobre diversos temas. En Barcelona le llamaban el “club Xirau”. Los participantes de este seminario eran Josep Calsamiglia, Jordi Maragall, Eduardo Nicol, Jordi Udina, Domenèc Casanovas, Ferrater Mora, Francesc Gomà y Miquel Siguan i Soler. En México logró rehacer esta modalidad de convivencia y formación filosófica; de este “nuevo club Xirau” formaban parte de manera constante Ramón Xirau, Emilio Uranga, Manuel Durán, Bernabé Navarro, León Erlingher, Raúl Henríquez, Matilde Lamberger, y dos norteamericanos: William D. Johnson y Adolf Sicroff.

idealista y sobre todo espiritualista, preocupado por la relación entre el pensamiento científico y la fe religiosa. Influyó en la orientación del pensamiento de Xirau hacia el espiritualismo y la fenomenología (Bergson y Husserl, principalmente). Serra Hunter también se exilió en México después de la Guerra Civil; se publicó aquí póstumamente uno de sus libros más significativos: *El pensamiento y la vida. Estímulos para pensar*, 1945.⁸

Aunque se ha hablado de dos escuelas de filosofía en la España anterior a la Guerra Civil, la de Madrid y la de Barcelona,⁹ la formación que Xirau adquirió no estaba ligada con una “escuela filosófica”, ni con una determinada doctrina que marcaran los profesores que tuvo, tanto en Barcelona como en Madrid. Como en la mayoría de los filósofos españoles exiliados en México y en otros países de América, la obra de Xirau está permeada por cinco influencias¹⁰: 1) sin duda, el de la obra de Ortega y Gasset, el más célebre de los filósofos españoles de este siglo y que en los años veinte (años de formación doctoral de Xirau) había ya publicado obras de importancia, particularmente *El tema de nuestro tiempo* (1923), que marca el nacimiento de la teoría orteguiana de la “razón vital”; 2) las concepciones pedagógicas y la idea ético-vocacional de la filosofía del

⁸ Hasta donde sabemos no se han estudiado todavía las relaciones intelectuales y personales entre Serra Hunter y Joaquín Xirau, tema que rebasa el propósito de este trabajo.

⁹ La idea de la “Escuela de Madrid” es de Julián Marías y se refiere al grupo de pensadores que adoptaron como punto de partida el pensamiento de Ortega y Gasset, puesto que muchos de ellos fueron sus discípulos directos, a saber, Gaos, García Morente, Zubiri, el propio Marías, Recaséns Siches, Zambrano y quizá también Xirau. La “Escuela de Barcelona” es ideación de Gaos (*Filosofía mexicana de nuestros días*, 1954) y, sobre todo, de Nicol (*El problema de la filosofía hispánica*, 1961), y con ella se suele hacer referencia al grupo de filósofos que supuestamente comparten al menos estas características: oposición a la reducción de la filosofía a teoría abstracta, cierta inclinación por el “sentido común”, en sentido amplio, aunque con tendencia al empirismo, sentido de la continuidad histórica y rechazo al lenguaje abstruso y esotérico en filosofía. A esta “Escuela” pertenecerían pensadores diversos como Balmes, Martí d’Eixala, Llorens i Barba, Serra Hunter, Mirabent, Carreras Artau y Xirau. Nicol reconocía que no existía un “escuela de Barcelona” en sentido estricto, una escuela filosófica, sino más bien un grupo de pensadores que producen “una variedad de doctrinas que prospera en una comunidad de afinidades”, pues la “Escuela de Barcelona” no tuvo ni un maestro dominante, ni unidad de doctrina ni una fecha precisa de constitución. Véase: Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, pp. 165-183.

¹⁰ *Vid.*, Xirau, Ramón, “Los filósofos españoles *transferrados*” en *Estudios de historia de la filosofía en México*, p. 297. Sánchez Vázquez, Adolfo, “Exilio y filosofía. La aportación de los exiliados españoles al filosofar latinoamericano” en *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*.

grupo de pensadores de la Institución Libre de Enseñanza (que en Xirau tiene influencia directa a través de la figura de su maestro Cossío); 3) el pensamiento de y sobre la crisis de España y de Europa, antes y después de la Primera Guerra Mundial, que proviene de la generación del 98 (Unamuno, Ganivet y Maetzu) y de Ortega mismo (*España invertebrada*, 1920, *La rebelión de las masas*, 1930); 4) las convicciones y diversas militancias por la transformación y renovación de la cultura española (y luego de la cultura hispanoamericana en su conjunto; en Xirau este espíritu renovador se manifiesta de manera espléndida en sus actividades de reformador de la educación); y por último, 5) el conocimiento amplio de la fenomenología alemana que asimilan completamente varios de esos pensadores (tal es el caso de Xirau) y el estudio exhaustivo de los clásicos de la filosofía occidental (en Xirau: Platón, Aristóteles, San Agustín, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y Fichte, principalmente).

Joaquín Xirau hizo estudios de doctorado, en filosofía (1921) y luego en derecho (1923), en la Universidad de Madrid.¹¹ En esta etapa de formación decisiva para él, desarrolla un vivo interés por la fenomenología de Husserl y de Scheler y por la filosofía de Bergson. Asiste a los cursos de Ortega y Gasset, a quien admiró pero no siguió en sus líneas y actitudes generales,¹² y también a los de García Morente; conoce como condiscípulo a Gaos y a Zubiri; pero, ante todo, la más importante de sus experiencias en Madrid es el haber conocido y establecido una gran amistad con

¹¹ Sus tesis fueron: en filosofía "Leibniz y las condiciones de la verdad eterna" (publicada en 1921); en derecho: "Rousseau y las ideas políticas modernas" (publicada en 1923).

¹² Más que un desacuerdo teórico, podría hablarse de un desacuerdo en la actitud vocacional para el ejercicio de la filosofía; Xirau no compartía con Ortega ciertas actitudes de éste en sus textos y en sus cátedras y conferencias que contrastaban con una actitud más humilde de los institucionistas, basada en la entrega amorosa y paciente, exenta de la simple erudición, de la pompa y el estilo grandilocuente. Por ello la verdadera formación que recibe Xirau en Madrid es la del espíritu de la pedagogía institucionista, que tiene claras tendencias renovadoras y críticas, y que Xirau intentó poner en práctica en Barcelona. No obstante, todavía está pendiente intentar un análisis de las relaciones, similitudes y desavenencias de Ortega y Gasset con los filósofos catalanes del exilio, particularmente con Xirau y con Nicol. En el caso de Joaquín Xirau, el problema se agrava porque prácticamente no hay en su obra filosófica referencias directas y explícitas a Ortega.

Manuel Bartolomé Cossío,¹³ a quien consideraba su verdadero “maestro”, y del cual recibe una gran influencia pedagógica y filosófica. A través de Cossío, entabla una relación estrecha con varios de los pensadores vinculados a la Institución Libre de Enseñanza y conoce a fondo el proyecto educativo de esta institución.

Mucho se ha hablado de la influencia del espíritu de la Institución en la obra filosófica y pedagógica de Xirau.¹⁴ Sólo 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 firmeza con que sostiene como valor primordial, filosófico y educativo, la libertad de pensamiento, de enseñanza y de espíritu.

Para ilustrar lo anterior, recordemos lo que Xirau relata en su *Manuel B. Cossío y la educación en España* como un hecho de trascendencia histórica para la vida cultural y política de España. Se trata de las actitudes de Julián Sanz del Río, fundador del krausismo español y precursor de la Institución. Ante el absurdo decreto de 1867 del Marqués de Orovio, ministro de educación de aquellos tiempos, que obligaba a los profesores españoles a firmar una profesión de fe religiosa, política y dinástica de adhesión a la reina, Sanz del Río se niega a acatar dichas órdenes. La negativa de Sanz del Río, a la que pronto se suman otros profesores, le cuesta el ser expulsado de la Universidad. En muchas universidades se produjeron reacciones de adhesión al gesto de los profesores españoles. En la Universidad de Heidelberg, por ejemplo, se redactó por esos años y a

¹³ A la muerte de Cossío, en 1935, Joaquín Xirau publicó un artículo en homenaje: “Idees fonamentals d’una pedagogia” en la *Revista de Psicologia i Pedagogia*.

¹⁴ Ramón Xirau 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. Joaquín Xirau, como otros pensadores de su generación, recibe esta doble y poderosa influencia en Madrid: la filosofía de Ortega y Gasset, que está en plenitud, y la obra teórica y, ante todo, práctica (pedagógica y política) de los miembros de la Institución. No se olvide que Joaquín Xirau contribuyó a la fundación de Institutos Escuela y

raíz del suceso, un manifiesto que propugnaba por la libertad de pensamiento y de enseñanza. Xirau recuerda que en el IX Congreso Internacional de Filosofía, el famoso Congreso “Descartes” de 1937, al que asiste en representación de la segunda República, propuso que el pleno se pronunciara por “la libertad del pensamiento y del espíritu, en los individuos y en los pueblos, como la condición innegable de toda ciencia verdadera y de la dignidad humana”, haciendo alusión a la actitud de Sanz del Río y de otros profesores españoles de aquella época.¹⁵

La Institución Libre de Enseñanza nació en 1876 precisamente ante esta misma circunstancia histórica de persecución y restricción de la libertad de pensamiento en las universidades españolas. Tiene su origen en la necesidad de fundar un organismo de educación superior, independiente del Estado, en protesta contra la persecución y el dominio del estado y la iglesia en la enseñanza oficial. Francisco Giner de los Ríos fue su fundador; a la muerte de éste Manuel Bartolomé Cossío toma la dirección de la Institución. Joaquín Xirau escribió su *Manuel B. Cossío y la educación en España* en 1944¹⁶ para rendir un homenaje a su maestro Cossío y al espíritu de renovación y de tolerancia de la Institución Libre de Enseñanza.¹⁷

Residencias de Estudiantes, ambos proyectos fruto de las ideas de la Institución. Véanse también en la bibliografía los textos de Siguan i Soler sobre Xirau.

¹⁵ Vid., Manuel B. Cossío y la educación en España, p. 28-29.

¹⁶ Después de la salida de Barcelona y la travesía que emprende la familia Xirau hasta llegar a México, Joaquín Xirau llega a nuestro país sin muchos de sus libros y materiales más cotidianos de trabajo. Este hecho resalta también la necesidad y la urgencia con que escribe el libro sobre Cossío, pues como dice el propio Xirau en el prólogo del libro mencionado, fue escrito “de memoria”, es un libro que fue hecho de “recuerdos” pero que mantiene una firme intención de transmitir las ideas pedagógicas de Cossío sin deformarlas, así como de mostrar su importancia para la cultura española. Esto nos muestra cómo Joaquín Xirau presiente la imperiosa necesidad de escribir el libro, ante la incertidumbre del futuro, pues nadie sabía en ese momento cuánto tiempo duraría el exilio; por otra parte, nos señala la necesidad teórica y vital de poner en claro los fundamentos de sus concepciones pedagógicas y filosóficas. De este modo, Xirau pudo dejar un legado de extraordinario valor histórico y teórico, un verdadero testimonio que da cuenta de la función central de la Institución, de su entrañada relación con ella y, al mismo tiempo, de la inminente disolución y desaparición del espíritu institucionista, en la España de la segunda mitad del siglo. Xirau intentaba con este libro salvar la memoria de la tradición institucionista.

¹⁷ Cabe señalar, como lo ha dicho José Luis Abellán, que los primeros estudios sobre el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, se hicieron fuera de España. Tres fueron los más importantes: en primer lugar el de Xirau, que es de 1944, puesto que es un testimonio “directo”, el de Juan López Morillas (*El krausismo español*, FCE, México, 1956) y, un estudio aun

De esta época de residencia en Madrid, datan los artículos frecuentes de Xirau en la *Revista de Pedagogía*, órgano intelectual del más alto nivel que sobrevivió hasta 1935. Xirau colaboró desde 1923 hasta su desaparición. En estos años, intenta ingresar como profesor por concurso de oposición en Madrid. Antes había sido profesor en el Instituto de enseñanza media de Lugo (1920), en la Universidad de Salamanca (1926-1927), y en la Universidad de Zaragoza (1927-1928).¹⁸ En 1928 logra entrar en la Universidad de Barcelona, en la Facultad de Filosofía y Letras, de la cual sería profesor hasta su partida al exilio.

En 1927 publica dos libros que lo acreditan ya como una joven promesa de la filosofía catalana: *El sentido de la verdad y Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, en los cuales inicia el examen crítico del subjetivismo y el relativismo del pensamiento moderno, así como las vías posibles de superación. Por estos años traduce al castellano obras de Robin, Lachelier, Meyerson, Russell, así como el *Discurso del método* de Descartes, éste al catalán. En 1929-1930 realiza una estancia en las Universidades de Cambridge y Oxford como “Lecturer”, en donde imparte conferencias sobre Fray Luis de León y el Humanismo español. Esta fue su actividad en los años difíciles de la dictadura del general Primo de Rivera (1923-1930).

El 14 de abril de 1931 se proclama la segunda República española y con ello Xirau inicia un periodo de intensa actividad político-académica participando de manera protagónica en el proceso de reforma de la Facultad de Filosofía y Letras y en el otorgamiento de autonomía a la universidad

anterior, el de Pierre Robin (*Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, Paris, 1936). La institución había sido cerrada en 1936. Fue hasta la década de los sesenta cuando se reinició su estudio en España, y desde posiciones conservadoras, y sólo hasta el año del centenario de su fundación (1976) comenzó un verdadero auge de investigación sobre la herencia cultural de la Institución.

¹⁸ De esta etapa es el ensayo “Filosofía y biología”, curso que imparte en la Facultad de Medicina de la Universidad de Zaragoza en 1927, y que analiza los principales paradigmas de las ideas filosóficas de la vida, los problemas filosóficos de la biología moderna y de las investigaciones de la fisiología de corte positivista de su época.

barcelonina. También participa en la fundación de la *Unió Socialista de Catalunya* junto con su hermano Josep, jurista, y con Rafael Campalans (rector de la Universidad Industrial, una institución de educación superior para obreros y trabajadores); también es vicepresidente del Ateneo Barcelonés en donde se realizan frecuentes conferencias de divulgación para amplios y diversos públicos.¹⁹ Son los años de popularización de la cultura universitaria que alcanzó en Cataluña visos de renovación y revitalización social. La Unió congregó a varios intelectuales de diversas posturas ideológicas y corrientes teóricas, en un socialismo moderado y tolerante.²⁰ La Unió tenía como órgano de difusión la revista *Justicia Social*, en donde Xirau publicó algunos artículos, entre otros, su informe como Regidor. Parte de su actividad política y educativa se concentrará precisamente al ser elegido Regidor del Ayuntamiento de Barcelona, cargo que ocupó de 1931 a 1933.

Colabora con el psiquiatra y psicoanalista Emilio Mira en el Instituto Psicotécnico y en la fundación de la *Revista de Psicologia i Pedagogia*, dirigida por ambos. De esta revista se publicaron 19 números de 1933 a 1937, Xirau desarrolla en varios artículos reflexiones sobre la misión del educador y narra en uno de ellos el proceso de la reforma universitaria en la Barcelona de aquellos años. En este periodo, Xirau se preocupa por fundamentar teóricamente un proyecto de educación que se adecue a las exigencias de los nuevos tiempos y que renueve las universidades españolas, pues se encontraban en un estado de estancamiento.

¹⁹ Una de estas conferencias es “El sentit de la vida i el problema dels valors”, realizada el 15 de marzo de 1928. En ésta Xirau plantea de manera explícita el problema actual sobre la autonomía de los valores y define el rumbo que su filosofía tomará para construir una teoría de los valores fundada en la fenomenología de la conciencia amorosa. Esta conferencia servirá de base para la redacción, ya en México, de *Lo fugaz y lo eterno*. Vid., “El sentit de la vida i el problema dels valors”, *Conferències Filosòfiques*, Ateneu Barcelonès, 1930, pp. 65-85.

²⁰ Como muchos de los intelectuales de la época, Xirau tenía una opinión bastante crítica del socialismo de la URSS, pues había viajado a Moscú en 1931. A pesar de los grandes esfuerzos para dotar de una infraestructura educativa a la entonces joven Unión Soviética, Xirau advierte de los peligros de las políticas centralistas y autoritarias que habrían de ser contraproducentes. Véase el artículo “Notas de Rusia” que Xirau escribió días después de regresar a España y que lee en una

Joaquín Xirau es nombrado responsable en jefe de la Enseñanza en la Generalitat de Cataluña. Se ocupa entonces de reformar el sistema de ingreso y de exámenes en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, lo cual es el origen de un proyecto de reforma de esta Facultad, realizado en 1933.²¹ Una vez obtenida la autonomía y redactado el nuevo estatuto de la Universidad de Barcelona, el patronato²² nombra como Rector al historiador Pedro Bosch Gimpera (que también fue exiliado en México) y como Decano de la nueva Facultad de Filosofía y Letras y Pedagogía a Joaquín Xirau, puesto que desempeñaría hasta los últimos días antes de la toma de Barcelona, en enero de 1939.

Xirau funda y dirige en estos años el Seminario de Pedagogía (1929-1939) y organiza los cursos de la sección pedagógica de la nueva Facultad de Filosofía y Letras y Pedagogía. En el Seminario de Pedagogía, Xirau pone en práctica la orientación pedagógica y espiritual de la Institución Libre de Enseñanza. El Seminario tenía como principal característica no quedar restringido al marco académico de la Universidad. Su innovación principal consistió en establecer colaboración con otras instituciones políticas, educativas y culturales, así como en lograr un intercambio permanente con profesores de Madrid, así como con otros profesores extranjeros. El

conferencia en la Universidad, algo accidentada por el encono de los estudiantes comunistas, como lo atestigua Maragall en el prólogo a *Amor y mundo y otros escritos*.

²¹ Xirau participa activamente en el proceso por el cual se le confiere a la Universidad de Barcelona la autonomía para regirse a sí misma y configurar sus planes de estudio, sobre la base de la unidad de las dos lenguas y las dos culturas que representa. Es importante mencionar que antes de la República el uso del catalán en la Universidad estaba prohibido. El proyecto de autonomía no sólo reformaba los planes de estudio, introducía la sección de pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras y reorganizaba el sistema de exámenes, sino concebía a la Universidad como un órgano de moralización de la vida pública y como una instancia de divulgación de la cultura. La Universidad Autónoma de Barcelona jugará un papel importante en el dinamismo cultural reformador de la vida social en los breves años de existencia de la segunda República. La nueva Universidad Autónoma realizó como ninguna otra institución las aspiraciones de los partidarios de la Unió Socialista de Catalunya: la formación de una cultura catalana, republicana, laica, abierta y democrática, basada en el rigor intelectual y la tolerancia y respeto de la libertad de pensamiento y de enseñanza.

²² El Patronato se integraba con diez académicos de primera línea: cinco nominados por el Gobierno de la República: Cándido Bolívar, Américo Castro, Gregorio Marañón, Antonio Trias Pujol y Antonio García Baniús; cinco por el Gobierno de

seminario organiza cursos sistemáticos y monográficos, laboratorios especializados y conferencias públicas de gran repercusión en la vida cultural de Barcelona.

Por estos años no había en las universidades españolas estudios formales de pedagogía. Con el advenimiento de la República se clausura la Escuela Superior del Magisterio, institución encargada de formar a inspectores de primera enseñanza y profesores de las Escuelas Normales. Se había creado en la Universidad de Madrid una sección de Pedagogía que se integró a la Facultad de Filosofía y Letras. En Barcelona sucedió lo mismo. El seminario de Pedagogía fundado por Xirau, se convierte con la reforma de la Universidad, en la sección de Pedagogía de la recién bautizada Facultad de Filosofía y Letras y Pedagogía (1933) de la nueva Universidad Autónoma.²³

Además Xirau se desempeña como presidente del Patronato Escolar de Barcelona (1932), colabora en el Consejo de Cultura de la Generalidad de Cataluña (1931-1936) y en el de Enseñanza Primaria (1932-1936).

A pesar de conflictos continuos, la disolución misma, en 1936, del patronato que lo nombró – por decreto del gobierno republicano– y diversas dificultades de orden económico y administrativo, Xirau consiguió como Decano que una treintena de profesores continuaran dando sus cátedras con toda normalidad durante los días de la Guerra Civil. Logró asimismo que profesores de otras

del pensamiento cristiano. Landsberg estuvo exiliado en Barcelona de 1934 a 1936, pues era perseguido por la Gestapo. Al estallar la Guerra Civil, se traslada a Francia y colabora con el grupo de la revista *Esprit* de Mounier y escribe un extraordinario ensayo sobre el suicidio en el que opta, dentro de la tradición cristiana, por negar el valor ético del suicidio. Poco después fue capturado y llevado a un campo de concentración (Oranienburg) donde murió en 1944. Es muy probable que las ideas, de orden scheleriano de Landsberg, con la reelaboración de la tradición del humanismo cristiano, a partir de la relectura de San Agustín y de Pascal, influyeran decisivamente en la filosofía de Xirau. Del mismo modo, la fenomenología de la conciencia amorosa de Xirau tiene claras raíces schelerianas (en textos como *Ordo amoris*) pero se diferencia de él por el sello propio de la tradición platónica y del humanismo cristiano (San Agustín, principalmente) que en el mundo hispánico mantuvo una presencia espiritual de primera importancia.

Por otra parte, según lo que comenta Juan Hernández Luna²⁴, antes de la Guerra Civil, Xirau había dictado diversas conferencias en las universidades de Cambridge, Oxford, Madrid, Santander, Liverpool, Londres, París, Berlín, Zaragoza y Granada²⁵ y participado en catorce congresos

²³ Vid., "La reforma universitaria", *Revista de Psicología i Pedagogia*, vol. I, núm. 2, Barcelona, 1933, pp. 187-202. (Reedición en *Convivium*, núm. 24-25, Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1967, pp. 59-73).

²⁴ "La hispanidad de Joaquín Xirau", *Cuadernos americanos*, julio-agosto de 1946, pp. 139-145.

²⁵ Los temas de las conferencias son: Evolución de la cultura española, Cambridge, 1928-29; Ramón Lull, Oxford, 1929; La psicología actual y tres conceptos de la verdad, Universidad de Madrid, 1932; Filosofía e historia de la técnica, Universidad Internacional de Santander, 1933 [de este mismo ciclo es la conferencia de Ortega y Gasset que dio origen a su célebre *Meditación de la técnica*]; Cossío y la Institución Libre de Enseñanza, Liverpool, 1935; El imperio español, Universidad de Oxford, 1937; Luis de León, poeta y filósofo, Universidades de Cambridge y Londres, 1937; El amor y la percepción de los valores, Universidad de París, 1937; El humanismo y la deshumanización en el arte, Universidad de París, 1939; Luis Vives, Universidad de Valencia, 1935; Filosofía y Biología, Universidad de Zaragoza, 1927.

internacionales de filosofía, psicología, educación, estética y ciencias del arte.²⁶ Había logrado una gran experiencia y consolidado un pensamiento propio.

Como es sabido, Joaquín Xirau llegó a México por invitación de la Casa de España en México, un cinco de agosto de 1939. En México, según él mismo lo indica,²⁷ inició un gran esfuerzo de reconstrucción de su biblioteca, sus cátedras y su grupo de alumnos cercanos. Profesó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con el título *El mundo del hombre en Occidente*, una serie de cursos monográficos y sistemáticos sobre Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Bacon, Descartes, Spinoza, Kant, Bergson y Husserl, autores que representan los fundamentos de su concepción de la historia de la filosofía y, particularmente, del problema de los valores. Publicó diversos ensayos y artículos, principalmente en *Cuadernos Americanos*, *Romance*, *Educación y cultura*, *Letras de México*, *Revista Nacional de Cultura*, en Caracas, y en *Philosophy and Phenomenological Research*, la revista del movimiento fenomenológico mundial. Tradujo a Whitehead y a Jaeger (1er. Capítulo de la *Paideia*), elaboró dos antologías de textos: *Vida, pensamiento y obra de Bergson*, 1944 y *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*, 1944. Según Hernández Luna, en el momento en que sucede la trágica muerte de Xirau, éste se encontraba preparando un texto sobre *Metafísica* que desarrollaría las ideas de la correlación subjetivo-objetiva del mundo, que fueron planteadas en *Amor y mundo*, textos cuyo origen está en artículos previos al exilio, como “La conquista de la objetividad” (1938), pero, de manera directa, tienen antecedente en

²⁶ Congresos Internacionales de: Filosofía (Oxford, 1928), (Praga, 1932), representante de España en el IX Congreso Internacional de Filosofía, el llamado “Congreso Descartes”, (París, 1937), de Estética y ciencias del arte (París, 1937), de Psicología (Moscú, 1931 y París, 1937), y diversos Congresos de Educación (Niza, 1932, Cracovia, 1932 y París, 1937).

²⁷ En la carta a un amigo norteamericano (no identificado) escribe: “Por lo que respecta a mi trabajo personal, he podido reanudar en esta tierra libre, las tareas de mi vocación filosófica. Perdí en España una biblioteca particular de 6,000 volúmenes y un Seminario universitario donde trabajábamos en íntima convivencia junto a unos 10,000 libros y unas 150 revistas, con un

una ponencia que presentó en noviembre de 1940 en el Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras y que provocó diversas reacciones entre los académicos de esa Facultad.²⁸ Hemos podido comprobar, gracias a la consulta del manuscrito de la ponencia, que ésta fue la base del capítulo VI de *Amor y mundo*, en donde Xirau expone su concepción del “ser por referencia” y la idea de la correlación sujeto-objeto del mundo.²⁹

En México, Joaquín Xirau publica los libros que sintetizan toda su experiencia teórica y práctica adquirida antes del exilio, estableciendo así los fundamentos de un pensamiento maduro que iniciaba un proceso de nuevas investigaciones. Así publica *Amor y mundo* (1940), *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología* (1941), *Lo fugaz y lo eterno* (1942), *Manuel B. Cossío y la educación en España* (1944) y *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística* (1946). Habría que agregar a éstos el ensayo “Time and its dimensions” publicado en *Philosophy and Phenomenological Research*, en 1945, uno de los últimos trabajos de importancia filosófica en vida de Xirau. Cada uno de estos textos merecería un comentario aparte; no obstante, con el fin de ubicarlos inicialmente podemos indicar que *Amor y mundo* sistematiza su concepción fenomenológica de la conciencia amorosa, integrando un estudio de la genealogía histórica de los tres modelos de concepciones del amor en Occidente, la del eros helénico, la de la *charitas* cristiana, y la del amor-pulsión propia de la ciencia moderna, que de hecho representa la disolución intelectual

grupo de jóvenes de la más alta esperanza. Con la obligada modestia, he empezado a reconstruir ya una y otra cosa”. Vid. “Joaquín Xirau. Dos cartas desde el exilio”, *op. cit.*

²⁸ Francisco Larroyo publicó en 1941 una réplica, desde las perspectivas del neokantismo, a la ponencia de Xirau en un pequeño libro titulado “*El romanticismo filosófico. Observaciones a la Weltanschauung de Joaquín Xirau*”.

²⁹ Algunas de las ideas que se exponen en este capítulo se publicaron primero en el artículo “Notes sobre la vida interior”, en la *Revista dels Catalans d'Amèrica*, no. 1, México, octubre de 1939, y en un extenso ensayo en inglés titulado “Being and objectivity” que apareció en *Philosophy and Phenomenological Research*, en 1942. Joaquín Xirau tenía la intención de publicar la traducción al inglés de *Amor y mundo* que habría de realizar uno de sus discípulos, William D. Johnson. “Being and Objectivity” ofreció a los lectores de tan prestigiosa revista el núcleo teórico de la fenomenología de Xirau, pero la traducción completa del libro no se realizó.

del amor, temas que habían aparecido en *L'amor i la percepció dels valors* (1936) y en "Charitas" (1938).³⁰ El libro sobre Husserl reúne y sistematiza lo que ha escrito sobre el fundador de la fenomenología, desde *El sentido de la verdad* (1927) y en un extenso artículo que escribe a la muerte del filósofo alemán.³¹ Xirau publica también una serie de tres artículos dedicados a los principales representantes del movimiento fenomenológico: Husserl, Scheler y Heidegger.³² En el ensayo ya mencionado "Time and its dimensions" realiza un análisis fenomenológico de los volúmenes del tiempo vivido, texto que es un diálogo con la filosofía existencial de la época y con el Heidegger de *Ser y tiempo*. Es destacable, dentro de los diversos artículos que publicó en este periodo, el que lleva por título "Culminación de una crisis", en donde analiza los caminos y las perspectivas de la filosofía contemporánea ante la crisis desencadenada por el relativismo y el subjetivismo modernos. En este texto reafirma sistemáticamente las similitudes y las diferencias de dos importantes filósofos que intentan superar el momento de crisis: Husserl y Bergson.

Los libros sobre Manuel B. Cossío y Ramón Llull nos señalan de manera muy clara que Xirau había comprendido en esos momentos la necesidad de estudiar el desarrollo de la cultura y el pensamiento del mundo hispánico, así como la urgencia de recuperar, lo antes posible y de la memoria inmediata, ante la falta de libros y materiales que se habían quedado en Barcelona, datos,

³⁰ *L'amor i la percepció dels valors*, Seminari de Pedagogia, Facultat de Filosofia i Lletres i Pedagogia, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1936. "Charitas", en *Madrid. Cuadernos de la Casa de la Cultura*, núm. 3, Barcelona, maig 1938, pp. 43-51.

³¹ Existen dos versiones, una en catalán: "Husserl", *Revista de Catalunya*, vol. XVIII, no. 93, Barcelona, diciembre 1938, pp. 541-561. Otra en castellano: "La filosofía de Husserl", (en ocasión del aniversario de su muerte), *Revista Nacional de Cultura*, Ministerio de Educación de Venezuela, Caracas, 1939, pp. 9-21. Joaquín Xirau había escrito sobre Husserl desde 1924: "Notas sobre la filosofía fenomenológica de Husserl".

³² "La fenomenología" (artículos sobre Husserl, Max Scheler, Heidegger), *Romance*, números 10, 14 y 20, México, junio y agosto de 1940, enero de 1941, respectivamente.

referencias e ideas sobre estos dos pensadores (además de Vives), proyectos que eran inaplazables ante la incertidumbre en el exilio.³³

Muchos de los exiliados españoles pensaban que una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, las democracias occidentales y la nueva Organización de las Naciones Unidas presionarían a la dictadura de Franco, lo cual implicaría la caída inminente del régimen; parecía que España podía salir rápidamente de este trance dramático.³⁴ No obstante, se comenzó a ver poco a poco que el régimen de Franco no sólo no tenía los días contados, sino que se fortalecía. Xirau intuyó quizá la urgente necesidad de iniciar una lucha política en el terreno de la cultura y el pensamiento, para recuperar los fundamentos históricos del humanismo hispánico y lo más característico de una tradición de tolerancia y convivencia pacífica, que serían las mejores armas para oponerse a un régimen que representaba ese lado oscuro de España, el lado de la intolerancia, de la cerrazón y de la violencia. Nadie sabía, aunque quizá comenzaban a imaginarlo, que el exilio en tierras americanas no terminaría nunca.

Sabemos también que Xirau proyectaba escribir un libro sobre el sentido y fundamento del mundo hispánico, así como de su integración política, en el amplio sentido en que ya había sido

³³ Hernández Luna también comenta que Xirau había iniciado un seminario sobre la América hispana que investigaría sobre las ideas de Vives, Vitoria, Juan de Valdés, Erasmo y Moro, y su influencia sobre la obra de los misioneros que vinieron a tierras americanas, así como sus vínculos con las ideas que dieron origen a los movimientos de independencia y de luchas por las libertades civiles, tanto en España como en la América española.

³⁴ Joaquín Xirau lo señala de alguna manera en la carta a un amigo norteamericano que ya hemos citado (fecha el 26 de agosto de 1941), al hablar de la "responsabilidad" histórica de América (E.U.) para salvar a Europa y de la responsabilidad en México y de la América hispana para salvar a España. "Las esperanzas de los mejores se hallan cifradas en el mundo anglo-sajón. Se avecinan momentos de la más grave responsabilidad para los destinos de la humanidad entera. No quisiera... que las personas que llevan sobre sí la responsabilidad del mundo, olvidaran la existencia, una y múltiple, de una comunidad hispánica que tiene en germen y ya en viva esperanza, los fermentos de una generosa hermandad humana. El mundo hispánico es la encarnación viviente de un espíritu. Es preciso, por tanto, que sea un órgano vital de cualquier comunidad humana que aspire a la perennidad. Vendrá el momento en que la posibilidad y la urgencia de su reconstrucción se halle en las manos del mundo anglo-sajón". Esto es, quizá uno de los valores más importantes del mundo hispánico sea su experiencia

concebido por Joan Maragall en su *Oda a España e Himne Ibèric*, es decir, incluyendo a la totalidad de la península ibérica y a los pueblos americanos de habla española y portuguesa. Como lo ha dicho Ramón Xirau en reiteradas ocasiones, Joaquín redescubrió en México el valor universal, para la cultura filosófica y política de occidente, de la tradición humanista hispánica (Vives, Vitoria, Suárez, autores vinculados con la *Philosophia Christi* de Erasmo y Moro), que continuó en América (Vasco de Quiroga, Las Casas, Motolinía, Fray Alonso de la Veracruz) las mismas ideas que enriquecieron a España. Este movimiento de renovación espiritual e intelectual constituía para Xirau la auténtica raíz del pensamiento iberoamericano. De este tema, Joaquín Xirau dejó una serie de manuscritos que sirvieron de base para algunas de las conferencias que había dado en Europa y que desarrolló en México (En Morelia y Guadalajara: “El primer Imperio” y “España y América”).³⁵ Publicó asimismo dos ensayos de importancia: “El humanismo español”, *Cuadernos Americanos* (1942) e “Integración política de Iberoamérica”, en *Jornadas*, El Colegio de México (1945).

En México también tuvo intensa actividad como reformador de instituciones educativas. Fue uno de los fundadores del Instituto Francés de América Latina (IFAL), fundador de la cátedra de filosofía del Liceo Franco-Mexicano (1939), del Instituto Vives y miembro de la Casa de España en México, que dio origen a El Colegio de México. Asimismo, fue Consejero de la Secretaría de Educación Pública. Moriría el diez de abril de 1946 frente a Mascarones, antiguo edificio de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

histórica de convivir en la diversidad, la experiencia de la tolerancia y de la paz, de la razón, en suma, en medio de cruentas luchas y divisiones. Parte sustantiva de esta carta se publicó en inglés en *Books Abroad*, University of Oklahoma, 1942.

³⁵ De estas dos conferencias se conservan los manuscritos. Las ideas básicas de ambas están recogidas en el ensayo “Humanismo español”, *Cuadernos Americanos*, 1942, en el prólogo de *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*, Losada, 1944 y en los primeros capítulos de *Manuel B. Cossío y la educación en España*, El Colegio de México, 1944.

OBJETIVOS DE ESTE TRABAJO

En este trabajo nos proponemos describir la evolución del pensamiento filosófico de Joaquín Xirau, estableciendo los temas y problemas principales, las propuestas de interpretación y lectura crítica de la historia de la filosofía, así como las propuestas de solución a los problemas ontológicos y axiológicos que va desarrollando el filósofo catalán. Consideramos que el centro de gravedad de su filosofía son las obras: *Amor y mundo* (1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (1942). Nos proponemos asimismo mostrar cómo en gran medida los artículos anteriores, escritos en España, son redacciones previas en que Xirau va ensayando diversas modalidades de plantear el problema fundamental de la relación entre el ser y el valor, hasta integrar las ideas en las obras de síntesis escritas en México. Por un lado, en México articula y sintetiza su pensamiento filosófico y, por otro, inicia nuevas investigaciones desde planteamientos propios. Esto significa que los últimos años de su vida, los del exilio, son un intenso periodo de síntesis, de recuperación y autoconciencia del pensamiento filosófico que Xirau ha cultivado durante años. Como elementos centrales de esta recuperación están la práctica del método fenomenológico y la búsqueda de una concepción de la conciencia como experiencia plenaria de la realidad, como centro de irradiación subjetiva de la vida, que supere el relativismo y el solipsismo, graves problemas que han preocupado al filósofo catalán como centro de meditación sobre la crisis del mundo moderno.

La filosofía de Joaquín Xirau puede ser comprendida, a nuestro juicio, en tres modalidades:

A) Puede verse como una lectura propia de la historia de la filosofía que pone como punto central el

problema del ser y el valor.³⁶ En el entendido de que una “lectura propia de la historia de la filosofía” es en realidad el punto de partida para plantear cualquier problema en filosofía. B) Por otra parte, también puede entenderse la obra filosófica de Xirau como exposición sistemática del problema de los valores y como proposición de una vía de fundamentar una ética y una teoría de los valores desde el concepto de “conciencia amorosa”. En esta perspectiva, quizá la más rica en sugerencias, se despliega el propósito esencial de la filosofía de Joaquín Xirau: realizar una tarea filosófica de reconstrucción del mundo del hombre moderno, cometido que implica encontrar una vía factible de solución al problema de los valores. C) Asimismo, puede ser leída la obra de Joaquín Xirau como un ejercicio auténtico de filosofía fenomenológica en torno, fundamentalmente, al problema de los valores, y que tiene claras filiaciones schelerianas, pero que alcanza a consolidar un estilo propio y auténtico.

* * * * *

Nos limitaremos al estudio de las ideas filosóficas de Xirau, apuntando los fundamentos y los elementos principales de lo que hemos denominado la “ética de la conciencia amorosa”. Señalaremos asimismo las tesis generales de interpretación que Joaquín Xirau aporta para los problemas centrales de la ontología y la axiología. No será objeto de estudio sus ideas sobre el humanismo español y la integración cultural y política del mundo hispánico, ni el análisis exhaustivo de sus ideas educativas, ni la exposición detallada de sus “lecturas” y claves de interpretación de diversos filósofos, algunas de ellas, sin duda, clave para su filosofía (Bergson y Husserl). Nos concentraremos en exponer el desarrollo del núcleo de su filosofía que hemos denominado

³⁶ En esta perspectiva, el lector encuentra una verdadera guía maestra para entender la evolución de la filosofía occidental y claves de interpretación de autores y periodos decisivos, como por ejemplo, Husserl, Descartes, Bergson, Leibniz, Rousseau, Ramón Lull, Vives, Scheler, Fichte, Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, etc.

“fenomenología de la conciencia amorosa” para mostrar el desarrollo de su pensamiento, siguiendo y comentando los pasajes más decisivos, a nuestro juicio, de los textos filosóficos de Joaquín Xirau.

* * * * *

Sin pretender establecer una bio-bibliografía crítica y exhaustiva, la obra filosófica de Xirau puede dividirse en cuatro periodos:

- 1) LOS AÑOS DE FORMACIÓN, de 1919 a 1930, abarca desde que publica su primer artículo y se caracteriza por la aparición, en 1927, de dos estudios en donde se desarrolla ya un discurso propio: *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* y *El sentido de la verdad*. En este periodo se sitúan textos que plantean los problemas filosóficos abordados por Xirau y las premisas de las soluciones que desarrollará. “Filosofía y biología” (1927) y la conferencia “El sentit de la vida i el problema dels valors” (1930), plantean el problema de la relación entre el ser y el valor y las líneas generales de lo que será su investigación sobre los valores, textos que serán base de ulteriores desarrollos y que desembocan en *Lo fugaz y lo eterno* (1942).
- 2) LA REFORMA POLÍTICO-EDUCATIVA: de 1930 a 1933, a este periodo corresponden sus actividades como regidor del Ayuntamiento de Barcelona, la participación en la reforma educativa, tanto de la Facultad de Filosofía y Letras como de la Universidad de Barcelona en su conjunto; de este periodo también datan los ensayos en donde expone su concepción de la educación influida por las ideas de la Institución Libre de Enseñanza: “Filosofía y educación” (1930), “El concepte de llibertat i el problema de l’educació” (1933), “La pedagogía y vida” (1933) y “La reforma universitaria” (1933), así como la antología sobre Fichte (1931), en relación con los temas educativos.

- 3) EL DECANATO Y LA CONSAGRACIÓN ACADÉMICO-FILOSÓFICA: de 1933 a 1939, en que consolida su filosofía al tiempo que se desempeña como Decano de la Facultad de Filosofía y Letras y Pedagogía de la Universidad Autónoma de Barcelona. Funda la *Revista de Psicología i Pedagogia* y participa en los Congresos Internacionales de Filosofía más importantes; a esta etapa corresponden textos decisivos: en el “Congreso Descartes”, en 1937, en representación de la segunda República, presenta la ponencia “Le probleme de l’être et l’autonomie des valeurs”, también escribe “L’amor i la percepció dels valors” (1936), que presenta en una conferencia en París, en 1937, texto que plantea por primera vez sus ideas sobre la “conciencia amorosa”. Asimismo, Xirau publica el artículo “Charitas” (1938), que junto con el anterior son el germen de un estudio genealógico y sistemático de la idea del amor en *Amor y mundo* (1940); también es un periodo de consolidación de sus ideas pedagógicas con textos como “Ideas fundamentales de una pedagogía” (1935), y de exposición sistemática de la fenomenología de Husserl en un ensayo publicado en 1938 con motivo de la muerte del filósofo alemán, germen del libro que escribirá en México (*La filosofía de Husserl*, 1941).
- 4) EL EXILIO: de 1939 a 1946, en que sintetiza sus principales investigaciones y elabora nuevos proyectos que se ven truncados trágicamente. Escribe *Amor y mundo* (1940), *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología* (1941), *Lo fugaz y lo eterno* (1942), las antologías sobre Vives (1944) y Bergson (1944) y varios ensayos de importancia, entre ellos: “Notes sobre la vida interior” (1939), “Fidelidad” (1940), “La fenomenología (Husserl, Scheler, Heidegger) (1940), “La plenitud orgánica” [ensayo sobre Bergson] (1941), “Being and objectivity” (1942), “Culminación de una crisis” [sobre Bergson y Husserl] (1945), “Time and its dimensions” (1945). Hacia el final publica dos amplios estudios: *Manuel B. Cossio y la*

educación en España (1944) y *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística* (1945). Xirau llegó a México con una amplia experiencia y con una obra filosófica que había construido sus pilares y que ha dado sus primeros frutos. La obra que publica en México continúa el desarrollo de las principales preocupaciones teóricas de Xirau. Los textos anteriores al exilio son antecedentes metodológicos en los que se plantean los problemas y se inicia el camino de la crítica histórica y sistemática de la concepción del mundo occidental. En los textos del exilio, Xirau consigue articular, reunir e integrar el problema de los valores y el ser, la concepción del amor en Occidente, y la descripción fenomenológica de la conciencia amorosa.

Mientras el problema que domina los textos de las primeras dos etapas es la superación de los problemas del subjetivismo moderno: el relativismo y luego el positivismo como escepticismos que tienden a la disolución del mundo; en la tercera, es el problema de la autonomía de los valores y la constitución de una filosofía del valor, en donde el tema fundamental es el amor como fuente de conocimiento del mundo del valor y como centro de la vida espiritual. En plena guerra, Xirau publica *L'amor i la percepció dels valors* (1936) y *Charitas* (1938), textos que servirán de base para estructurar, en la cuarta etapa, ya en México, *Amor y mundo* (1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (1942), ambos textos centro de su pensamiento filosófico.

Crítico del doble peligro del subjetivismo moderno, el relativismo y el subjetivismo moral y epistemológico, y del positivismo como concepción reduccionista del mundo y de la vida, Joaquín Xirau encuentra en la fenomenología una vía para superar el escepticismo de la época de entreguerras. Se apoya en los esfuerzos por salir de la crisis espiritual de Europa que realizan dos figuras filosóficas de primer orden: Bergson y Husserl, quienes por caminos diversos y aun opuestos, intentan superar la crisis del subjetivismo y del relativismo que impregna la cultura

occidental. Xirau también vincula su pensamiento con la filosofía de los valores de Scheler, con quien tiene coincidencias evidentes. Ambos elaboran una fenomenología que considera como ámbito esencial el *ordo amoris*, las razones del corazón, la experiencia del mundo de los valores como fundamento de una experiencia íntegra del mundo.

En nuestro estudio, partimos de la propia comprensión de la fenomenología que Xirau expone al hablar de Husserl y de Scheler e intentaremos mostrar cómo el filósofo catalán construye un modelo fenomenológico propio que tiene como fundamento la conciencia amorosa. No es objeto de este trabajo establecer las posibles diferencias entre los planteamientos de la fenomenología clásica (Husserl y Scheler) con las ideas de Xirau, ni un intento de sostener que la obra de Xirau representa una originalidad a toda costa. Por el contrario, precisamente en la medida en que Xirau asimila la fenomenología y sigue los caminos trazados por Scheler³⁷ en la teoría de los valores, aporta una vía complementaria a los planteamientos básicos de la corriente filosófica más importante del siglo XX, en temas como el método, la reducción trascendental, la conciencia como fundamento, el sentido de la verdad y la autonomía de los valores. Xirau continúa los esfuerzos schelerianos para fundamentar la autonomía de la moralidad sobre una base material y no meramente formal (como la autonomía propugnada por Kant) y aporta en este terreno el planteamiento del sentido moral y del fundamento absoluto de los valores en la conciencia amorosa, como actitud radical y originaria ante el mundo y la vida. La influencia de Scheler, en los temas y el modo de tratarlos, está sobre todo en “L’amor i la percepció dels valors” y en *Amor y mundo*, especialmente en las determinaciones de la conciencia amorosa.

³⁷ Sin duda se advierte en la obra de Xirau la simpatía natural por las ideas y el estilo filosófico de Scheler. Estilo que es la contraparte de la fenomenología “intelectualista” de Husserl. No obstante, Joaquín Xirau se refiere en la mayoría de las veces a Husserl para fundamentar o argumentar su idea de fenomenología.

Desde luego, la vinculación de Xirau con la fenomenología de Husserl es innegable, la exposición del método fenomenológico en varios de sus textos lo hace patente. En lo que pretendemos llamar la atención es en la peculiaridad del estilo fenomenológico de Xirau, que consideramos como modelo de fenomenología “hispanica”, fenomenología hecha desde otra tradición cultural, que integra una visión histórica y una clara conciencia de la crisis del pensamiento y del mundo occidental, en cuanto a sus aspectos ontológicos y éticos. La filosofía de Xirau no asume acríticamente la fenomenología, no repite simplemente los contenidos de una doctrina filosófica; lo que asume es la misma intención radical de reconstruir el mundo del hombre moderno, tanto en su constitución ontológica como en su estructura axiológica, partiendo del mismo fundamento: la conciencia humana. No es otra la vía de comunicación que Xirau establece con la fenomenología, así como con varias filosofías “vitalistas”, en particular con la de Bergson.

Nuestra tesis general es que lo más significativo de la obra filosófica de Xirau se puede comprender como una aportación y complementación de la fenomenología en los problemas de ética y teoría de los valores.

La meditación sobre la fenomenología como método filosófico y como esfuerzo de superación del escepticismo dominante en la época está presente en muchos de los textos de Joaquín Xirau. No hay que olvidar que Xirau escribe uno de los primeros estudios rigurosos en lengua española sobre Husserl.³⁸ La influencia de la fenomenología es decisiva en su pensamiento; mejor habría que afirmar que Xirau contribuye a la fenomenología³⁹ en la línea de temas y

³⁸ Nos referimos a *La filosofía Husserl. Una introducción a la fenomenología*. Losada, Buenos Aires, 1941 (2ª. Ed., Troquel, Buenos Aires, 1966).

³⁹ Desde luego, se atribuye a Ortega y Gasset la introducción de la fenomenología en España, aunque Ortega mismo nunca se consideró ni fue considerado como fenomenólogo, si bien algunos textos del periodo “perspectivista” quizá delatan esa influencia. También pueden considerarse como primeros fenomenólogos españoles a García Morente, Gaos (quien traduce las

problemas ya entrevistados por Scheler. De este modo, lo que hay de original, y a la vez de no original en la obra de Xirau, proviene de una auténtica reflexión fenomenológica, que encuentra un estilo propio vinculado con la tradición del pensamiento hispánico, no sólo por el estilo ensayístico, fluidez y brillantez del lenguaje, no sometido a la rigidez del “tratado sistemático” (común a la filosofía alemana, sobre todo en Husserl), sino por los temas ligados a la experiencia vital, la ética y la política, y por el expreso cometido de lograr una expresión clara, no esotérica, rigurosa, aunque no exenta de *pathos*, y tendiente a llamar la atención del lector sobre sus propias experiencias vitales, esto es, por su clara intención de conformar una *paideia* ligada a las circunstancias culturales del mundo hispánico.

Efectivamente, en los textos de Xirau se pone en práctica una idea pedagógica de exposición que conduce al lector hacia la comprensión del sentido del mundo de los valores y de la conciencia amorosa. Su intención fundamental es conducirnos al descubrimiento de la experiencia propia como conciencia amorosa que se enfrenta a un mundo de valores en crisis y en desgarramiento, pero que tiene la enorme tarea de iniciar su reconstrucción. No es otro el propósito de la filosofía de Xirau: una noble tarea educativa, una *paideia* para reconstruir el mundo que ha perdido el hombre moderno. Por ello, su pensamiento no se afana en una construcción sistemática o en un simple recuento de los problemas permanentes en la filosofía; hay una clara conciencia del momento crítico, de la situación vital que la filosofía está obligada a enfrentar, desde la trágica experiencia de España, y luego, desde la incertidumbre y la esperanza desde el exilio hispanoamericano.

obras más importantes de Husserl, Scheler, Heidegger y Hartmann), Zubiri (que traduce algunos textos de Heidegger y de Scheler) y Xirau. Desde nuestro punto de vista, es Xirau quien recobra de mejor modo el método fenomenológico y lo conduce en una experiencia original a un grado de desarrollo distinto, a la vez único y universal.

La filosofía de Xirau plantea claramente cómo el pensamiento moderno ha llegado a la destrucción de un cosmos, destrucción implícita en las más nobles afirmaciones del humanismo, del Renacimiento, del racionalismo exacerbado y del empirismo y el cientificismo radical que han consolidado una actitud escéptica y reduccionista ante el mundo. Lo que dice el propio Xirau de Husserl y de Bergson, podríamos decirlo de su filosofía: la situación en que se forma y desarrolla exige una enorme y amorosa reconstrucción del mundo, contra la disolución espiritual del orbe que ha sido el resultado de las contradicciones internas del desarrollo del paradigma moderno de concepción del mundo.

* * * * *

Joaquín Xirau desarrolló en diez libros y en más de sesenta ensayos distintos una filosofía de los valores y una fenomenología de la conciencia amorosa. Los datos biográficos que hemos esbozado permiten constatar la unidad de los planteamientos teóricos con las experiencias prácticas en la vida de Xirau.

Su fenomenología de la conciencia amorosa parte de un problema práctico: la concepción del mundo y del hombre que sustenta un modelo de educación humanista. El problema pedagógico es planteado desde una concepción que ve en el acto de la educación una realización cabal de la conciencia amorosa que no busca imponer la superioridad del maestro sobre el discípulo, sino que intenta captar los valores más altos de las personas, estimarlos y ayudar a éstas a desarrollar su personalidad en la plenitud de sus capacidades y potencialidades. Ayudar a conformar un mundo, pleno de sentido y de valor, es la tarea de una auténtica *paideia*. El problema pedagógico fundamental es la formación del hombre en “un mundo”, el integrarlo a una cultura y a una tradición, sin cercenar las posibilidades de apropiación y diversificación de ese mundo dado. La formación del

individuo depende de los antagonismos radicales de la vida del espíritu, en el conflicto de valores que orientan y rigen a la sociedad y determinan las transformaciones decisivas de la historia.

La pedagogía es para Xirau ni una ciencia ni un arte, sino el intento de determinar la orientación y la función del espíritu humano en la historia, en la medida en que esta orientación puede ser influida o determinada por la voluntad humana, en la medida en que se fundamenta en la libertad esencial del hombre. La pedagogía remitirá a la antropología filosófica y al estudio de las ideas del hombre en la historia; preguntarse ¿qué tipo de hombre vamos a formar? implica saber qué es el hombre y cuál es el fin de la vida humana. La pedagogía se fundamenta en una antropología filosófica. Por ello, Xirau emprenderá la formación de una antropología basada en el análisis fenomenológico del núcleo consciente de la vida humana. La fenomenología de la conciencia amorosa le permitirá reconstruir el fundamento de una ontología general en la correlación sujeto-objeto y sentar las bases de una ética en la posibilidad de acceder a la comprensión del mundo de los valores.

ESQUEMA Y DIVISIÓN DEL TRABAJO

El objetivo de este trabajo es realizar una exposición y análisis de la formación de la “fenomenología de la conciencia amorosa” de Joaquín Xirau y mostrar con ello una vía de fundamentación de una teoría de los valores y de los elementos de una ética.

La conciencia amorosa es el tema central de la fenomenología de Xirau. El amor no se revelará ante la mirada del filósofo catalán como un valor más, ni mucho menos como un epifenómeno de la experiencia sensible, sino como la fuente misma que impulsa al hombre a realizar esta síntesis entre razón e intuición, entre objetividad y subjetividad, a captar el mundo en toda su

plenitud ontológica y axiológica. El fundamento del valor es, en la filosofía de Xirau, la conciencia amorosa que se abre al mundo. La conciencia amorosa no es un estado más de ésta, sino la base misma de las potencialidades humanas, el estado de apertura al mundo que es necesario para la actividad del espíritu. Nuestro trabajo analiza las características de la conciencia amorosa, según la fenomenología de Xirau, y expone las consecuencias éticas de esta concepción, relacionándolas con las fuentes y paradigmas clásicos de las ideas del amor que ha producido la filosofía occidental, las cuales nutren la tradición humanística occidental y la filosofía del amor de Xirau.

Por otro lado, nuestro trabajo pretende fundar las razones de la trascendencia de las aportaciones de los escritos de Joaquín Xirau, así como plantear algunas ideas en torno al problema esencial de la relación entre el ser y el valor.

En los tiempos actuales de crisis ética, de escepticismo ante la objetividad y universalidad de los valores, la filosofía de Xirau se atreve a intentar re-pensar los problemas fundamentales de la filosofía resaltando su fundamento ético-existencial, explorando las dimensiones de esta crisis e intentando arriesgar algunos planteamientos que fundamenten una nueva esperanza en el desarrollo espiritual del hombre. Por ello, es necesario intentar establecer un diálogo filosófico con este pensador de suma importancia para el mundo hispanoamericano.

En la primera parte del trabajo se expondrá el diagnóstico y la crítica que Xirau hace de la crisis del mundo occidental, del problema del ser y el valor y de las respuestas de la filosofía contemporánea ante el problema axiológico; se analiza las consecuencias del idealismo moderno y su presencia en la crisis presente: el subjetivismo y el relativismo. En esta etapa se plantea que la base de esta crisis está en el problema axiológico; esto es, en la forma en que el hombre piensa y se relaciona con los valores; estos análisis son los cimientos de lo que denominamos “fenomenología

de la conciencia amorosa” en la filosofía de Xirau. Estas intuiciones que tienen un importante sentido práctico en las ideas pedagógicas de Xirau son la base de los planteamientos que se exponen en la segunda y tercera partes.

En la segunda y tercera partes, se expondrá el análisis genealógico de la idea occidental del amor y los planteamiento fundamentales de la fenomenología de la conciencia amorosa que Xirau completa en *Amor y mundo*, como síntesis que presupone el planteamiento de problemas que había abordado desde los escritos anteriores al exilio: los análisis de la concepción occidental del mundo, el diagnóstico de la crisis de los valores y el análisis crítico de la filosofía moderna y contemporánea de los valores. Estos escritos son las premisas de lo que desarrolla más ampliamente en *Amor y mundo*: las determinaciones de la conciencia amorosa como fundamento del mundo autónomo de los valores.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a mi asesor de tesis, el Dr. Ramón Xirau, por sus enseñanzas, por su amistad, porque he podido compartir con él sus conocimientos y su simpatía y, ante todo, por la amorosa y sencilla disposición con que él profesa la filosofía en la vida. El haber realizado este trabajo sobre la obra filosófica de Joaquín Xirau Palau, su padre, tiene un significado especial, no sólo porque he descubierto personalmente una obra filosófica extraordinaria por su entusiasmo y su claridad, que se ha convertido para mí en una referencia fundamental, y que por ello he asumido la responsabilidad de estudiarla, cultivarla y preservarla, sino también porque encontré una fuente de ideas y actitudes vitales que he redescubierto en la personalidad de mi maestro. Fuente a la que me siento afin y que me anima a seguir investigando sus vínculos con otras ideas y

con la profunda tradición de pensamiento que fluye en ella y que proviene del humanismo hispánico y de diversos pensadores cristianos, modernos y contemporáneos. Esta tradición no es otra más que la que afirma la preeminencia y la eminencia del amor en la existencia humana. También me siento muy agradecida con mi maestro Ramón Xirau y con su esposa Ana María, por abrirme las puertas de su casa, no sólo para poder acceder a los manuscritos y diversos textos publicados de Joaquín Xirau, entre numerosos archivos y cajas que guardan recuerdos entrañables para ellos, sino también por compartir conmigo, de alguna manera, la memoria viva de la personalidad de Joaquín Xirau. Por ello, ha cobrado para mí un enorme valor la convivencia que he mantenido con los Xirau. Sirva este trabajo como muestra de mi gratitud hacia ellos.

No me queda más que agradecer asimismo el apoyo institucional de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM y de la Facultad de Filosofía y Letras, al haberme otorgado una beca de estudios de maestría, gracias a la cual he podido concluir este estudio, que para mí es apenas un inicio de investigación más amplia sobre la gran herencia filosófica del exilio español en México.

PRIMERA PARTE

El problema de la relación entre
el ser y el valor

1. La crisis del mundo occidental

Toda iglesia se instaura sobre una proliferación de sectas: en pleno hundimiento de la civilización antigua escribió San Agustín su Ciudad de Dios. De ella han vivido largos siglos de nuestra historia. Es preciso escribir una nueva Ciudad de Dios y pensar y construir un cosmos que discipline y ordene el caos de la vitalidad actual. Sólo esta tarea es digna de una filosofía merecedora de tal nombre. Y sólo lo logrará uno si muchos lo intentan.

Joaquín Xirau. Lo fugaz y lo eterno.

“Nos hallamos en plena barbarie”, así comienza *Lo fugaz y lo eterno* (1942), síntesis del pensamiento de Joaquín Xirau sobre la crisis del mundo moderno. No es la primera vez que la humanidad se ha hundido en una “negra noche del espíritu”. Como en la referencia que hace Xirau a San Agustín y su *Ciudad de Dios* (en el epígrafe de este capítulo), quizá los esfuerzos filosóficos por recuperar la estructura de nuestro mundo se desarrollen en medio del hundimiento de nuestra civilización. Y sin embargo, así como la magna obra del Obispo de Hipona permitió la edificación de un nuevo mundo que aspiró a permanecer eternamente, la afirmación: “es preciso escribir una nueva *Ciudad de Dios*”, significa la profunda convicción de Joaquín Xirau de que el “caos” de la vitalidad actual, la irracionalidad desbordada, la guerra mundial y la desestructuración moral y política, puede ser reordenada y reconstruida en un nuevo “cosmos”, en una idea orgánica del mundo, en donde el hombre encuentre el equilibrio

de sus fuerzas naturales y espirituales. No sería, sin duda, una “ciudad de Dios” que mire y ponga sus esperanzas en lo trascendente, en la vida más allá de la tierra; sino una “ciudad del hombre”, obra de reconstrucción que se funde en la inmanencia y, a la vez, en la trascendencia de la vida humana ante sí misma, que permita reorientar el destino de sus más grandes esfuerzos y de sus más profundos anhelos de armonía, amor y plenitud.

La situación histórica que enfrenta la filosofía de Joaquín Xirau se caracteriza por las grandes convulsiones sociales y las guerras mundiales o fratricidas (como la de España) de la primera mitad del siglo XX, las cuales repercutieron de manera decisiva en el ambiente intelectual europeo. En Europa existía un ambiente cultural de *crisis y escepticismo*, que se agudizó con los desmoralizantes efectos de la Primera y de la Segunda Guerra Mundial al mostrar lo que el hombre era capaz de hacer con su poderío técnico-militar. La crisis social y política del mundo contemporáneo tiene, para la perspectiva de la filosofía de Joaquín Xirau, un trasfondo metafísico apenas advertido, que sólo era posible comprender si se tomaba distancia de la atmósfera enrarecida del momento para contemplarla en su totalidad.

De ahí la sorpresa ante los acontecimientos al parecer inauditos aunque en realidad previsibles y perfectamente naturales. [...] 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. Todo síntoma alarmante era frívolamente despreciado mediante la solemne declaración de que “en estos tiempos” ciertas cosas no son posibles. De ahí el desconcierto y el terror al darse cuenta de que “en estos tiempos” son posibles “cosas” tales que ningún siglo había visto ni sospechado.¹

¹ “Culminación de una crisis” en *Enrahonar*, no. 10, p. 55.

A pesar de que Joaquín Xirau no tuvo la seguridad de un ambiente político y social más o menos estable, y de que la incertidumbre y la conmoción de la época la vivió en carne propia al verse obligado a emigrar de su tierra, conservó la serenidad de espíritu para recobrar la suficiente distancia de los terribles acontecimientos de la Guerra Civil y del exilio, y lograr pensar de manera rigurosa los problemas filosóficos que consideraba más urgentes. Su filosofía está comprometida con la restauración de un “mundo”,² pues el pensamiento filosófico se enfrenta con lo que amenaza y destruye la consistencia de ese mundo, contribuyendo con la orientación que las ideas pueden aportar a la vida.

La filosofía de Joaquín Xirau conforma un método para reorganizar la estructura espiritual del mundo moderno. El propósito del pensamiento de Xirau no es otro que el de mantener en pie un mundo, un orden de cosas en armonía, en donde el hombre sea capaz de orientarse y desarrollar al máximo sus potencialidades. Al principio de *Lo fugaz y lo eterno*, Xirau escribe:

Nos hallamos en plena barbarie. 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.³

El mundo contemporáneo se debate en una contradicción esencial que desencadena la explosión de caos y violencia; por un lado, el hombre actual posee medios técnicos poderosos,

² Esto no significa con la restauración de un cierto orden político y social, sino con la restitución de un orden axiológico, subyacente a cualquier determinación política que reintegre y armonice las fuerzas sociales de la modernidad. La filosofía de Xirau se autoconcibe como una empresa de restauración espiritual y axiológica del convulso mundo moderno en su totalidad, desde una perspectiva teórica y eminentemente metafísica.

³ *Lo fugaz y lo eterno*, en *Amor y mundo y otros escritos*, p. 175.

por otro, carece de fines y alternativas de vida, de valores universales que orienten su existencia. El hombre somete su vida al poder de un “progreso material” que se ha convertido en un fin en sí mismo, ante la disolución del mundo de los valores espirituales. A esta disolución han contribuido inesperadamente el racionalismo y el “objetivismo” de la técnica y la ciencia, como fuerzas primordiales de la cultura moderna. El relativismo y el individualismo moral imperante son, en parte, resultado y culminación del principio subjetivista-racionalista del pensamiento moderno, también ligado con el proceso de disolución del mundo de los valores.

Joaquín Xirau advierte que nuestra época no está sumida en decadencia, esto es, no padece de un declive de su vitalidad espiritual; por el contrario, piensa que la vitalidad de la civilización se muestra vigorosamente en las posibilidades ampliadas de acción que ha abierto el mundo moderno, gracias a la técnica y la ciencia. Aun así, la crisis de nuestro tiempo reside en que con los medios de la civilización actual no sabemos *qué* hacer y *cómo* conducir y regir la vida, individual y colectiva; porque no sabemos cómo concebir, compartir y reproducir de manera integral la realidad que nos rodea. El problema ha consistido en que el pensamiento moderno se ha encargado más de disolver, fragmentar, des-construir la realidad del hombre, que de edificar una realidad común duradera y armónica para todos los individuos. La causa de esta crisis de nuestros tiempos no tiene que ver solamente con errores teóricos, sino con una reducción ética y existencial del mundo, con una destrucción del mundo de los valores al no haberles conferido objetividad y verdad, al no ser ya éstos eje de orientación de la comunidad humana.

Joaquín Xirau afirma que el mundo moderno está desordenado: se ha convertido en un caos de fuerzas contradictorias. El caos de la vitalidad actual es la manifestación de la crisis de los valores de la civilización occidental. La crisis del mundo contemporáneo se manifiesta en la crisis de los valores, en general, y en la filosofía en particular, en torno al problema de la verdad y la objetividad del valor. La idea antigua de la verdad como un punto fijo de referencia se pulverizó en una serie de relativismos subjetivistas ante los cuales todas las tesis y toda opinión serían legítimas. De la misma forma, el relativismo ético diluye el sentido permanente, ideal y universal de los valores; la relatividad e irrealidad del valor en el mundo moderno es fruto de una concepción del mundo que desliga el ser y el valor; ante esta concepción cualquier acción se justifica moralmente. Si la decadencia de la civilización no es de vitalidad, es entonces de principios axiológicos.

Es precisamente la situación de crisis ética en medio de la explosión de vitalidad de la existencia humana, lo que convierte en una necesidad y una responsabilidad ética del filósofo intentar una filosofía de re-construcción del mundo humano. Toda auténtica filosofía es una obra formativa del hombre, es obra de integración y construcción, es *paideia*. Ante la disolución del carácter universal y jerárquico de la verdad, y de todos los valores humanos, Xirau se consagra a una tarea de reconstrucción apelando al sentido originario de la experiencia de la conciencia, para recobrar el sentido del ser y el valor. Al tiempo que parte del mismo principio moderno de la conciencia como eje del mundo, retorna a las ideas antiguas de unidad y trascendencia del mundo del valor. Su filosofía parte de la conciencia como centro de actividad vital, pero aspira a descubrir la objetividad de los valores como parte de la estructura

ontológica del mundo e intenta reconstruir una experiencia plenaria del mundo desde lo inmediato.

Joaquín Xirau tenía la profunda convicción de que esta crisis sólo podía ser arrostrada desde una investigación filosófica rigurosa sobre el destino temporal y eterno del hombre. Pensar la crisis no implicaba elaborar una serie de teorías de circunstancia, resaltando sólo el carácter temporal, transitorio del hombre, sino que debía reencontrar los fundamentos permanentes de la vida humana. Toda acción inmediata y toda praxis política resultarían ineficaces si no se conocía el fundamento del mundo que “llevamos en el alma”.

¿Cuál es la situación general del mundo moderno que Xirau advierte?:

La vida moderna carece de mundo. Y una vida sin mundo carece de centro, de sentido y de fin. El mundo antiguo era un organismo. Y como en todo organismo, las partes se hallaban al servicio del todo y el todo al servicio de las partes. Entre lo material, que constituía su raíz telúrica y la corona luminosa de lo ideal, la vida se hallaba en el centro. El cuerpo viviente de la realidad tenía su fundamento en el receptáculo de la materia y su culminación en el resplandor del espíritu. Ambas eran funciones del organismo central que les prestaba sentido y forma. Descartes extirpa la carne viviente del mundo. El organismo se escinde y desaparece. Nos quedamos sólo con la base y la cúspide, la materia y el espíritu, lo real y lo ideal. La plenitud y la pompa del mundo se reducen a lo uno y a lo otro. Convertido en una filigrana de ideas o en un abismo sin fin de causas y efectos, se enrarece, se descarna. Y a través del idealismo o del materialismo –cálculo matemático o movimiento atómico– tiende a disolverse en la nada.⁴

Voces proféticas habían advertido, según Joaquín Xirau, la magnitud del problema: Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Sorel... Entre ellos, Xirau estudia, y en parte continúa, los esfuerzos estrictamente teóricos de superación de la crisis que realizan Bergson y Husserl, a quienes considera representativos de dos vías distintas pero convergentes de la reconstrucción del mundo moderno. Xirau señala que ni uno ni otro autor intenta dar un paso atrás en las

⁴ “Culminación de una crisis”, p. 56.

premisas del pensamiento moderno, ni en la moderación del racionalismo que lo caracteriza. Pretenden llevar más adelante y hasta sus últimas consecuencias el estado de escepticismo relativista que lo ha puesto en crisis. De hecho, para Joaquín Xirau, la gran tradición de la filosofía occidental ha logrado avanzar valorando el carácter positivo del escepticismo, no oponiéndole otra concepción dogmática, sino llevando sus premisas hasta las últimas consecuencias, con el fin de reelaborar sus fundamentos. Así ocurrió con Sócrates, Descartes o Kant. Filósofos que no oponen al escepticismo de su época un saber dogmático y asentado en una tradición determinada, sino un escepticismo más radical que intenta llegar al fundamento mismo del saber. Al saber dogmático (el escepticismo en cualquiera de sus manifestaciones históricas se convierte en un dogmatismo) oponen el saber del no saber, la duda metódica y radical, la crítica trascendental, incorporando las críticas y las premisas del escepticismo precedente. Así también, Bergson y Husserl no oponen al positivismo, escepticismo dominante como filosofía de la época, una metafísica asentada en los principios de la tradición, lo que recuperan de la tradición es la capacidad de ejercer la crítica y llevarla a sus últimas consecuencias. Al positivismo parcial y dogmático oponen un positivismo total que lleva la misma premisa a su cumplimiento: atenerse a lo dado y sólo a lo dado. Joaquín Xirau continúa la misma actitud filosófica y vincula sus ideas con los esfuerzos de la filosofía de “reconstrucción” que él considera más lograda: Bergson y Husserl.⁵

Lo que Joaquín Xirau dice de la filosofía de Husserl, puede ser aplicado a sus propios esfuerzos intelectuales en la obra de reconstrucción del mundo:

⁵ Joaquín Xirau hace referencia también a Whitehead, como representante de la misma línea en la tradición anglosajona.

Como en todas las manifestaciones más altas del pensamiento europeo, las meditaciones de Husserl se dirigen contra una nueva forma de escepticismo: el positivismo reinante en el último tercio del siglo XIX. Bajo la apariencia de un cientificismo extremo, el positivismo representa, en efecto, una de las formas más agudas de la disolución del mundo y de la vida. El pensamiento moderno llega de una manera indefectible a esta “destrucción del cosmos”, implícita en las afirmaciones más nobles del humanismo renacentista, a través de dos etapas perfectamente delimitadas: la primera llega a su culminación con el optimismo racionalista de los siglos XVII y XVIII. La segunda arranca del empirismo inglés y halla su enunciación más clara en el positivismo de la segunda mitad del siglo XIX.⁶

Desde textos como “Filosofía y biología” (1927), *El sentido de la verdad* (1927), *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* (1927), “El sentit de la vida i el problema dels valors” (1928), “Le probleme de l’être et l’autonomie des valeurs” (1937), “La conquista de la objetividad” (1938), “Husserl” (1939) –escritos antes del exilio–, hasta *Amor y mundo* (1940), *La filosofía de Husserl* (1941), *Lo fugaz y lo eterno* (1942), “Tres actitudes: poderío, magia e intelecto” (1945) y “La culminación de una crisis” (1945), ya en México, Xirau se encamina hacia la meditación de la crisis de su tiempo, con la intención de realizar un diagnóstico para poder plantear vías de solución al problema fundamental de la filosofía y de la vida, que diera un nuevo principio al caos en el que vive el hombre contemporáneo.

Joaquín Xirau tenía conciencia de que la crisis sólo era pensable de manera sistemática si se ubicaba en el desarrollo histórico del mundo occidental, y si se replanteaba el problema en sus condiciones fundamentales. De este modo, Joaquín Xirau irá construyendo a lo largo de sus textos el análisis de la formación del mundo moderno y de los problemas fundamentales de su estructura vital. Aunque no hay una sistematización global y acabada de estos temas, constituyen para la filosofía de Xirau la base y el fin último de sus meditaciones.

⁶ *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, p. 15.

1.1. La crítica de la “actitud natural” y del sentido común como metodología

La filosofía de Joaquín Xirau asume como punto de partida metodológico para el problema de la crisis, la crítica de la “actitud natural” de la conciencia ante el mundo y de las configuraciones del sentido común a lo largo de la historia de Occidente. Esta crítica es fundamental para reconstruir el proceso de apropiación del mundo y reconfigurar la experiencia de lo real. El paso crítico, el momento negativo del método está presente en muchos de los textos de Joaquín Xirau. Las introducciones históricas y los extensos planteamientos de problemas que anteceden a cada uno de ellos no deben ser leídos como una entrada secundaria que no se vincule de manera esencial con sus tesis. La crítica de la “actitud natural” será construida palmo a palmo en los textos anteriores al exilio, de tal manera que en las obras fundamentales: *Amor y mundo* y *Lo fugaz y lo eterno*, está de alguna manera implícita, por lo que es de suma importancia estudiar las diversas modalidades en que Xirau acomete el paso previo de la crítica de las concepciones del mundo, desde diversos enfoques, perspectivas y niveles de generalidad.

* * * * *

En diversos textos, Joaquín Xirau establece como punto de partida la crítica de la “actitud natural” ante el mundo:

Lo originario en el hombre es la entrega ingenua a las cosas que constituyen su contorno. Vivimos la vida o nos dejamos arrastrar por una corriente impetuosa. Ante el mundo lleno de misterios y de ocultos designios, el hombre vive fuera de sí, en las cosas y por las cosas.⁷

Veamos cuál es el contenido de la “actitud natural” en el mundo occidental:

El hombre medio de nuestra civilización occidental vive sólidamente vinculado a “un” mundo sin la menor duda sobre las coordenadas que lo orienten ni sobre su base de sustentación. Sus afanes, sus luchas, sus amores, sus odios, sus esperanzas, se desenvuelven en “este” mundo. Las contradicciones más radicales coinciden en una serie de convicciones tan “naturales” que cualquier vacilación sobre ellos se diría delirio o extravagancia, fantasmagoría novelera o gesticulación de snob. El conjunto de estas convicciones, sin las cuales sería imposible una vida “normal” constituye el contenido del “sentido común”.⁸

En el ensayo “Tres actitudes: poderío, magia e intelecto” sostiene:

El mundo en que se desarrolla nuestra vida cotidiana nos parece “la cosa más natural”. No es difícil destacar algunos de sus aspectos esenciales [...] existe una realidad distinta de mí, en el seno de la cual nacemos, vivimos y morimos. Esta realidad inmensa, en cuyas dimensiones reales y virtuales no nos complacemos precisamente en pensar, está constituido por un conjunto ordenado de cosas. Las cosas del mundo tienen un aspecto pasajero y una perennidad substancial. Por virtud de su constitución, en lo fugaz y en lo perenne, ocupan un lugar en el espacio y se desarrollan en el tiempo, y a través del tiempo y del espacio, mantienen su ser con más o menos persistencia.⁹

Para Joaquín Xirau, la “actitud natural” del hombre se basa en la convicción preteórica de estar vinculado a “un” mundo.¹⁰ Esta profunda convicción consiste en la idea de que el

⁷ “Filosofía y biología”, en *Universidad. Revista de cultura y vida universitaria*, p. 5.

⁸ “La conquista de la objetividad”, en *Hora de España*, no. 22, p. 243.

⁹ “Tres actitudes: poderío, magia e intelecto”, en *Amor y mundo y otros escritos*, p. 253.

¹⁰ En el ensayo “Tres actitudes: poderío, magia e intelecto” (1946), Joaquín Xirau delimita tres actitudes fundamentales que el hombre adopta ante la realidad, en las que se desarrolla la vida humana en todas sus posibilidades.

Las tres actitudes fundamentales descubren tres regiones esenciales de la realidad y, al mismo tiempo, la transfiguran en la medida en que interactúan. La primera es la del impulso vital, por medio del cual se revela la condición terrenal de la existencia humana. Es la tierra, la vida como impulso lo que define esta actitud. En ella no se da propiamente un “mundo”, pero sí las condiciones necesarias de todo mundo posible. De la segunda actitud fundamental, del sentimiento y la emoción, depende la posibilidad de que aparezca un mundo con una forma propia, con cualidades sensoriales, dotadas de sentido y valor. En la tercera actitud, la que se funda en el intelecto, la

mundo está constituido esencialmente por un conjunto de “cosas” externas, objetivas, que están fuera del sujeto; el mundo mismo aparece como una cosa, una cosa inmensa, creada o natural. Esta representación del mundo piensa las cosas como “objetos” que conviven y se delimitan entre sí. “Objeto” es equivalente para la conciencia en “actitud natural” a “cosa real”, y “objetividad” al conjunto de cualidades comunes a todas las cosas reales. Así, el sentido común opone lo “objetivo” a lo “subjetivo”. Para esta concepción lo objetivo subsiste en sí mismo, independientemente de su conocimiento, es universal y no depende de nuestra voluntad. Lo “objetivo” está ahí, delante y permanece por sí mismo y en sí mismo en todo momento y en todo lugar.

El sentido común también experimenta el mundo en su confluencia y su permanente movilidad. Las cosas del mundo están en constante cambio y movimiento; el sentido común se acostumbra a vivir en medio de la evanescencia de las cosas, del mundo y de su ser mismo.

Advertimos en los cambios de las cosas la regularidad suficiente para que podamos predecir aproximadamente su movimiento y calcular la actitud que ante ellas adoptamos. Hay en la percepción del movimiento de las cosas sorpresa, admiración o miedo. Pero las cosas

sensación se transforma y se decanta en idea, mediante la distancia que se interpone entre el sujeto y el mundo, surgiendo así la configuración de “objetos”. El intelecto ilumina y configura el mundo en una arquitectura objetiva de entidades. Mediante la construcción de este ordenamiento espiritual el mundo se convierte en un “cosmos”, con orden y sentido.

Joaquín Xirau advierte que la primera actitud, la más ligada a nuestra naturaleza animal, es condición de la segunda, de la capacidad emotiva y afectiva del hombre, que es la base de la valoración y estimación de la realidad misma. Pero la tercera actitud depende, a su vez, de la segunda: el intelecto depende de la emoción por la cual el hombre valora y se entrega al mundo.

Ahora bien, estas tres actitudes fundamentales no se pueden dar por separado. Las tres actitudes se superponen y se juxtaponen en la vida humana. Y aunque la actitud intelectual sea el elemento más determinante de nuestra civilización, no suprime ni la pulsión ni la pasión y el sentimiento originarios que dan fundamento a la existencia. El sentido común es la articulación de las tres actitudes, aunque domine y se destaque la actitud intelectual. En cierta medida, podría interpretarse la historia de nuestra civilización como la lucha entre estas tres actitudes, y los momentos de sus más graves crisis, aquellos en que el intelecto llevado a su límite desarticula el equilibrio mundano que mantenía en unidad a las tres actitudes fundamentales.

vuelven a su lugar de tal modo que siempre nos es posible dominar la sorpresa por el hábito y hacer que la vida siga su curso normal.¹¹

Veamos el paralelismo del planteamiento de Xirau con lo que establece Husserl como tesis general de la “actitud natural”:

Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La “realidad” la encuentro –es lo que quiere decir ya la palabra– *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí*. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada *la tesis general de la actitud natural*. “El” mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí “distinto” de lo que presumía yo; tal o cual cosa debe ser borrada de él, por decirlo así, a título de “apariencia”, “alucinación”, etc., de él, que es siempre –en el sentido de la tesis general– un mundo que está ahí.¹²

Joaquín Xirau no afirma que la filosofía tenga el propósito de negar todo contenido de verdad al conjunto de las tesis de la “actitud natural”, sino que tiene por finalidad realizar una crítica que permite descubrir su génesis con el fin de fijar la relatividad y la historicidad de las concepciones del mundo. En realidad, difícilmente nos desprendemos de ese conjunto de convicciones primarias, pues son fundamento de la vida práctica; lo que intenta hacer la filosofía es “ponerlas entre paréntesis”, suspenderlas, desconectarlas para poder averiguar el modo en que se constituyen. No se trata de un intento de negar la realidad en su presencia inmediata, sino de someter a una investigación radical la consistencia de las cosas, antes de afirmar o negar su existencia. En esta investigación es preciso separar y distinguir todo a la luz de una intuición profunda. Por ejemplo, con respecto a la consistencia de los valores, Xirau comenta:

¹¹ “Tres actitudes: poderío, magia e intelecto”, *loc. cit.*

La pura consistencia es anterior a la esencia y a la existencia. Hay que ver antes que todo *en qué consisten* las cosas. En el *a priori* puro de la simple *consistencia* las diferencias aparecen de manera clara y evidente. La *consistencia* de los valores, sus relaciones y sus estructuras, constituyen algo que hace falta analizar a la luz de la evidencia. Su análisis riguroso en la conciencia y en la esfera inmediata de la vida debe preceder a toda consideración propiamente metafísica y a todo problema de posible reducción.¹³

Husserl ya lo indicaba al hablar de la epojé fenomenológica que se practica sobre las concepciones de la actitud natural: “no por ello [la epojé fenomenológica] *niega* “este mundo”, como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la epojé “fenomenológica” que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.*”¹⁴

De este modo, la filosofía es la actitud vital que sustituye la ingenua entrega al mundo con la suspicacia y la duda, con la investigación sobre el ser de las cosas. Este es el origen y el fundamento común de la filosofía y de la ciencia. Comparten la misma disposición vital de resolver el misterio del Cosmos suponiendo tras el mundo de las apariencias un mundo oculto, esencial y más real. Esta disposición vital, crítica de la “actitud natural”, nace en la Grecia antigua como examen minucioso, reflexión fría y serena, como *skepsis*, duda de las ideas y creencias que sostienen la cultura de un pueblo. La actitud científica (filosófica) se opone desde su origen a la actitud dogmática del sentido común. El mundo se revela ante esta nueva conciencia como un problema. La búsqueda de la verdad define la nueva actitud del hombre frente a un mundo insospechado y lleno de contradicciones. El preguntar por el ser de las cosas surge de la conciencia de que las cosas no son ya lo que parecen o lo que dice la tradición

¹² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 68.

¹³ “Le problème de l’être et l’autonomie des valeurs”, p. 115. Las citas de los textos en catalán y en francés son traducciones nuestras.

religiosa, mítica, o lo que dice el sentido común. Con la suplantación del mundo mítico y mágico, la razón adquiere el irrenunciable compromiso de reconstituir el Cosmos en el que habita el hombre.

1.2. La historicidad de la “actitud natural” y del sentido común

Lo que Joaquín Xirau pone de manifiesto en sus textos es que la configuración del sentido común y de la actitud natural de la conciencia es un proceso histórico y que la crítica de esta modalidad de pensamiento es el punto de partida de toda auténtica filosofía. El método fenomenológico que Xirau emprende se enriquece con el estudio de la génesis histórica de los paradigmas fundamentales de la idea del hombre y del mundo en Occidente, y del modo en que la cultura y la vida en su conjunto se han modificado por la influencia recíproca entre la filosofía y las diversas ramas científicas.

Xirau intenta mostrar cómo la formación de la idea moderna del mundo ha transcurrido un largo proceso para “conquistar” la objetividad, tal como la entiende ahora el sentido común. Joaquín Xirau sostiene que la objetividad del sentido común no es algo dado y natural. Las “cosas” son producto de una larga elaboración metafísica en la historia del pensamiento. La “conquista de la objetividad” ha sido uno de los logros más trascendentes de la conciencia humana. En la idea de la objetividad, en la capacidad de reconocer la presencia de cualquier fenómeno ante nosotros y de nosotros ante él, hay un contenido irrenunciable de verdad, que es para Xirau una adquisición irrenunciable. Pero la relatividad y la limitación de este

¹⁴ Husserl, *op. cit.*, p. 73.

descubrimiento ha radicado en que el hombre ha perdido conciencia del carácter histórico, no absoluto y definitivo, de la forma en que la objetividad de las cosas es constituida por el espíritu.

La conquista de la “objetividad” ha sido uno de los esfuerzos más vigorosos y más heroicos de la conciencia humana. Constituye probablemente la adquisición más esencial del espíritu helénico. En ella hay un contenido eterno de verdad y desde un punto de vista limitado y parcial es una adquisición definitiva del espíritu en la historia. Su falsedad deriva de haber perdido conciencia de su carácter histórico y “relativo”, parcial y limitado y haberla hipostasiado como fundamento único y absoluto de toda verdad y de toda realidad. Situarla en la historia y en la vida del espíritu debe ser una de las tareas capitales de la filosofía actual.¹⁵

La concepción occidental del mundo se ha construido en gran medida por una constante crítica a las actitudes naturales y al sentido común que se genera en diversas épocas de la historia. El nacimiento mismo de la filosofía en Grecia es una crítica y una puesta en duda del antiguo mundo mitológico y mágico.

Un tema de análisis constante en la obra de Xirau es el desarrollo de las ideas del mundo que configuran los distintos paradigmas de la conciencia del hombre occidental a lo largo de la historia. Estos distintos modelos de configuración se pueden comprender en dos grandes periodos: a) el de la concepción antigua del mundo (helénica y cristiana) y b) el de la concepción moderna del mundo, que se desarrolla con el Renacimiento y se despliega en diversas formas del pensamiento: racionalismo, empirismo, criticismo, vitalismos, pragmatismos, positivismo, fenomenología, etc. Estos dos grandes paradigmas históricos de la idea del mundo en Occidente han conformado el contenido de dos formas históricas del sentido común y, por tanto, son el punto de partida de la crítica filosófica.

¹⁵ “La conquista de la objetividad”, p. 245.

Joaquín Xirau ensaya en diversos trabajos el estudio de las similitudes, diferencias, continuidades y discontinuidades entre los dos paradigmas de la concepción del mundo en Occidente. Estos dos paradigmas son un conglomerado de ideas ontológicas, cosmológicas, éticas, estéticas, políticas, religiosas, es decir, el conjunto de ideas, valores y principios que forma un “mundo”. Xirau encontrará como uno de los problemas fundamentales el de la concepción sobre los valores y el lugar específico que a éstos se les asigna en el conjunto de las concepciones del mundo.

* * * * *

Dos etapas destaca Joaquín Xirau en la lucha del espíritu humano por la conquista de la objetividad. El surgimiento del pensamiento especulativo en la Grecia antigua y el Renacimiento moderno.

El antecedente de la primera etapa es la mentalidad “primitiva” pre-teórica y prefilosófica que conforma una concepción caótica y contradictoria del mundo. Las cosas del mundo están vinculadas por fuerzas misteriosas. Es preciso para el espíritu humano descubrir el secreto de tales misterios. Pero antes del nacimiento del espíritu filosófico en la Grecia antigua, el hombre trataba de dominar el misterio con otros misterios, introduciendo efectos mágicos, igualmente incognoscibles para intervenir en el curso del mundo. De ahí la necesidad de prácticas secretas y ritos mágicos, de acuerdo con los cultos religiosos o en contra de ellos.

El momento decisivo en la transformación de las concepciones religiosas, mitológicas y místicas del mundo lo constituye el surgimiento del espíritu especulativo helénico. El filósofo griego adopta ante las cosas una actitud interrogante y de distancia. No basta para el intelectualismo helénico la simple presencia de las cosas o la invocación con las palabras

sagradas. La realidad no se presenta más que con fluctuaciones y cambios constantes que engañan a los sentidos. Sólo la razón es capaz de captar lo inmutable, lo permanente, lo eterno que subyace a la fugacidad de las cosas. La razón establece como verdadero aquello que es idéntico a sí mismo, y por tanto, permanente e inmutable. La conciencia especulativa establece condiciones para garantizar la objetividad y distinguir entre lo verdadero y lo falso. De ahí la idea de rechazar como ilusorio todo aquello que no ofrezca consistencia e identidad, de quitarle la categoría de “cosa” –*res*, “realidad”– a todo aquello que no presente garantías de permanencia y de identidad. “Sólo en verdad *es* aquello que es idéntico a sí mismo”.¹⁶

Joaquín Xirau comenta que en los inicios de esta nueva concepción del mundo se formula “por primera vez en la historia, como condición previa a todo diálogo, el principio de identidad y de no contradicción –lo que es, es, lo que no es, no es– no de acuerdo con las cosas –múltiples, contradictorias y engañosas– sino frente a ellas y aun contra ellas.” La “objetividad” concebida como identidad lógica es una exigencia de la razón.

El “misterio” de la naturaleza se transforma en un conglomerado de estructuras estables y racionales. Las razones –los *logoi*– impregnan la realidad, la configuran y la transforman. Es la metafísica de las formas y las substancias, arquetipo del genio griego.

En Grecia también surge la geometría como primera ciencia que se constituye con independencia de las meditaciones filosóficas. Toda la filosofía griega está impregnada del espíritu geométrico y matemático. De esta característica nace el racionalismo que se convierte en la base de toda nuestra cultura occidental. La matemática ofrece el prototipo de la verdad y

¹⁶ Este rasgo es típico de la filosofía de Parménides u otros eleatas, de la teoría platónica de las ideas, sobre todo en el *Menón*, *Fedón* y en *República*, así como de la filosofía de Aristóteles, en varios pasajes de la *Metafísica*.

de la realidad captada por la razón. Para esta concepción el verdadero ser es eterno, inmutable, universal, necesario. Es la concepción parmenídea que en Platón se consagra con la búsqueda de un ser eterno y necesario, más allá del mundo aparente. La ciencia se reducirá a ser una deducción rigurosa del mundo a partir del ser eterno e inmutable.

Así toda apariencia, toda cualidad, todo lo que surge y desaparece en el mundo aparece sobre un fondo permanente sujeto a una ley eterna, que permite decir lo que es en sí misma cada cosa, a pesar de sus transformaciones incesantes. El racionalismo helénico intenta “salvar las apariencias” de su fugacidad e inconsistencia, pero escinde la experiencia del mundo entre una realidad aparente pero inconsistente y otra realidad invisible, oculta pero esencial y permanente.

El núcleo permanente de las cosas no *aparece* nunca ni es posible que se ofrezca a nuestra mirada. Está *tras* la apariencia. Es *subs-tancia*. Se halla bajo las cosas y las sustenta. No nos es nunca dado ni lo puede ser. Pero es racionalmente necesario para que la cosa mantenga su consistencia y se pueda decir algo de ella. Para Xirau, todos los esfuerzos de la metafísica antigua consisten en *sostener* la realidad evanescente de la apariencia – “salvar las apariencias”– mediante la organización de una arquitectura substancial.

Esta concepción general que Joaquín Xirau califica de “arriesgada” creación del pensamiento helénico en su conjunto, resultará tan clara, tan “natural”, una vez formulada y asumida por los filósofos cristianos, que se instala en el mundo occidental como verdadera y única realidad. Sistematizada por Aristóteles, introducida por Santo Tomás en el seno de la cultura cristiana medieval, se convierte en el contenido de un nuevo “sentido común”. Ha surgido así una nueva “actitud natural”, nuevo punto de partida para la interrogación filosófica.

El mundo “natural” del hombre occidental será durante la era de la cristiandad premoderna el mundo aristotélico y el modelo de ciencia, el de la deducción precisa de la realidad a partir de sus núcleos esenciales y permanentes.

No es que Aristóteles tome del “sentido común” la ciencia sino que la ciencia aristotélica, resultado y concreción de una larga lucha intelectual contra el común sentir del hombre “primitivo” penetra todas las capas de nuestra cultura y acaba por convertirse en una convicción “normal”. Nuestro “buen sentido” o razón es la decantación de la metafísica helénica iniciada por Parménides y llevada a su perfección por Aristóteles, convertida en tópico, hecha habitual y reducida a una *manera* del pensar.¹⁷

La metafísica de las “substancias” se ha convertido en el sentido común de la civilización media, que ya no se afana por buscar la verdad del mundo y se opone a todo esfuerzo de renovación espiritual. La aspiración a captar lo inmóvil y eterno propio de la concepción de la metafísica antigua está presente todavía en nuestros días, en la medida en que nuestro sentido común se conforma con vivir en un mundo “dado”, inmutable, existiendo de un modo apático, sin intentar ninguna empresa de transformación o renovación. El esfuerzo intelectual que significó la formación de la metafísica antigua es ahora sólo una actitud de reserva ante el mundo, es la inercia de la vitalidad y la incapacidad de reconquistar el mundo propio del espíritu.

Por otra parte, una de las más importantes consecuencias de la metafísica antigua para la cultura occidental es el haber promovido la posibilidad de una visión especulativa del mundo, en la que la razón llega a convertirse en un instrumento de dominio; con ello, ha sido posible también la constitución de la ciencia moderna y de la civilización científico-tecnológica de

¹⁷ “La conquista de la objetividad”, p. 249.

nuestros tiempos. El impulso activo de la especulación metafísica se transforma en actividad sobre el mundo al crear un instrumento práctico de una eficacia incomparable; ninguna herramienta había sido tan poderosa y eficaz; efectivamente, en cierta medida, la modernidad será la era de “la razón instrumental”.¹⁸

Al iniciarse los tiempos modernos, el mundo queda convertido en una máquina y Dios en el gran maquinista que la pone en marcha (Descartes). El hombre “moderno” se autoconcibe como un “pequeño Dios” que aspira a poner en marcha o detener el curso del mundo. Y en parte lo ha conseguido ya gracias a la constitución de la “objetividad” del mundo natural.¹⁹

Ahora bien, el mundo de la cultura antigua era un mundo de “cosas”, de entidades, de sustancias. Los elementos ideales que descubre el genio especulativo griego tienen también la consistencia de cosas (los eidos): figuras geométricas, números, formas, conceptos, son “cosas” externas a la conciencia. Todo en el cosmos tiene un volumen, una delimitación exterior conmensurable por la razón.

La destrucción del “mundo natural” de la conciencia antigua se inicia con el movimiento renacentista y llega a sus últimas consecuencias al finalizar el siglo XIX; reside en la inversión radical de todos los valores que hasta ese momento orientan la vida humana. Los conceptos básicos del ser, de la conciencia y de la verdad se transforman. El “mundo natural” en el cual el hombre occidental se experimenta de manera inmediata y al cual intenta retornar, habían encontrado su formulación más perfecta en la suma filosófica tomista y en la arquitectura

¹⁸ El hombre moderno descubrirá que la razón es, en principio, todopoderosa. El hombre se siente amo y señor de la “naturaleza”. Mediante causas y razones la somete a sus intenciones y fines. Xirau señala: “El afán contemplador llevado a sus últimas consecuencias se convierte en la fuente más auténtica de la civilización más activa y dominante que haya conocido la historia: la cultura occidental que culmina en la civilización mecánica”. *Ibid.*, p. 251.

¹⁹ “La conquista de la objetividad”, p. 251.

poética de Dante. Según esta concepción, en términos generales y esenciales, el ser es anterior a la conciencia. El mundo se revela ante el sujeto como un *objetum*. La conciencia se dirige a él, como una cosa ante otra cosa. La conciencia misma es una cosa entre otras, una sustancia entre sustancias. El mundo le es exterior y trascendente. Tanto en el orden del conocimiento como en el orden moral, el hombre se desenvuelve con orientaciones seguras en un mundo ordenado y jerarquizado por la divinidad.

A partir del Renacimiento, se inicia un proceso de crítica radical que desemboca en una nueva concepción que reduce lo real a lo verdadero y el sentido de la verdad a la conciencia. Ya en esta etapa, para dominar el mundo es preciso sujetarse a él, dice Xirau. Será necesario someterse a las leyes inherentes a la naturaleza para poder dominarla. Con esta nueva conciencia, de acuerdo con la “objetividad” racionalista que surge en los albores de la modernidad, Francis Bacon proclamará: “para mandar a la naturaleza es preciso obedecerla”. El proceso de dominación de la naturaleza por el hombre, ya intentado y parcialmente conseguido por la mentalidad mágica, necesita de un nuevo instrumento (un “nuevo órgano”) para lograr el cometido. En este proceso el sentido ético del conocimiento sufrirá un cambio sutil pero de radical importancia: Bacon proclama también que el conocimiento debe ser útil y poderoso. El hombre moderno reúne el poder y el conocer; la nueva ciencia se distinguirá de las anteriores especulaciones porque su poder no radica en la apelación a la autoridad y a las verdades de la religión, sino porque “demuestra” que el conocimiento que elabora es poderoso, sirve para dominar las fuerzas de la naturaleza; le confiere al hombre un nuevo poder que le permite desprenderse de viejas ataduras y lanzarse a una aventura de conquista de su propio mundo, un mundo en principio infinito y pleno de posibilidades.

El instrumento que le sirve al hombre moderno para este nuevo proyecto proviene de una mentalidad estrictamente especulativa; es un instrumento abstracto. En realidad, el proyecto de dominación de la naturaleza es una empresa de la conciencia especulativa que se dará a la tarea de construir una nueva concepción del mundo que reduce todas las cosas a su consistencia material. Se trata de la reducción matemática del mundo, de la concepción geométrica del pensamiento y de la realidad. Se inicia una intensa lucha entre el pensamiento fisico-matemático y el sentido común, acostumbrado a mezclar cantidad y cualidad, a ver finalidad en las cosas e incluso a percibir un mundo animado por el espíritu divino, un mundo de jerarquías y fines, configuradas por la mente de Dios.

Contra el modelo deductivo de tipo geométrico y matemático de la ciencia antigua (fundamentalmente aristotélica), surge y se desarrolla la *nuova scienza*: la física matemática, que imprime un nuevo carácter a toda la filosofía moderna y constituye, sin duda, el eje en torno al cual giran todas las meditaciones de la época. Joaquín Xirau indica que los problemas y las soluciones de la modernidad nacen de la física matemática y de ella derivan. El problema de la deducción cede ante el problema ontológico de la inducción. La pregunta permanente es ¿cómo es posible una ciencia matemática de la realidad? ¿Qué certeza tenemos de la existencia real de los conceptos de la física matemática? La razón comienza a dictar leyes a la realidad sin ponerse en contacto con ella, tomando distancia de lo inmediato, de lo que aparece ante los sentidos. Pero, ¿cómo es posible dictar leyes universales y apodícticas para una experiencia sensible siempre particular y contingente? ¿Cuál es el tránsito de lo particular a lo universal, de lo fundado al fundamento, de lo aparente a lo esencial? Tal es, a grandes rasgos, el problema

que plantea el surgimiento de la física matemática y que constituye la preocupación primordial de la filosofía moderna.

Un proceso de desmembramiento intelectual del mundo natural lo había iniciado ya el intelectualismo helénico. Sin perder las características esenciales de la exterioridad, los elementos no corporales e invisibles que descubre el intelecto (números, figuras, formas, ideas) tienden a agruparse en un orden distinto. Constituyen otro mundo por sus características de resistencia, permanencia e inmutabilidad, que no puede mezclarse con el mundo contingente y evanescente de la realidad fenoménica. La idea de otro mundo aparece ya en Platón y a través del neoplatonismo se incorpora íntegramente en la concepción del mundo que el cristianismo transmite a la Edad Media y que permanece como ideal fundamental del mundo occidental. El mundo se ha escindido entre la realidad mundana plural y cambiante y el mundo eterno de las cosas celestiales, de las ideas que se incorporan en la conciencia divina. El dualismo divide profundamente el alma de la cultura medieval y es el motor del dinamismo de sus afanes y esperanzas mundanas y trasmundanas.

La realidad e independencia del espíritu, latente ya en las concepciones más profundas de la filosofía griega, permea la concepción del mundo del cristianismo. Su aportación más decisiva es la conciencia del mundo interior y el concepto de la interioridad del espíritu. Sólo a través de este mundo interior es posible ver y comprender la realidad exterior. Es una nueva dimensión de la realidad que perturba las estructuras del mundo natural. No tiene exterioridad, ni materia, ni límites ni forma. El espíritu es pura interioridad, pura actividad, movimiento incesante que se manifiesta en diversos modos de expresión humana.

Joaquín Xirau señala que de la misma manera en que el dualismo que ya está presente en la filosofía platónica no adquiere fuerza social y se convierte en “sentido común” hasta el cristianismo medieval, el descubrimiento del espíritu como principio independiente (también obra original de los griegos: Anaxágoras, Sócrates y Platón, así como el neoplatonismo, principalmente), a través de la consolidación del cristianismo en Occidente, no se convierte, a su vez, en una fuerza social hasta el Renacimiento. Desde entonces, una concepción del mundo domina la conciencia de Occidente. Será preciso iniciar su crítica para describir el proceso de su gestación y establecer sus características fundamentales y los problemas que se derivan de ella. Este análisis lo realiza Joaquín Xirau principalmente en dos textos: *El sentido de la verdad* (1927) y *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* (1927).

2. El problema del sentido de la verdad

2.1. El paradigma moderno: el idealismo subjetivista

El idealismo es el fundamento común y la base de las diferencias principales en la concepción moderna del mundo. Según Joaquín Xirau, se inicia con Descartes, se radicaliza con Berkeley y se desarrolla de un modo progresivo con Kant, y posteriormente durante el siglo XIX, en todas las direcciones posibles y en todos los órdenes de la cultura.

Desde sus orígenes, el idealismo cartesiano está permeado por convicciones realistas y objetivistas, es un idealismo de tipo platónico, objetivo y realista, igual que en los grandes metafísicos de la modernidad: Spinoza, Leibniz, Malebranche. No obstante ello, y con la plena conciencia del carácter complejo y aun contradictorio de la filosofía de Descartes, Joaquín Xirau plantea en su *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* (1927) que la ciencia matemática de la naturaleza y la concepción metodológica que desarrolla y sistematiza Descartes lleva en sí misma el germen de las líneas predominantes del pensamiento moderno y su modalidad subjetivista y relativista. Descartes mismo se da cuenta de ello, dice Xirau, e intenta salvar la objetividad y la realidad contra el subjetivismo implícito en su sistema metafísico.

Con este libro, Joaquín Xirau se interna en el estudio de la génesis de los problemas fundamentales de la concepción moderna del mundo. En muchos de los textos posteriores está presente el planteamiento, desde diversas perspectivas: ética, política, ontológica, estética, etc., del mismo problema esencial. Sin hacer referencias explícitas a *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, los textos posteriores recogen y continúan las tesis que Xirau desarrolla en esta época de plena actividad docente. *El sentido de la verdad y Descartes y el idealismo subjetivista moderno* –ambos libros publicados en 1927– representan la manifestación de un discurso filosófico propio y unos propósitos definidos en el pensamiento de Joaquín Xirau: la crítica del subjetivismo moderno y la comprensión de los fundamentos, genealogía y problemas principales de la concepción moderna del mundo.

La modernidad significa, en el terreno de la concepción del mundo, un paso decisivo en la lucha del espíritu contra las condiciones inmediatas de la vida. El mundo que fue concebido por los antiguos como una realidad de tipo físico y corpóreo se transformará en una entidad cada vez más dependiente de la actividad del espíritu, cada vez más “espiritual” y menos “material”. Podríamos reducir la posición vital del pensamiento moderno con la idea de que el fundamento de las cosas está constituido por la actividad de la conciencia. El mundo se convierte en una elaboración mental, el dualismo entre el mundo sensible y el mundo inteligible, el cuerpo y el alma, cede su predominio ante un espiritualismo radical.

El subjetivismo es el carácter fundamental de nuestra época. Según esta concepción, el mundo de las cosas exteriores no es en realidad más que el resultado de la composición y constitución de elementos espirituales dados en la conciencia. Un objeto que se presenta con un cuerpo extenso y con cualidades percibibles, distinto y exterior a mí, no es más que el

resultado de la aglutinación de sensaciones, de percepciones que dependen de la posición de mi conciencia y de unas leyes de asociación implícitas en ella. El mundo es la conjunción de sensaciones y de la estructuración que nuestra conciencia hace de ellas.

Joaquín Xirau está convencido del predominio del cartesianismo en el desarrollo de la ciencia y de la filosofía modernas. “En su ciencia mecánica de la naturaleza y en la meditación filosófica que partiendo de ella termina en el *cogito*, es preciso buscar el origen profundo de todo idealismo moderno y de la modalidad subjetivista que a su pesar le domina y atormenta.”²⁰

El Renacimiento representó para el espíritu humano una liberación de la jerarquía social, las estructuras morales y los moldes conceptuales que lo contenían. Contra la autoridad social, filosófica y eclesiástica, la conciencia humana, que ahora se sabe libre e independiente de esas estructuras, se erige en la única autoridad y en el único fundamento de la realidad. Oponerse al principio de la autoridad y de las creencias consabidas significará buscar el fundamento de la vida y del pensamiento en la pura esencia formal de la razón. Una vez que el hombre ha perdido el centro religioso de la vida, la razón es lo único que lo conduce a reconstruir el fundamento de la existencia, individual y colectiva. La reivindicación de la dignidad del hombre, el redescubrimiento de su puesto central en el mundo enfrenta al hombre ante la naturaleza. El hombre queda solo en medio del universo, que se ofrece a su conciencia en su pura presencia e infinitud. La cultura renacentista se impregnará de naturalismo, al concebir al hombre como un ser natural dentro del imperio de la naturaleza.

²⁰ *Descartes y el idealismo subjetivista moderno, en Descartes, Leibniz, Rousseau, p. 12.*

El humanismo penetra en todas las esferas de la cultura: política y derecho, religión, arte, ciencia, técnica y filosofía. En el terreno de la ciencia y de la filosofía, el sentido del Renacimiento se realiza en el resurgimiento del espíritu puramente teórico. La razón no se subordinará más a la vida práctica, la religión, la política y la ética. Descartes encarna el ideal racionalista de la nueva época: su interés fundamental es la claridad y la verdad conceptual y no los problemas éticos –ante los cuales se pronuncia “provisionalmente”– o los problemas religiosos –que a toda costa trata de eludir. Descartes reanima la aspiración de una ciencia perfecta que erradique toda posible duda.

La ciencia matemática se convertirá en esa ciencia buscada. La nueva ciencia física se convierte en un instrumento de máximo poder sobre el mundo. El puesto central del hombre en el cosmos se debe al ejercicio de la razón, a la autoconciencia que ha adquirido y dominado.

El descubrimiento del *cogito* como fundamento del mundo, propiciará un grave problema que la modernidad intentará resolver. El *cogito* implica la intuición inmediata de la unidad del pensamiento y la existencia. Se descubre que la esencia del pensamiento es precisamente existir. Pero esto no es criterio suficiente para salir de la inmanencia de la conciencia. Es un criterio de certeza infalible, que era lo que buscaba Descartes, pero su objetividad es inmanente y no trascendente. A partir de la constatación del *cogito* no es factible asegurar la existencia independiente de las cosas que aparecen con claridad y distinción ante la conciencia. La existencia de ideas en mí no es prueba suficiente de la existencia, fuera de mí e independiente, de las cosas que representan. ¿Cómo se comunica a las cosas exteriores la certeza de su existencia que se atribuye al pensamiento mismo?

Xirau describe, desde perspectivas distintas, cómo el humanismo y el racionalismo de la nueva ciencia físico-matemática ha encerrado al hombre moderno en la inmanencia de la conciencia.

Virtualmente la afirmación de un yo pensante como último y único residuo incommovible de una duda universal es el germen de todo idealismo y, según se incline el matiz de las interpretaciones, de un idealismo subjetivista.²¹

Descartes hace imposible el realismo ingenuo de toda la filosofía antigua. Las cosas son ahora tan sólo las ideas que tenemos de ellas; puedo negar sus determinaciones sensibles, pero no puedo negar que son contenido de mi conciencia. El mundo cotidiano queda reducido, mediante la duda metódica, a una pura percepción subjetiva. La nueva ciencia físico-matemática contribuye a esta reducción negando el mundo del sentido común y de la percepción sensible cotidiana. Las realidades están más allá de las apariencias. Los sentidos nos engañan y es preciso reconstruir el mundo real a través de los esquemas de la física matemática, que de todas maneras es una realidad subjetiva construida por la razón. El ser de las cosas, la verdad del mundo, es una aportación de la física matemática. El mundo real es medida, cantidad, proporción geométrica, matemática. De este modo, el mundo del sentido común queda suprimido radicalmente y es sustituido por un mundo racional de estructura matemática.

El mundo se reduce a sensaciones e ideas, objetos de la conciencia. Suprimidas las formas y las esencias como entidades estructurales invisibles, sólo quedan las ideas “claras y distintas” visibles ante el intelecto. Las cosas son lo que nuestra conciencia sabe de ellas. La

²¹ *Ibid.*, p. 68.

verdad es lo que se ofrece claro y distinto ante la conciencia; es decir, de lo que puede hacerse una análisis y una síntesis para comprender sus relaciones mensurables con precisión. Saber de las cosas significa medirlas, cuantificarlas, obtener sus proporciones. El pensamiento es la medida de todas las cosas.

Pero, como señala Xirau, la certeza de nuestra existencia individual lleva consigo la incertidumbre de todo lo demás. Suprimida la realidad sensitiva como subjetiva, no queda más que la realidad de las ideas. La física, que nos da la medida de los cuerpos extensos, es un sistema de ideas, de conceptos claros y distintos. Todas las ideas, y en especial las de las cosas extensas distintas del pensamiento, deben ser innatas al espíritu. La ciencia se convierte así en el contenido esencial de la realidad espiritual.

La filosofía antigua se preguntaba qué tipo de verdades nos dan el ser, se plantean el modo de acceder a verdades inmutables y eternas, suponiendo que hay varios grados de verdades relativas que tienen que ver con estados evanescentes del ser. Desde Descartes, la modernidad se pregunta por el sentido mismo de la verdad. Es preciso encontrar el fundamento indubitable que nos conduzca a la verdad.

El idealismo ha entrado en una profunda crisis: en los tiempos en que el conocimiento científico y la acción tecnológica se convierten en modelos de conocimiento riguroso, en que resurgen posiciones realistas, el idealismo parece estar marcado por el subjetivismo y el relativismo. De esta manera, Xirau toma como problema inicial la tradición idealista como una teoría que concibe a todas las cosas y los valores dependientes de la conciencia humana individual o colectiva. Todo depende del espíritu humano y de sus variaciones en la historia. Para el idealismo moderno el mundo no existe con independencia de mi conciencia. Para

afirmar que algo existe necesita ser conocido; el ser depende del conocer; las cosas se convierten en contenidos de conciencia y no son entidades independientes a nosotros. Es difícil aceptar desde el sentido común que la realidad entera que nos circunda y nos trasciende, sea el simple producto de la actividad del espíritu. No obstante, el pensamiento moderno, que se ha orientado en el mundo por la vía del conocimiento físico-matemático y que se ha subordinado a las necesidades de orden intelectual que impone esa concepción matemática del mundo, o más bien esa reducción intelectual del mundo circundante, ha llegado a la conclusión, como lo muestra Xirau, de que la mirada natural que tenemos del mundo real no puede ser verdadera. Las cosas reales, “objetivas”, que se muestran con independencia de mi actividad espiritual, resultan no ser otra cosa que un conjunto de sensaciones ordenadas por una regularidad de asociaciones mentales. Todo lo que veo en el mundo es resultado de la combinación compleja de sensaciones fragmentarias. El mundo es este compuesto de sensaciones más o menos fuertes o débiles (sensaciones e ideas, según los empiristas). Las cosas “del mundo” se convierten ante la mirada de la reducción físico-matemática, en meros contenidos de conciencia.

Joaquín Xirau señala que esta idea del mundo se ha convertido poco a poco en el sentido común de la conciencia individual y colectiva de nuestros tiempos. Nuestro sentido común ya no profesa el realismo ingenuo de los antiguos, ya no cree en el mundo objetivo y trascendente. Ahora, con la conciencia de que el mundo es una agregado de ideas y sensaciones, el relativismo subjetivista se ha convertido en el ambiente cultural que respiramos. Claro que esta tesis no es una novedad, ya Protágoras había afirmado que “el hombre es la medida de todas las cosas. De las que son en tanto que son. De las que no son en tanto que no son”. Pero en la

Grecia antigua, el relativismo y el escepticismo de los sofistas no se convirtieron en ideas filosóficas centrales en la cultura, eran más bien algo excepcional, ideas de gran poder crítico, pero que se dieron al margen de las ideas y creencias de los hombres comunes. Ahora, en cambio, el relativismo subjetivista reaparece como una “actitud natural” del espíritu precientífico. “El subjetivismo está en el ambiente de nuestra cultura, en la atmósfera que respiramos”.²²

Xirau, a diferencia de Husserl, sostiene que la “actitud natural” de la conciencia ya no reside en la afirmación ingenua del mundo externo, sino en el relativismo y subjetivismo, tanto en el orden del conocimiento, como en el de la moral. Dice Xirau: “Hoy, todo el mundo es relativista, porque ser relativista –como hablar en prosa– no exige en nuestro tiempo ningún esfuerzo. Si miramos las cosas con finura es en el fondo otro dogmatismo que se nos ha impuesto”.²³

De este modo, el hombre moderno se ha acostumbrado a afirmar que el mundo depende de la representación de cada quien. Se afirma que cada uno tiene su propio mundo y que las cosas pueden ser vistas como contenidos de conciencia, como “mis representaciones” o “mis alucinaciones”; sin embargo, esta posición contradice a los sentidos y a los instintos, se opone a la intuición original de una realidad común que nos circunda, nos envuelve y nos trasciende. El realismo nunca ha sido producto de la ingenuidad. Xirau observa que la ligereza actual de nuestro sentido común subjetivista no concuerda con las intuiciones y convicciones más originarias de la existencia humana. Es preciso por ello una nueva tarea de crítica filosófica de

²² *El sentido de la verdad*, p. 12.

²³ *Ibidem*.

este nuevo dogmatismo para encontrar vías de su superación. Se requiere una nueva “epojé fenomenológica” que nos permita reencontrar los principios del conocimiento y de la realidad; esto es, que cuestionen el sentido de la verdad.

Este esfuerzo de superación no implica, desde luego, un retorno acrítico al realismo prerrenacentista que estaba fundado en principios axiológicos y metafísicos ya superados. El idealismo subjetivista moderno, como teoría filosófica que ha marcado el destino de Occidente, es una conquista irrenunciable para el hombre, que le ha abierto las puertas de su interioridad, por un lado, y por otro, ha hecho posible la integración de matemática y ciencia física. Toda la cultura moderna tiene su origen y sus consecuencias problemáticas en la afirmación de este principio general. El problema que Xirau plantea en *El sentido de la verdad* (1927) consiste en la contradicción *vital* entre la intuición precientífica de una realidad circundante común, trascendente, es decir, la experiencia originaria de un *cosmos* que se mantiene fuera de mí, que me precede, me sostiene y que trasciende; y por otro lado, la reducción y disolución paulatina, que hace del mundo exterior la razón pura (matemática, lógica), procediendo con rigor, fragmentando el mundo percibido en una multiplicidad de sensaciones e ideas. Es el choque violento, dice Xirau, de la pura vitalidad con la pura racionalidad. Para superar esta contradicción es preciso recuperar el equilibrio entre la razón y la vida.

La verdadera realidad depende de una actividad subjetiva y su fundamento se halla en el interior de la conciencia. El idealismo comenzó a ser una doctrina de salvación de las apariencias, pero acaba siendo una doctrina según la cual no es posible ninguna realidad extramental. El intento por salvar la objetividad de las cosas, dentro de la misma tradición del idealismo moderno, tendrá dos vías: la del empirismo típicamente anglosajón, el cual

desemboca en el solipsismo de las sensaciones; o la del racionalismo continental, que también desemboca en un solipsismo especulativo.

2.2. El relativismo como nuevo escepticismo

El relativismo ha sido la otra grave consecuencia del idealismo moderno. Entendido como la posición filosófica que afirma que el conocimiento es relativo y depende de las leyes psicológicas de la función cognoscitiva de la conciencia humana. En cierto sentido, concede Xirau, el relativismo es una tesis admisible e indudable. El conocimiento tiene límites y limitaciones precisos. El conocimiento es finito porque el sujeto humano también lo es. Pero los límites del conocimiento dependen de la limitación que se fija al conocimiento mismo, es decir, de las condiciones de posibilidad que la propia conciencia aduce. El conocimiento humano tiene límites fijos en la cantidad, en la serie posible de verdades concretas que el hombre puede sistematizar; pero la limitación es inmanente al proceso mismo del conocimiento y es un límite cualitativo que se refiere a la forma en que se generan las verdades. Para el modelo científico del conocimiento moderno, la condición de posibilidad esencial es que éste sea relativo; la relatividad es su condición de posibilidad y su límite.

Los límites del conocimiento dependen, según Xirau, de las condiciones de posibilidad que establece la conciencia. El conocimiento científico es relacional: se basa en el análisis de relaciones causales entre fenómenos, nada nos dice sobre la consistencia o esencia de cada cosa, además de afirmar que está en relación con otras cosas y fenómenos de un modo causal, que puede ser precisado y medido. El conocimiento científico moderno consta de relaciones y

de relaciones entre relaciones (teorías y leyes) que aumenta sin cesar al progresar la investigación. Pues al aumentar el conocimiento de las relaciones causales de los fenómenos, y por ello los factores que intervienen o las entidades que se producen de estas relaciones, aumentan los problemas y la ignorancia sobre las relaciones posibles entre los fenómenos. La experiencia humana es en principio infinita pero el conocimiento sistematizable es limitado. La conciencia humana es incapaz de un análisis infinito de todas las relaciones posibles que supone el universo.

Pero si llevamos el análisis del carácter relacional del conocimiento científico a otro estado, nos encontramos con que la materia, los objetos o entidades, los fenómenos naturales, pueden ser descompuestos en un cúmulo de relaciones que dependen en última instancia de las condiciones psicológicas del individuo que las percibe.

Psicológicamente, la percepción de cualquier objeto se reduce a la unidad coherente de una serie finita de sensaciones heterogéneas y más o menos desordenadas. De este modo, la epistemología que se desprenderá de la reducción natural del mundo, establece que el único elemento material del conocimiento es la pura sensación en una serie desordenada. Las unidades que percibimos, es decir, los fenómenos u objetos que percibimos no son una unidad en sí misma, sino una relación dada en el interior de la conciencia. Un objeto no es más que la relación entre varias sensaciones.

Pero la sensación depende de los órganos sensoriales. Las sensaciones son el último residuo material del conocimiento. No queda así más realidad que la del sujeto que percibe. De nueva cuenta se cae en el solipsismo. Para el relativismo radical así expuesto, los valores y la realidad dependen de la estructura mental del hombre. La verdad es una relación que sólo tiene

sentido para el sujeto humano. Del hecho psicológico de la estructura mental –supuestamente natural y regular– se deriva el hecho lógico de la existencia de las cosas; por ello, la realidad se convierte en un predicado lógico. La necesidad y la objetividad de las ideas se funda en la constitución psicofisiológica del hombre, que es idéntica en cada uno. La verdad es sólo la verdad pensada, la objetividad se confunde con un juicio de carácter universal en su predicado.

Pero esta teoría implica que si hubiese otros seres para los cuales los principios lógicos no sean verdaderos por tener otra naturaleza psicofisiológica, entonces si la humanidad deja de existir, la verdad y la realidad misma también. Sin sujeto humano no habría realidad. Esta paradoja del relativismo llevada a sus últimas consecuencias niega el concepto mismo de la verdad y destruye toda pretensión de universalidad.

La filosofía antigua, griega y medieval, parten del ser y las categorías de los entes tienen un sentido ontológico, son modalidades del ser. Desde el movimiento renacentista, el pensamiento moderno concibe un orden distinto. Las categorías no serán ya determinaciones del ser, sino determinaciones del pensar, tendrán carácter meramente lógico. Pensar será, con Kant, por ejemplo, sintetizar a partir de esas categorías del pensar. Las leyes lógicas de la verdad y de la objetividad dependerán de la actividad pensante, sintética, y no del ser. El relativismo tendrá repercusiones filosóficas de mucha trascendencia como el de los empirismos, el positivismo y el pragmatismo, durante el siglo XIX y el siglo XX.

El relativismo se convierte en un problema crítico para la conciencia moderna. Joaquín Xirau señala que su influencia en el pensamiento ha permitido el desarrollo de las ciencias físico matemáticas. Mediante la reducción matemática del mundo que concibe un orden homogéneo de relaciones puramente cuantitativas entre fenómenos, se identifica cada vez más

la realidad como un producto del pensamiento ordenado matemáticamente. La reducción matemática transforma la antigua idea del mundo que concebía un universo ordenado en cualidades, distribuidas en géneros y especies, en donde cada entidad tiene un lugar fijo en una jerarquía eterna. Los pensadores modernos son, en alguna medida, idealistas porque hacen un compromiso ontológico y epistémico con la idea de que la realidad no es más que la síntesis de lo que nosotros estructuramos con sensaciones e ideas.

La física acaba por ejercer una irresistible atracción sobre la totalidad de la cultura. Es el modelo prototípico de toda ciencia y de todo saber. En una progresión indefinida, todos los órdenes del conocimiento se van sometiendo a sus métodos y a sus esquemas... En la segunda mitad del pasado siglo todo acaba por reducirse a física: la psicología, la sociología, la ética, la filosofía toda... se construyen según su modelo.²⁴

Y puesto que esta física, por necesidad inmanente a su estructura, acaba por volatilizar el ser, la filosofía que a su margen se construye lo reduce, en suma, a la inmanencia del pensar. [...] La verdadera explicación de los fenómenos es la de los efectos por las causas. Las causas determinan los efectos según ley matemática. Es el determinismo universal como fundamento de la naturaleza. El sistema del mundo y de las cosas aparece preciso, riguroso, matemático, racional.²⁵

Las consecuencias de la crítica relativista que comienza con el empirismo en los albores de la modernidad, pero que se afianza con la consolidación de las ciencias físicas matemáticas y con los logros técnicos que proveen, son de enorme trascendencia en todos los órdenes. El relativismo contribuirá a la afirmación del sujeto como centro de gravedad del mundo y a la conformación de una concepción reducida del mundo que sólo ve materialidad sensorial y sólo admite las “explicaciones” y las “predicciones” de las nuevas ciencias fisico-matemáticas. El subjetivismo moderno se reafirma con el relativismo e impregna a toda la cultura europea.

²⁴ *Ibid.*, p. 87.

²⁵ *Ibid.*, p. 88.

Joaquín Xirau pone como ejemplo el impresionismo, en todas las ramas artísticas, que afirma como norma la pura sensibilidad subjetiva. El impresionismo no expresa sólo lo que el artista ve, sino que pinta las puras apariencias de las cosas. También el expresionismo o el cubismo son, para Xirau, una última consecuencia del subjetivismo moderno. En un mundo que se concibe constituido sólo por sensaciones e ideas, en el que ya no se reconocen “cosas” y fenómenos externos y universales, en el que cada quien ha conquistado el derecho de ver de distinto modo, no hay más remedio, como modo auténtico de expresión, que pintar ideas con sensaciones.

En el orden religioso, el subjetivismo irrumpe desde la rebelión luterana con la afirmación de la libertad individual para leer e interpretar las escrituras, y la consecuente negación de dogmas y de la autoridad que mediaba en la tierra la palabra divina. La libertad religiosa es la proclamación, dice Xirau, del puro sentimiento religioso, de la pura “sensibilidad religiosa”, contra la supuesta objetividad y exterioridad del dogma transmitido por la iglesia. Surge de esta proclama el problema moral y político de la tolerancia, en principio religiosa, pero también civil, esto es, el problema de la convivencia de mundos diferentes en un mismo tiempo y lugar.

En cuanto a la moralidad, ésta se relativiza, pierde el centro seguro de valores eternos e inmutables. La moral también se convierte en asunto subjetivo, de mirada personal, de íntima convicción que, misteriosamente, se comparte con algunos de los demás. Las costumbres se ven como relativas y efímeras (por ejemplo, *Las cartas persas* de Montesquieu). Todos los valores se reducen y tienen fundamento sólo en el deseo y en el placer sensitivo.

Bueno es lo agradable y lo deseable. Todas las pasiones comienzan a ser estudiadas y comprendidas como el resultado de complejos mecanismos psicológicos, de estímulos y respuestas, que nos hace desear algo y, por tanto, valorarlo. La moralidad acabará siendo para el siglo XIX de carácter pragmático y utilitario.

Un efecto importante de la ola de relativismo de la cultura occidental, es la pragmatización de las ciencias. Erigidas como el pináculo de la racionalidad humana, y dado que no se fundan en una metafísica explícita que nos dé una idea del mundo, se convierten en un instrumento vital, útil a nuestro fines prácticos. La verdad se sustituye por la utilidad. Verdadera será la teoría más eficaz y práctica y no la que resuelva las grandes interrogantes sobre el universo. En el orden político y social las consecuencias son, para Xirau, más graves. La proclamación de la individualidad absoluta produce la anarquía absoluta. Suprimidas las jerarquías morales y religiosas que asignaban a cada individuo su lugar en la sociedad, no quedan más que las fuerzas y la contraposición de intereses, no mediados, para reordenar el todo social. Fenómeno interesante de la modernidad en sus inicios es el del surgimiento de las monarquías absolutas (teorizadas por Hobbes) que intentan restablecer el orden con fundamento en un nuevo poder terrenal. Pero la monarquía absoluta lleva en sus entrañas la revolución social. El control de las fuerzas sociales, de los conflictos internos y de las soluciones parciales de tensiones entre grupos de poder no puede ser permanente. La modernidad podría ser vista, políticamente, a grandes trazos, como una lucha inacabable de tiranías y revoluciones.²⁶

²⁶ Xirau desarrolla estos dos polos del pensamiento político, que simboliza con Hobbes y Rousseau, precisamente en el libro *Rousseau y las ideas políticas modernas*.

La subjetividad de la verdad lleva forzosamente consigo la relatividad del ser. No se pueden hacer relativos la objetividad y la verdad sin hacer al mismo tiempo relativo el ser. Si el fundamento de todo pensar verdadero está en las leyes subjetivas del pensar mismo, el concepto de ser no es primario sino secundario y derivado. No sólo el ser externo, sino también el interno desaparecen. La experiencia externa es fenomenal; pero la interna también lo es. [...] Pero, al mismo tiempo, toda relatividad exige un punto fijo al cual lo relativo sea relativo. Lo único fijo y permanente en el caso del subjetivismo relativista, es el hombre y la conciencia humana. Así, para suponer la verdad y la objetividad como relativos tengo necesidad de considerar el yo como absoluto. Tal es el fundamento de la filosofía moderna. Si deja de existir la verdad –si el hombre desaparece– el ser no existe, el mundo desaparece.²⁷

Joaquín Xirau recuerda la aguda observación que hace Bergson en *Materia y memoria* como síntoma más crítico de las consecuencias del relativismo: “si el mundo es mi representación y yo soy una parte de mundo, yo soy mi propia representación y el mundo es una parte de sí mismo”.

En nuestro siglo asistimos a una profunda crisis del espíritu científico y filosófico. La física y la matemática han llegado a desarrollos insospechados que desbordan el rígido margen de los esquemas clásicos. El racionalismo idealista que surge en el Renacimiento y se desarrolla hasta el siglo XX, pierde la primacía del sentido de la verdad. En el siglo XIX aparece una nueva ciencia que no se encuadra en el modelo del mecanicismo idealista de la física matemática. Se trata de la ciencia biológica, del estudio de los seres vivos. La naturaleza inorgánica es mecánica, movimiento regular y determinado. La vida es movimiento creativo, diverso, evolutivo. La biología cuestiona de raíz el modelo del mecanicismo renacentista. Así, se producen en la cultura europea reacciones vitalistas y animistas en diversos órdenes. Las ciencias de la cultura y de la historia, al final del siglo pasado y a principios de éste, también se rebelan contra la reducción físico-matemática del mundo.

²⁷ *El sentido de la verdad*, p. 171.

La historia y la biología nacen en pleno siglo XIX y atraviesan todavía una etapa de constitución, semejante a la que experimentaron las ciencias físicas durante el Renacimiento. Dos ideas se convierten en el fundamento de una nueva concepción del mundo que proporciona una válvula de escape al mundo hermético de la reducción matemática: la idea de evolución y la idea de progreso. Mediante estos dos principios, las nuevas ciencias transforman sus conocimientos de descripciones y taxonomías en leyes y modelos. El racionalismo de los siglos XVIII y XIX adquiere así un carácter biológico e histórico. Se erige la historia como ciencia de la evolución del hombre en el tiempo y la biología como ciencia de las leyes de la evolución, el cambio y la diversidad vital. Los filósofos del romanticismo alemán, Hegel y Schelling, principalmente, intentan constituir una metafísica de la evolución misma del espíritu. Joaquín Xirau señala que así como el “pitagorismo neoplatónico”²⁸ del Renacimiento es la primera idea de una física matemática, la filosofía romántica aporta el primer modelo de una ciencia de la evolución.²⁹

Las ciencias biológicas y las ciencias históricas van a orientar desde su surgimiento la totalidad de las meditaciones filosóficas. El hombre se reconoce en dos líneas evolutivas: la de la vida, la de la especie que lo conforma, y la línea propia que es la historia, la de la formación de la cultura.

De la doble pertenencia a la evolución de la vida y del espíritu, surge una concepción que remonta el naturalismo propio del Renacimiento. La vida humana tiende a sublimarse, a salir de sí misma mediante su participación en una cultura de valores que también evoluciona. La

²⁸ En referencia a las fuentes herméticas, alquímicas y esotéricas de muchos pensadores de la naciente “física” renacentista.

²⁹ *Vid.* “Filosofía y biología”, p. 8.

cultura está constituida por un conjunto de funciones vitales que trascienden la vida e intentan configurarse en un régimen objetivo y permanente. La vida es cambio, movimiento perpetuo, tendencia, apetito, eterna renovación y recreación. Los valores de la cultura, por el contrario, constituyen prototipos fijos y eternos, universales y necesarios que se oponen al impulso vital e intentan detenerlo. La historia de la cultura y la vida como impulso biológico se oponen constantemente y desgarran la vida del hombre entre los impulsos y la aspiración por la construcción de un orden ideal, eterno e inmutable. El racionalismo implícito en la concepción moderna de los valores chocará con las diversas formas del vitalismo del fin del siglo pasado.

La respuesta ha consistido en la relativización de los valores al subordinarlos a la vitalidad, a los deseos y placeres, subjetivos y contingentes de los hombres. Joaquín Xirau apunta ante este problema que será entonces preciso reconstruir críticamente la idea de vida y de impulso biológico, así como la consistencia de los valores a los que la cultura no deja de aspirar.

El edificio de la cultura renacentista se desmorona por todas partes. La matemática y la física matemática le deben lo mejor de su avance sistemático y prodigioso. Para hacerlo posible fue preciso llegar a un máximo grado de abstracción. Concebida la ciencia como pura racionalidad –frente a toda autoridad– fue preciso concebir la realidad como plenamente racional para hacerla posible. Sólo mediante esta hipótesis fue posible el avance extraordinario de la física matemática y de la cultura moderna que se moldea en gran parte sobre ella. Pero conseguido el propósito fundamental y una vez probada la eficacia de la hipótesis, es preciso

rectificarla parcialmente sometiendo el apriorismo racionalista y mecanicista a la crítica de la experiencia pura.³⁰

Las reacciones realistas contra los excesos del idealismo no se han hecho esperar en nuestro siglo. Estas reacciones tratan de superar el subjetivismo relativista en que se halla encerrada la filosofía moderna, y bajo esta tendencia, se encuentran las tesis más diversas y las direcciones más divergentes, desde el realismo científicista típico del positivismo, hasta el platonismo de la teoría material de los valores de un Scheler.

El relativismo está en crisis al final del siglo XIX. La reacción contra él se manifiesta en la escuela neokantiana de Marburgo, en la escuela de Baden y sus reflexiones sobre los valores y la cultura (Windelband, Rickert). Joaquín Xirau llama la atención sobre las reacciones “realistas” no en los terrenos de la epistemología y la filosofía de la ciencia, sino en el de la moral, el derecho, la cultura y la política. El relativismo en el orden moral y político tiene signos de grave crisis; el relativismo y el escepticismo en el terreno científico y epistemológico, es finalmente una “teoría”, un lujo de una empresa científica que ya no se interesa por la búsqueda de la verdad, sino por los resultados prácticos del conocimiento y sus aplicaciones tecnológicas.

Para Xirau, ha sido la filosofía de Husserl precisamente la que desarrolla un vigoroso esfuerzo de superación del relativismo y del psicologismo. Junto con la fenomenología de Husserl, Hartmann y Scheler, la filosofía de Bergson también intenta vías de superación mediante la exploración de la intuición.

³⁰ “Filosofía y biología”, p. 39.

Joaquín Xirau comenta que en el hecho de la correlación estricta entre sujeto y objeto del pensamiento se podría hallar el fundamento del espíritu moderno para salir del subjetivismo. Es preciso insistir en la dependencia mutua entre los polos del planteamiento. No se puede hablar de un objeto independiente de toda conciencia, pero tampoco de un sujeto sin objeto de referencia. Todo objeto, para ser considerado como tal, debe existir para una conciencia.

El argumento fundamental de la reacción realista ha consistido en mostrar que la dependencia entre la conciencia y su objeto es mutua. No es posible pensar un objeto sin una conciencia que se refiera a él; pero tampoco es posible concebir una conciencia que no se refiera a algún objeto. Si suprimimos el objeto de referencia, la conciencia también queda suprimida.

El conocimiento científico es el producto de una actividad vital. Su fin es organizar e interpretar la realidad, convertir el caos de la experiencia inmediata en un cosmos sistemático. Pero el mundo existe con independencia de mi conciencia y de los sujetos que lo perciben antes de proponerse su conocimiento. El contenido del conocimiento es distinto de la realidad, objetivamente conocida. Para lograrlo el espíritu se guía por el valor de la verdad. Su condición se basa en la búsqueda de la esencia verdadera de las cosas mediante la razón. Pero junto con la actividad inteligente, el espíritu despliega otras intencionalidades y las orienta de acuerdo con otros valores. La realidad es estructurada y jerarquizada según una escala de valores. Los valores orientan las cosas del mundo y las dotan de sentido. El mundo se recobra como un “cosmos”, como un todo ordenado en diversas dimensiones y de acuerdo con una escala: en esta construcción del mundo participan los valores científicos, éticos, estéticos,

jurídicos o religiosos, con idénticas pretensiones de validez universal y con similares bases de objetividad e independencia de la conciencia individual o social.

Los valores constituyen la ordenación y estructuración del mundo en una experiencia íntegra, que enlaza el conocimiento racional con la emoción, la intuición o los sentimientos estéticos y religiosos. Este orden se impone sobre la subjetividad con normas específicas. Sólo adquiere sentido la subjetividad vital mediante la sujeción a un mundo de valores que son compartidos y contruidos intersubjetivamente. Xirau lo establece así: “Sólo vale la pena de ser vivida una vida consagrada a los valores”. Incluso, en muchas ocasiones, la dignidad de la vida humana exige el sacrificio de la vida ante un valor ideal. El espíritu creador de toda la cultura se somete al mundo de los valores. Xirau señala que la tarea de la reconstrucción del cosmos del hombre moderno implica la fundamentación de una teoría de los valores y de la realidad. Pero también implica una tarea previa: la fundamentación fenomenológica de la correlación entre la conciencia y la realidad.

¿Cómo es posible la formación de esa estructura de valores? Lo permanente y eterno (los valores) se contrapone a lo variable y subjetivo (la vida y la historia). Un racionalismo unilateral ha intentado someter y disolver la vida ante las exigencias intelectuales de la ciencia. La vida humana se ha reducido a su puro sentido biológico y la aspiración espiritual al mundo de los valores se ha convertido en un epifenómeno de los instintos y los deseos. Del mismo modo, ha surgido un relativismo vitalista que ha exacerbado el sentido biológico de la vida humana y ha subordinado la verdad y la racionalidad misma como funciones vitales útiles para la supervivencia del animal humano.

El error y la precipitación del pensamiento moderno, tanto en sus modalidades racionalistas como en las empiristas y vitalistas, consiste en dotar de realidad a uno de los elementos de la conciencia —el sujeto— y depositar en él todo el sentido de realidad. Así, el sujeto se convierte en realidad total y las cosas se reducen a “contenidos de cogitación”, partes o fragmentos del yo.

El objeto es trascendente al yo, al sujeto, pero no a la conciencia. El idealismo ha planteado irreversiblemente que el objeto no se puede dar fuera de la relación de conciencia. El fenómeno de la conciencia es precisamente una relación, una correlación entre un sujeto y un objeto. La relación de conciencia necesita de ambos términos en oposición, ninguno de los cuales se puede dar por separado. Por otra parte, la conciencia no es una realidad o una entidad entre otras; pues la realidad se define precisamente como una forma de la conciencia, una forma de la correlación. Así, el mundo no puede ser el conjunto de mis representaciones o imágenes de las cosas. Las imágenes y las representaciones son sólo objetos posibles de un yo, pero no agotan la experiencia de la conciencia. La percepción incluye diversas modalidades de fenómenos, reales, ideales, físicos, psíquicos. La conciencia, como correlación entre todo aparecer y toda aperccepción, entre todo objeto y el sujeto, es el fundamento de todos los fenómenos posibles. Nada puede aparecer, ser objeto, sin aparecer ante un sujeto, si no forma parte de la correlación esencial.

3. La crisis de los valores y la disolución del mundo moderno

3.1. Los antecedentes de la teoría contemporánea de los valores

El análisis sobre el sentido de la verdad revela a Joaquín Xirau el problema fundamental en la concepción moderna del mundo: la tensión entre el ser y los valores, la oposición entre la vitalidad y la idealidad del valor. En textos como “Filosofía y biología” (1927), “La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho” (1929), “El sentit de la vida i el problema dels valors” (1928-1930), “El concepte de llibertat i el problema de l’educació” (1933), “Le probleme de l’être et l’autonomie des valeurs” (1937), y luego en *Lo fugaz y lo eterno* (1942), Xirau plantea la génesis histórica de la disolución del mundo de los valores. Ante esta constatación, su filosofía se concentrará de manera decidida en un esfuerzo de reconstrucción de la experiencia fenomenológica del valor.

Según Xirau, el problema entre la vida y los valores es “eterno”. Se plantea ya en Grecia en la polémica entre eleáticos y Heráclito; es decir, entre la concepción del ser como inmovilidad absoluta y el ser como devenir según orden y medida. Platón recoge el problema e intenta una vía de solución, pero ésta escinde la experiencia humana en dos mundos inconmensurables: el mundo sensible y el mundo inteligible. El problema se reactualiza en los

tiempos modernos con la disputa que sostienen empiristas y racionalistas sobre el origen de las ideas y su “objetividad” . En cada momento, el problema entre “lo fugaz y lo eterno”, entre el impulso creador y renovador y la aspiración a un orden ideal eterno, adopta nuevas formas y aspectos no previstos.

El problema de la autonomía de los valores en relación con la totalidad del ser se plantea desde distintos modelos ontológicos que fundamentan las concepciones axiológicas; en Grecia el modelo geométrico determina la afirmación de la objetividad y permanencia de los valores; los valores son entidades constitutivas de la realidad. A partir del Renacimiento, la física matemática disuelve la objetividad de los valores al reducir el mundo a pura materia y sensaciones; los valores serán concebidos como simbolizaciones de nuestros deseos y apetitos. En nuestros tiempos, el problema adquiere relevancia y es reformulado por la influencia de las nuevas ciencias, la biología y la historia; los valores entran en la disputa entre las determinaciones naturales y las determinaciones espirituales e históricas en la concepción antropológica.

La vida es flujo, cambio, movimiento, recreación. Los valores son fijos, eternos, universales y necesarios. Se oponen a la vida e intentan detenerla y en ocasiones aniquilarla. La historia y la vida se oponen constantemente a su máxima aspiración inmanente: la constitución de un orden ideal, eterno e inmutable. Frente al racionalismo se alza el vitalismo en todas sus manifestaciones. ¿Cómo resolver el grave problema? ¿Cómo plantearlo de tal manera que al menos ofrezca una vía de solución?³¹

³¹ “El sentit de la vida i el problema dels valors”, p. 70. Las citas de los textos en catalán o en francés son traducciones nuestras.

¿Cuál es la génesis de este problema? Joaquín Xirau afirma que el ser y el valor han sido los problemas fundamentales del pensamiento occidental desde sus orígenes. Desde este punto de vista, la teoría de los valores, surgida formalmente en la segunda mitad del siglo XIX, no es más que la modalidad actual de un problema que ha estado presente, en diversas modalidades, en el desarrollo del pensamiento occidental, aunque no siempre de manera explícita. El problema adquirirá en los tiempos recientes suma relevancia porque se manifiesta en una crisis generalizada en el mundo de la vida. A diferencia de otros problemas filosóficos, quizá éste sea uno de los únicos con tan amplias y graves consecuencias en la vida política y social de Occidente.

El resurgimiento del debate sobre la consistencia de los valores se orientará hacia la búsqueda del ámbito propio de la realidad axiológica.³² De hecho, la distinción entre el ser y el valor es un concepto que proviene de la teoría contemporánea de los valores.³³

La teoría moderna de los valores surge con el movimiento neokantiano;³⁴ su iniciador es Lotze, que concibe el valor como algo irreal, pero presente; para Lotze “los valores no son,

³² Xirau comenta en “Le probleme de l’être et l’autonomie des valeurs”, p. 110: “Se podría decir, quizá, que lo que hay de original y de específico en la actitud actual de la filosofía y la teoría de los valores es la búsqueda de la verdadera autonomía, de la objetividad y de la validez de su propia esfera, con lo cual se constituya independientemente de los problemas y de las soluciones estrictamente metafísicas, de tal modo que la teoría de los valores sea más bien una condición de posibilidad y no una consecuencia de esos planteamientos metafísicos.”

³³ Es notable que la idea de distinción entre ser y valor aparece precisamente cuando se duda vitalmente de que los valores tengan un ser consistente, de que sean objetivos y reales. Lo que Xirau demuestra es que la idea de que los valores no tienen consistencia es la culminación de un proceso de disolución de la estructura del mundo antiguo y lenta edificación del mundo moderno. Ante el problema de la relatividad existencial e histórica de los valores, se comienza a sostener que los valores “no son, sino que valen”, y esta afirmación debida a Lotze servirá de premisa tanto para las posiciones subjetivistas y psicologistas que refuerzan el escepticismo axiológico, tanto como para las posiciones objetivistas que intentarán recuperar el mundo del valor como una dimensión consistente de la realidad.

³⁴ Xirau también reconoce la importancia del debate sobre los valores en el utilitarismo y, sobre todo, en las discusiones de la economía clásica (Adam Smith, principalmente), así como las ideas provocativas de Nietzsche y su “transvaloración de todos los valores”. Nietzsche tiene plena conciencia de la historicidad de los valores: la historia es continua creación y aniquilación de valores pero, al mismo tiempo, la afirmación de su relatividad extrema que permitiría, eventualmente, subvertirlos y crear nuevos valores. El individuo se afirma en la filosofía de Nietzsche como un “creador” de su propio mundo de valores.

sino que valen”. Según Joaquín Xirau, aparte de las teorías empiristas vinculadas con el utilitarismo y el pragmatismo, la teoría moderna de los valores tiene dos grandes tradiciones en la historia de la filosofía: la que concibe de manera formal al valor, es decir, dependiente de la actividad trascendental de la conciencia, sin consistencia propia e independencia de los actos subjetivos; esta tradición se consolida con Kant y Fichte; la otra, que concibe materialmente al valor y le confiere objetividad y realidad independiente, se vincula con las fuentes antiguas de la filosofía, con Aristóteles y la escolástica medieval –mediante Brentano– y, sobre todo, con Platón.

Kant conforma en su filosofía un conjunto de campos paralelos de la experiencia humana: el conocimiento científico, la experiencia ética y la experiencia estética. La experiencia científica del mundo se constituye con un sistema de categorías trascendentales que tienen como base la forma del mecanismo causal como modelo de explicación de los fenómenos de la naturaleza. Física equivale a mecánica. Para Kant, sólo es posible conocer la naturaleza mediante el determinismo de la causalidad. Este esquema se convierte en la base de diversos “naturalismos” epistemológicos, ontológicos, éticos y estéticos.

Pero el naturalismo poskantiano (típico del romanticismo y del positivismo) no repara en que el esquema científico del mundo es un producto de una actividad espiritual. Esto es, que la ciencia posee un valor espiritual, que radica en la aspiración constante de que sus proposiciones son verdaderas. Y la verdad a la que aspira es un valor absoluto al que hace referencia cualquier proposición que se considere “científica”. La ciencia, entendida como un conjunto de verdades o de proposiciones que se pretende son verdaderas, es un producto de la cultura del espíritu y no un mero reflejo indiferente de lo real.

Joaquín Xirau señala que la ciencia no es el único producto auténtico de la actividad espiritual que está orientada por un valor. Junto a la ciencia, surgen, como productos del espíritu, las realidades éticas, estéticas, religiosas, jurídicas, etc. Junto al ideal de Verdad se levantan los ideales de Belleza, de Bondad, de Santidad, de Justicia. Mediante ellos el espíritu constituye la realidad, la penetra con sentido y la impregna. Los actos de valores son el medio de apropiación del mundo, del entorno exterior a la conciencia, que en realidad, nunca es “exterior” a la conciencia.

...ante los productos de la cultura, orientados en un ideal de valor –en último término, en una finalidad opuesta al mero mecanismo natural– se pueden adoptar dos actitudes que produzcan dos ramas de la ciencia: se puede estudiar, en primer lugar, su evolución en el tiempo; y así surge, frente a la física –ciencia natural de mecanismos–, la historia –ciencia cultural, de sentidos y valores. Pero cabe también –junto a su evolución– tratar de determinar el ámbito y la jerarquía interna de cada uno de los territorios culturales y la relación mutua entre ellos hasta llegar a su unidad –la unidad de la conciencia cultural. Esta metafísica de los valores –idealista y formal– será el sustituto de la vieja metafísica dogmática. En lugar de dirigirnos directamente a las cosas trataremos de verlas a través del espíritu, manifestado en los valores de la cultura. Establecida su jerarquía, a través de ella se nos manifestará una concepción del mundo. Existirá, sin embargo, siempre el problema –en último término ontológico– del dualismo entre la realidad axiológica y la realidad natural. Ni Windelband ni Rickert –los principales representantes de la escuela de Baden– hallan a este problema una solución satisfactoria.³⁵

Quienes desarrollan el debate contemporáneo de la filosofía del valor son los representantes de la escuela de Baden, Windelband y Rickert, principalmente; a ellos pertenece la distinción entre ciencias idiográficas y ciencias nomotéticas,³⁶ corrigiendo la distinción que Dilthey había hecho entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. Para los autores de la

³⁵ “La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho”, p. 59.

³⁶ Las primeras centran su atención en el fenómeno singular, para comprender su especificidad, por ejemplo, la historia; las segundas tratan de determinar las leyes generales que expresan la regularidad de los fenómenos observados, por ejemplo, la física.

escuela de Baden, la constitución de los valores y los juicios de valor son objetos propios de la filosofía (mientras que de las ciencias de la naturaleza lo son los hechos). De este modo, se le confiere al valor una entidad trascendental, esto es, fundada en la estructura de la conciencia.

La segunda de las grandes direcciones de la teoría de los valores, según Xirau, se inicia con Brentano, quien recupera el concepto de intencionalidad, de origen aristotélico, y le da un nuevo sentido. Surge en Austria la denominada corriente subjetivista de los valores, principalmente por von Meinong, discípulo de Brentano, y Christian von Ehrenfels, discípulo del anterior. Meinong sostiene en su libro *Investigaciones ético-psicológicas sobre la teoría del valor* (1894) que la valoración es un hecho meramente psíquico y subjetivo, y que el valor depende del agrado y el placer. Ehrenfels afirma en *Sistema de la teoría de los valores* (1896) que el fundamento del valor es el deseo, y no el agrado, puesto que también son valiosas cosas que no existen y quizá en el deseo de que existan se haya el ámbito propio del valor.³⁷

Ehrenfels afirmaba que el valor es una relación entre sujeto y objeto, y expresa que el sujeto efectivamente desea al objeto o bien lo desearía en caso de que no existiera. Pero Meinong llega –a través del concepto de intencionalidad– al establecimiento de la realidad objetiva del valor, como una clase más de los objetos ideales. Interpreta los valores como predicados que se otorgan a las cosas y situaciones cuya existencia es preferible a su no-existencia. Ambos negaban pues la objetividad de los valores: éstos no tienen realidad

³⁷ La concepción relativista del valor desemboca en un solipsismo: si se niega la “objetividad” y la realidad de los valores, es suponer que el hombre es un mero receptáculo de estímulos externos, encerrado en su interioridad perceptiva, que sólo puede interpretar “hechos” en la forma de una causalidad espacio-temporal, que de todos modos es constituida por la conciencia, pero no “valores”, que son meras ilusiones trascendentales. El hombre vive encerrado y sometido a sus pulsiones y al espejismo de su deseo. Podríamos traducir las tesis de Gorgias al relativismo axiológico: 1) los valores no existen, no tienen ser en sí mismo, 2) si lo tuvieran, no sería posible captarlos y conocerlos (el conocimiento se reduce a la intuición intelectual o al marco trascendental de la experiencia espacio-temporal), y 3) y si fueran cognoscibles, dados en algún tipo de experiencia posible (de aceptarse la intuición emocional), no serían comunicables, permanecerían en el código interior de cada persona.

autónoma porque son considerados relaciones, predicados, y tampoco tienen validez universal porque dependen de sentimientos y deseos subjetivos, que varían en el tiempo y en la posición determinada en donde se sitúe el sujeto.

La crisis del psicologismo y del subjetivismo axiológico se precipita, en alguna medida, por la aceptación del objetivismo, finalmente, por parte de Meinong y la posterior crítica que hace Husserl en sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901). Esta crítica origina una corriente fenomenológica, defensora del objetivismo axiológico, cuyo exponente principal es Max Scheler, que, en oposición al formalismo kantiano y al subjetivismo axiológico, trata los valores como cualidades a priori de las cosas, independientes por tanto de la experiencia humana, y como verdadero contenido material de la experiencia ética.

3.2. Fenomenología y teoría de los valores en Scheler

Kant es el autor de referencia para la conformación de la ética scheleriana. Kant había refutado (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 1785) los modelos de éticas materiales, fundadas empíricamente en bienes y fines (el placer, la felicidad, el bienestar). Kant afirma que la ética debe partir de principios a priori, es decir, independientes de todo contenido empírico. En esto Scheler estaría de acuerdo. Pero el principio apriorístico de Kant es formal y meramente racional. La ética de Scheler intenta construir una ética apriorística no formal pero fundada en una intuición emocional pura. En parte, la ética de Scheler intenta ser un esfuerzo de continuación y crítica de los fundamentos kantianos. El error de Kant sería haber identificado lo a priori con lo formal y lo material con todo contenido empírico; por ello su

ética se asienta en principios racionales (dictados con absoluta autonomía por la razón, en la modalidad de máximas o imperativos categóricos y no condicionales, los cuales implicarían fines o bienes empíricos), principios que no sólo son independientes de los contenidos empíricos sino que incluso se contraponen radicalmente a las tendencias sensibles y apetitivas del individuo.

De este modo, para Kant toda ética material es heterónoma, tiende al hedonismo y fundamenta los valores en el egoísmo instintivo y “patológico” del hombre. Scheler cree que la ética de Kant comete el error de identificar bienes con valores; los bienes tienen validez relativa, y cualquiera ética que se funde en ellos está condenada, efectivamente, al relativismo y al subjetivismo. La independencia de los valores en relación con los bienes, permite a Scheler una ética que es material (tiene contenido en los valores objetivos) y, al mismo tiempo, a priori, pues no está fundada en las emociones, deseos y apetitos del individuo, sino en una emoción pura, intencional, que constituye objetos puros, no empíricos, que tienen su propio orden y validez universal: los valores.

* * * * *

Para Scheler, el dominio emocional del espíritu, constituido por los actos intencionales de sentir, de preferir, amar, odiar, querer, desear, tienen un contenido apriorístico que no proviene de objetos externos, ni del pensamiento, que es independiente de los actos intelectuales y del mero impulso apetitivo. Junto al campo de la descripción fenomenológica de las esencias intelectuales que estudió Husserl, se erige una región ontológica independiente; junto a las “razones del intelecto”, Scheler estudia las “razones de corazón”, en clara línea pascaliana de pensamiento. La esfera del sentimiento puro coincide también con lo que San

Agustín llamó *Ordo amoris*. Este “orden del amor” no es el mundo de las sensaciones y emociones psicológicas y apetitivas, contingentes y dependientes de “estímulos” externos, sino el ámbito receptivo de apertura hacia el mundo en su dimensión axiológica. El sentimiento ético no es compulsión, sino apertura contemplativa y, a la vez, activa que se dispone para captar los valores que portan las cosas del mundo.

Para Scheler, la comprensión del ámbito propio de los valores implica efectuar también una “epojé” previa, pero no de carácter intelectual. La epojé scheleriana tiene connotaciones éticas, pone en suspensión la “actitud natural” ante del mundo para recuperar el campo propio en que aparecen los valores.

La filosofía de Scheler se propone complementar el “esprit de geometrie” de la fenomenología con el “esprit de finesse” de la intuición emocional de los valores y describir el mundo axiológico que se abre para la intencionalidad emotiva de la conciencia, señalando su propia estructura y su propio orden. Este es el propósito radical de la filosofía de Scheler que Joaquín Xirau continuará analizando, hasta configurar su concepción de la conciencia amorosa.

Ahora bien: el mundo, en su totalidad y cada una de sus partes, no es en modo alguno diferente, sino que constituye el aliciente entero de la vida y, según se ofrezca, es objeto de nuestra estimación o de nuestro menosprecio, de nuestros afanes más vehementes o de nuestra repulsa más resuelta. Percibimos las cosas y las analizamos, las pensamos y las sometemos a los mecanismos del cálculo. Pero esto no agota su realidad. Las sentimos, además, con emoción y las hacemos objeto de nuestro amor o de nuestro odio, de nuestra preferencia o de nuestra preterición. Además de las cualidades sensibles y de las relaciones ideales hay en las cosas algo que las hace estimables o aborrecibles, buenas o malas...³⁸

³⁸ “La fenomenología”, 2ª parte, Scheler, en *Romance*, p. 3.

El descubrimiento de la intencionalidad emocional le permite a Scheler describir los valores como esencias intuitas y evidentes de las que no se puede predicar ni la inteligibilidad racional ni ningún carácter lógico, pero que se ofrecen a la descripción fenomenológica como las esencias de Husserl. Así, pues, en la aplicación del método fenomenológico, sigue a Husserl al mismo tiempo que se distancia de él. En lugar de destacar el papel de la intencionalidad intelectual, destaca la intencionalidad emocional, dando lugar a una fenomenología de la vida emocional (de los sentimientos y los afectos) en lugar de la fenomenología de la conciencia intelectual husserliana.

En esta dirección, Max Scheler desarrolla su teoría material del valor, de profundas resonancias platónicas. “Frente a los objetos reales –de la percepción– y al lado de los objetos ideales de la lógica y de la matemática, descubre el espíritu un amplio campo de objetividades que no se perciben mediante los sentidos, ni se manifiestan mediante el intelecto puro, pero que se perciben con idéntica evidencia y se imponen con igual necesidad. Las cosas, además de su ser, tienen un sentido, una significación y se ordenan en un jerarquía de valores.”³⁹

Sobre los bienes particulares se desprende un sistema de valores puros que los cualifican y los informan. Como las ideas platónicas, *no existen*, es decir, no se dan como objetos de la percepción–, pero *son* y su realidad es norma y arquetipo de toda realidad.

Así, frente a la ciencia del ser, se configura una ciencia del valor. Aplicando los métodos de la fenomenología será posible establecer una rigurosa descripción del mundo axiológico en sus principios fundamentales y en sus especificidades. Frente al mundo de la realidad sensitiva y conceptual, se define y estructura el mundo del valor.

³⁹ “La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho”, p. 60.

Al ser se opone el valor, a la ontología la axiología. Obsérvese sin embargo, cómo por el camino de los valores llegamos al mundo del ser, incluyendo en su ámbito un nuevo concepto que enriquezca su identidad *trascendental*. El valor, en efecto, es un modo de ser *-ser valor*. Para determinarlo es preciso tener, previamente, clara conciencia de lo que es el ser, en su sentido fundamental y originario. La axiología no se opone pues, ya a la ontología, sino que la requiere y la reclama.⁴⁰

Ahora bien, los valores son intemporales y absolutamente válidos y están ordenados jerárquicamente. Pero los valores no deben confundirse con los bienes, que son objetos empíricos que incorporan valores, sino que son intemporales, absolutos, y son plenamente objetivos y autónomos respecto de los actos en que son aprehendidos, valen independientemente de su realización en el mundo. Para Scheler, los valores son cualidades objetivas que son portados en cosas, bienes, pero son trascendentes a su portador. Como las esencias, los valores forman un mundo autónomo. La teoría axiológica de Scheler se basa en la distinción entre valores y bienes, entre lo esencial y lo aparente. Los bienes participan, a la manera platónica, en los valores, los cuales son objetos ideales, universales e inmutables, aprehensibles por el sentimiento ético.

De este modo, los sentidos perciben cosas en su “realidad” sensible, el intelecto en sus conexiones ideales, y la emoción y el sentimiento puro descubren en el mundo y discernen las esencias que se denominan valores. Joaquín Xirau advierte que el hecho de que los valores se revelen en la vida sentimental no significa que su consistencia dependa del agrado o del desagrado o que constituyan el término relativo de nuestros deseos y apetitos. El valor no es una impresión subjetiva ni la expresión de un deseo irracional de que algo sea.

⁴⁰ *Ibidem*.

Los valores no son “cosas”, carecen de existencia, pero poseen una consistencia autónoma: la presencia de los valores no se debe explicar por otras causas, ni se demuestran ni se deducen de los principios racionales; se muestran y revelan como objetos de la contemplación sentimental del mundo. Pero los valores no dependen de nuestra apreciación individual o colectiva, tienen independencia.

El mundo de los valores tiene características peculiares. Por un lado, tienen una estructura bipolar y por otro, se ordenan en una jerarquía. Cada valor reconocible tiene una serie de grados y de determinaciones que se ordenan bipolarmente en un polo positivo y uno negativo: los polos contrapuestos de valores (bello-feo, noble-innoble, verdadero-falso, etc.) determinan el margen de variación en la estimación de las cosas, según se aproximen a uno u otro polo. Pero, además, los valores se ordenan en una jerarquía, no todo valor vale por igual. Según Scheler, el rango inferior de esta jerarquía del mundo de los valores está integrado por el polo de lo agradable y lo desagradable. Es evidente que lo preferible es lo agradable y que el deseo y el placer se encuentran aquí casi fundidos con el valor. Pero la siguiente escala, la de los valores propiamente vitales, no está ligada de manera directa con el placer y el deseo. En este nivel encontramos los polos de lo noble y lo innoble, lo digno y lo indigno, que corresponden a sentimientos de plenitud y depresión, alegría y tristeza, salud y enfermedad, juventud y vejez. Superiores a este nivel, se encuentran, según Scheler, los valores que él denomina “espirituales”. Entre ellos, se distinguen tres categorías: lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, y lo verdadero y lo falso. De los valores espirituales depende la organización superior del mundo, la cultura en su totalidad. Por ello, cuando éstos entran en crisis, cuando se niega la posibilidad de su conocimiento y objetividad el edificio cultural se desmorona.

Xirau comenta que la cultura se constituye en la historia y se incorpora en las personas, individuales o colectivas, es la exacta medida en que realizan estos valores. En la cima de la jerarquía scheleriana se encuentran los valores de lo sagrado y lo profano, que pertenecen a la esfera del sentimiento religioso. Para Scheler, todos los valores, en última instancia, tienen como fundamento absoluto el valor religioso. Dependen del centro supremo que se halla en el espíritu personal e infinito de Dios.

Los valores morales propiamente dichos, el bien y el mal, se revelan en dependencia y referencia a los demás valores. El bien y el mal no tienen sentido en sí mismos, buenos son los actos que tienden a realizar un bien, esto es, a incorporar un valor en la realidad efectiva de las cosas. Malos, los actos que tienden a realizar un mal o a destruir un bien, es decir, a suprimir un valor existente en la cultura o a impedir de algún modo que un valor se realice en el mundo. Scheler parte de la premisa de que la existencia misma de un valor es por sí misma un bien y es la expresión de un valor positivo. El valor señala que es preferible la existencia de valores a su no existencia. Del mismo modo, la existencia o persistencia de un valor negativo o de un anti-valor es por sí misma un valor negativo, un mal. Así, todo acto que se esfuerce por realizar un valor positivo o por suprimir uno negativo es moralmente bueno, y todo acto que tienda a suprimir un valor positivo (con conciencia o no de ello) o a crear un valor negativo, es moralmente malo.

¿Qué define lo positivo y lo negativo de un valor? En principio, un valor positivo es el que no excede su propio ámbito y no reduce y restringe los demás campos axiológicos al suyo. Realizar o preferir lo agradable es moralmente bueno, pero si esto implica suprimir la realización de valores vitales, como la salud o el equilibrio emocional, p.e., se convierte en una

acción moralmente mala. Los valores no deben sobrepasar el ámbito propio de su realización, pues a menudo tienden a absolutizarse e hipostasiarse. Una vida concentrada sólo en la realización de los valores de un solo ámbito de la jerarquía (aunque sea el más alto y sublime) conduce a la supresión de los valores, en general, pues afirma que los valores sólo tienen un sentido y un único ámbito de realización, con lo cual reduce y restringe la vida a una sola fuente de actividad.

Durante mucho tiempo, la cultura occidental ha exigido la supresión de los valores en el ámbito del placer y el deseo. Sólo parece digna de ser vivida una vida que se consagra a la realización de valores espirituales (la belleza, la verdad, la justicia). Esta idea ha sido la base de las reacciones más diversas del vitalismo que ha pugnado por la recuperación de los valores de la tierra, del ámbito de los valores ligados al cuerpo, al deseo y al placer mundano.

De este modo, la filosofía de Scheler afirma la consistencia heterogénea de la conciencia. La fenomenología de Husserl se había restringido a describir fenómenos intelectuales, esencias racionales captadas por la intencionalidad intelectual. Pero la conciencia es más que intelectualidad. Al lado de los actos intelectuales que percibe el mundo de entes, se hallan los actos intencionales de la conciencia emocional y estimativa ante la cual se despliega el mundo de los valores. Ninguna de estas dos intencionalidades por sí mismas constituye la conciencia viva, esto es, la persona como unidad de los actos intencionales, reales y posibles.⁴¹ La persona

⁴¹ La persona es, para Scheler la unidad concreta de todos los actos reales y posibles, que se opone a la esfera de todos los objetos de la percepción, tanto externa como interna, de los objetos intelectuales como emocionales. La persona es el centro de la actividad, centro de irradiación de todo acto, de toda percepción. La persona no es el *cogito* ni el intelecto, es lo más opuesto a una de sus reducciones, no puede ser término de sus propias intencionalidades.

es siempre concreta, individual, intransferible; no se puede hablar de persona en general ni de persona trascendental.

* * * * *

El problema que introduce Scheler consistirá en que al separar bienes y valores, se escinde de nueva cuenta la realidad en dos dimensiones: la empírica, contingente y aparente y la a priori, universal y no aparente, aunque no sea estrictamente racional. Las características de los valores: universalidad, inmutabilidad, independencia de los bienes empíricos, sin existencia “entitativa”, sólo captables por una intuición emocional especial, los asimilan a las ideas platónicas y de hecho, los bienes participan –a la manera platónica– de los valores. El problema está en la consistencia de esa “participación” de lo contingente en lo absoluto. Ningún bien agota la realidad de un valor ni el hecho de que ningún bien porte un valor determinado niega la realidad de éste. Por un camino inverso, la ética de los valores de Scheler tiene, al igual que la ética kantiana, a nuestro juicio, un aspecto formal problemático: los valores existen incluso si ningún bien los porta, si ningún hombre los realiza y los aprehende en su corazón. La “no existencia” del valor genera la paradoja de su existencia irreal, de su no presencia, al menos no en el mundo de la vida. La ética de Scheler desemboca en el mismo problema insoluble: los valores ¿son subjetivos u objetivos e independientes de la conciencia?, ¿son universales e inmutables o son contingentes y variables?, en suma, ¿pueden constituir un punto firme de apoyo para la vida?, o ¿son el resultado de los afanes, los deseos y los apetitos humanos, en especial de los no realizados e incluso, de los que son fácticamente imposibles?

Si asumimos el dualismo axiológico entre los bienes y los valores, entre lo fugaz de los deseos y lo eterno de los valores, entonces ¿en qué consisten los valores?, ¿cómo se

aprehenden?, ¿están preestablecidos?, ¿no son transformables, como quería Nietzsche? ¿No cabe el progreso axiológico, más allá de la pura variación en la consideración e interpretación de los bienes?, ¿qué relación establece la conciencia humana con los valores?, ¿la vida se somete simplemente a los valores para ordenar la totalidad de sus impulsos e instintos? o ¿es capaz de subvertirlos, relativizarlos, re-crearlos?

Creemos que la “fenomenología de la conciencia amorosa” que Joaquín Xirau construye sobre la base de la teoría scheleriana de los valores puede orientar estas interrogantes, si seguimos la pista de carácter relacional del valor. No hay subjetividad sin aprehensión del valor, pero no hay valor sin acto subjetivo de valoración. No hay conciencia sin objeto ni objeto sin conciencia. La fundamentación del valor en la intencionalidad de la conciencia amorosa afirma un nuevo punto de partida, universal y permanente; es la dimensión del amor, la apertura al mundo de los valores, el fundamento absoluto del valor; lo cual no implica que los valores serán entidades absolutas e inmutables, sino que la vida puede encontrar nuevos sentidos y ampliar y profundizar su *ordo amoris*. El amor, como experiencia radical de la vida, funda la posibilidad de descubrir los valores, de entrar en relación con el mundo, y de conformar una nueva ética de los valores que tiene como único fundamento absoluto y universal la experiencia del amor como condición de toda apertura a los valores.

3.3. *El problema del ser y la autonomía de los valores*

Joaquín Xirau reconstruye la historia del problema de la autonomía de los valores. El problema se hace patente desde el movimiento del Renacimiento, con el giro subjetivista que adquiere paulatinamente toda la cultura. El surgimiento de la física matemática y de la nueva ontología derivada de ella, ambas fundadas en una concepción unívoca y reductiva del ser, habían abierto ya el problema de distinguir las modalidades del ser y la forma en que la conciencia accede a ellas. La antigua metafísica permitía la pluralidad de sentidos del ser y su captación diversa, de tal modo que el mundo antiguo se asentaba sobre sólidos principios: un sistema de valores objetivos, eternos y externos al sujeto. La nueva concepción del mundo que surge y desarrolla en la modernidad relativiza la objetividad de estas entidades reduciéndolas a otras modalidades de fenómenos y negándoles su propia consistencia; pero con ello, no sólo se conquista la pluralidad de puntos de vista morales y políticos, la autonomía del sujeto y la liberación de viejos dogmas, sino que también se tiende paulatinamente a la disolución de la estructura axiológica del mundo, común y reconocible para todos los individuos. El modelo axiológico del mundo antiguo se basa en la identidad entre el ser y el bien, entre lo ontológico y lo axiológico, precisamente porque el mundo no es un universo homogéneo y uniforme, sino heterogéneo, cualitativo y jerárquico.⁴²

En efecto, antes del surgimiento de la nueva física y de la nueva ontología, que es a la vez el principio y el resultado de la primera, los conceptos de *esse* y *bonum* no son otra cosa que cualidades trascendentales del ser dentro de un universo esencialmente cualitativo; son dos

⁴² Por ello, el problema de los valores no existe para los griegos. El mundo antiguo piensa el ser y el valor unidos, no habla de “valores” y “seres”, sino de verdad, belleza, justicia, santidad, refiriéndose a “realidades” que son, a la vez, valiosas e ideales.

aspectos de un único problema fundamental, el problema estrictamente ontológico. En un *Cosmos* formado de unidades individuales, cada una de las cuales tiene una función personal y un lugar exclusivo, cada cosa es buena en tanto que forma parte del todo y lo completa con perfección. El ser y el bien coinciden en una sola unidad. El bien es la perfección del ser, y el mal no existe esencialmente, ni puede ser otra cosa más que una participación en el no-ser. Por ello, el problema del ser y el problema de los valores son rigurosamente correlativos y deben ser planteados y resueltos conjuntamente.⁴³

Joaquín Xirau señala que la concepción antigua del valor se encuentra de una manera u otra explícitamente tanto en Platón como en Aristóteles, en San Agustín como en Santo Tomás de Aquino. Solamente fue negada en corrientes secundarias del pensamiento que preanunciaban ya la mentalidad “moderna” en la antigüedad más remota.⁴⁴ Joaquín Xirau enfatiza el carácter orgánico de la concepción antigua de la unidad ser-valor. A pesar de que alguno de las partes de este organismo pudiera absolutizarse, es claro que el hombre podía encontrar en él un sustento firme para la vida individual y social.

En la concepción antigua el valor es consustancial al ser. La existencia se revela como el mayor bien, el bien puro y por ello, cada cosa individual que existe es buena por el sólo hecho de existir; el que haya ser, el hecho de que la realidad sea, es un bien, es el valor primordial. El ser siempre es lo preferible, lo que posee valor; la nada sería simple ausencia de valor, por ende, la simple ausencia de ser.

En la concepción antigua del mundo, el fundamento ontológico también es axiológico y ético. El Ser supremo es entonces el Bien supremo e irradia su bondad sobre toda la pluralidad de entes; irradia y comunica todo su ser en todas las modalidades posibles de existencia individual. La concepción del mundo que plantea en conjunto el problema de la

⁴³ “Le probleme de l’être et l’autonomie des valeurs”, p. 111.

⁴⁴ Tal es el caso de los sofistas, en especial Protágoras, y de los escépticos.

cognoscibilidad del ser y del valor, lograba reconocer en la unidad ser-valor como fundamento de la realidad, la heterogeneidad, la primacía de lo cualitativo y el sentido teleológico del mundo. Los conceptos de la física y de la metafísica poseían también una dimensión axiológica, y a veces normativa, sin que esto implicara una identidad entre el ser y el deber-ser.

Una de las consecuencias más importantes de esta concepción general del ser y el valor es que cada cosa del mundo se revela con un valor propio dado en su ser mismo. Cada cosa tiene su lugar natural en el conjunto del universo y constituye una pieza clave en él. Todo su ser es todo su valor, más bien, “su valer”. Decir “la cosa vale” es afirmar la existencia propia, irreductible, patente.

La física y la ontología modernas conmoverán los cimientos de esta concepción del mundo. La exigencia del principio de claridad y distinción racional convertirá a la antigua policromía del mundo en una realidad homogénea, desprovista de valores esenciales y radicales. La reducción de todo fenómeno a claridad y distinción sólo era posible si se partía de un mundo de cosas idénticas, indiferentes una de otra, homogéneas. La realidad se revela como pura extensión y pensamiento que piensa la extensión (Descartes). Realidad que es homogénea y conmensurable por la razón, reductible a esquemas y categorías puras del entendimiento. La actividad natural de la mente, se dice entonces, es la mensura. En esta concepción que comienza a dominar como modelo de conocimiento racional, producto de la reducción de la heterogeneidad a la homogeneidad cuantitativa, la realidad pierde para el hombre el sentido del valor. No importa que las cosas nos interesen o nos afecten, nada debe alterar a un espíritu atento que capta las ideas con claridad y distinción. Conocer es un acto que implica la “suspensión” de las sensaciones y sentimientos. El conocimiento no debe ser perturbado por

ninguna emoción, por ninguna intuición de valor; en el orden del conocimiento las cosas no valen, sólo 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 entonces irracional, producto de nuestras pasiones o precipitaciones de nuestra voluntad, debe ser una percepción confusa que entorpece la labor de la razón y nos precipita en el error y la ofuscación. Para la razón matematizante de la era moderna lo real es racional, pero no tiene sentido axiológico más allá de nuestras sensaciones y pasiones subjetivas.

Las diversas cualidades perceptibles y las diferencias de valor que vemos en el mundo no tienen consistencia, deben ser suprimidas para acceder al verdadero conocimiento de la realidad. El ser captado por razón es unívoco e idéntico, necesario y eterno, no debe ser afectado ni por la variación temporal ni por la cualificación de la estimación axiológica de la conciencia.

Así se consolida como modelo de conocimiento racional la idea de una sustancia idéntica, eterna, inmutable e indiferente, que sólo es captada por acto de razón pura, en el que no interviene ni la sensibilidad ni la emoción axiológica. El verdadero ser es unívoco, no vale, pues vale siempre lo mismo: es pura presencia descualificada, presencia no presente, fuera del tiempo, idéntico a sí mismo, permanente, sólo objeto ideal de la razón pura. Con esta concepción el ser es puro ser y la ontología, pura ontología. La concepción de un universo idéntico e impasible sustituye a la idea antigua del *Cosmos*. La paradoja es que el paulatino desarrollo y dominio de la racionalidad físico-matemática, y el poderoso influjo que tendrá en el conjunto de la cultura occidental, provocará la reducción de las experiencias posibles del

mundo; al ser negada la objetividad y validez de una experiencia axiológica el mundo del hombre moderno tiende a la disolución.

Las exigencias de la razón, llevan en sí mismas una consecuencia inevitable: la escisión de la realidad. Por una parte, la razón capta una realidad verdadera, perfecta, inmutable, idéntica e indiferente al valor. Por otra, la pluralidad de realidades aparentes y de valores, que parecen ser obra de la voluntad, realidades inconsistentes y ficticias de las cuales no cabe ciencia. Los valores y los bienes que los portan se convierten en poco menos que fantasmas en el mundo. De esta contraposición surgen posiciones escépticas que niegan la objetividad de la realidad ideal y de los valores. Pero si se suprime aquella realidad sustancial, unívoca e idéntica, no queda más que el puro reino de las apariencias. Para los empirismos y positivismos, el mundo se convierte así en el resultado de una “alucinación normal”. Es la consumación de la disolución moderna del mundo y el surgimiento de nuevo tipo de escepticismo en todos los órdenes de la cultura.

La metafísica moderna que se afirma en el concepto del ser unívoco reduce la apariencia a una realidad idéntica, y el valor al no-valor, lo cualitativo a lo cuantitativo. El positivismo como expresión clara del escepticismo antes mencionado, niega la realidad misma y reduce todo a simple apariencia. La correlación entre el ser y el valor se desvanece en cualquiera de las dos concepciones. Ambas tratan de explicar el valor apelando a otras categorías, lo explican surpimiéndolo como tal, el valor se reduce, o bien, a cualidades primarias captadas por la sensibilidad, o a cualidades secundarias dadas en la inmanencia de la conciencia; o son objetos virtuales de la voluntad racional, o son en realidad simples objetos de placer, bienes que producen satisfacción que son hipostasiados como “valores”. Tanto para una concepción como

para la otra, el valor es una entidad derivada que hay que abandonar para ir en busca de otras determinaciones. El valor es una realidad heterónoma que no tiene consistencia, es un mundo espectral que bien puede ser invento arbitrario del ser humano.

El pensamiento moderno ha puesto en crisis la objetividad, universalidad y eternidad de los valores y los ha separado de las entidades “objetivas” que la conciencia puede captar y conocer, sean éstas ideas o sensaciones. La concepción antigua de la identidad ser-valor implicaba que las diferencias y estratificaciones axiológicas también se interpretaran como diferenciaciones ontológicas: que las entidades como menor valor en la escala del mundo tenían menos ser o realidad. Valer menos significaba no tener ser consistente, estar permeado por la nada. De este modo, los valores de mayor jerarquía expresaban realidades de mayor consistencia ontológica. Por ello, Dios se erige como Ser supremo y Bien supremo, valor absoluto.

El relativismo axiológico de la modernidad es una de las consecuencias del subjetivismo que domina desde el Renacimiento, como consecuencia del descubrimiento de la independencia del espíritu frente a la realidad. Fuera del conocimiento no sabemos nada de las cosas. Lo real es sólo lo que conocemos con verdad. Ser es ser verdadero. La vieja concepción de la verdad como adecuación del intelecto con la cosa, se transforma radical y subrepticamente. La realidad es lo que se da en la verdad. Pero, ¿qué es la verdad? La modernidad opta por una definición intrínseca al pensamiento mismo: verdad es lo claro y lo distinto para un espíritu atento. La claridad y la distinción se concretan en la evidencia. Lo evidente puede ser medido con rigor por la mente.

El hombre moderno cobra conciencia de que el mundo depende de los valores esenciales que orientan al espíritu. Xirau señala que aunque no de manera explícita, la meditación sobre los valores ocupará entonces un primer plano en los planteamientos modernos.

A partir de este momento, toda la historia del pensamiento moderno es un enorme esfuerzo por salvar la objetividad a partir de la conciencia. El *cogito* cartesiano se cierra en un círculo de hierro difícil de romper. ¿Cómo a partir de la conciencia y sin salir inicialmente –porque esto no es posible– construir una realidad exterior, objetiva, que se le imponga y la oriente? El subjetivismo no es una solución, sino un problema –el problema fundamental desde Descartes hasta Hegel.⁴⁵

Frente al problema del subjetivismo, la filosofía occidental experimenta la más fuerte exacerbación racionalista de su historia. Una vez que el hombre moderno se ha encerrado en su propia conciencia, necesita un criterio para distinguir la verdad del error, la realidad de la irrealidad. El espíritu lo encuentra en las ideas que concibe independientemente de la experiencia sensible que sólo percibe lo contingente e inconsistente. La razón será principio y el ser se identificará con la razón. Sólo es real lo que es racional y lo racional es real. Esta premisa significa que la realidad puede ser reducida a razón matemática; lengua neutro y puro que expresa relaciones cuantitativas y no las propiedades móviles de las cosas. La modernidad construye la aspiración a una matemática universal que unifique la ciencia en un sistema racional y total.

El intelectualismo se impone como valor central de la cultura moderna, a la vitalidad se opone la *mathesis* que crea un esquema previo que la determina y define. La cultura se define por la claridad y la racionalidad, la sensibilidad y la voluntad sólo son medios para alcanzar la

⁴⁵ “El sentit de la vida i el problema dels valors”, p. 72.

percepción clara de las ideas, para encontrar “evidencias”. Es la era del iluminismo y de la confianza en la capacidad de la razón para ordenar la vida y el mundo, para convertir el misterio del universo en un cosmos radiante que no ofrece ya misterio alguno.

El mundo que construye la nueva mentalidad es uniforme y homogéneo. Lo cualitativo queda reducido al ámbito íntimo de la conciencia. Lo “objetivo” es lo cuantificable y analizable en sus partes materiales. Se trata de la exigencia de la razón matemática que impone sus criterios de “objetividad” y “realidad”. En última instancia, señala Xirau, se trata de la consecuencia extrema del principio de identidad. Para esta concepción, toda heterogeneidad es contradictoria. Las cosas tienen que ser indiferentes, no importan sus cualidades sensibles ni la estimación o interés que provocan en nuestro espíritu. Es la implantación del principio de inercia y la fuente de toda relatividad –indiferencia, impassibilidad radical. Lo que no es indiferente es esencialmente irracional, porque es irreductible a razón, es decir, a “claridad y distinción”, y por tanto, es irreal. Así, cada cualidad es reducida a simple apariencia, espectro de la realidad. Pero con ello todas las cualidades desaparecen. No queda más que el ser idéntico, y éste permanece necesaria y eternamente. Es el principio de conservación, de nuevo exigencia *a priori* de la razón matemática o matematizante.

La antigua policromía se convierte en un mundo gris. Los lugares, las cosas, los momentos del Universo devienen puntos iguales, fijos e intercambiables. Una sustancia idéntica constituye la realidad. El ser deviene *unívoco*, no es más que puro ser; la ontología, pura ontología. Un universo idéntico e impassible sustituye al antiguo *Cosmos*. Spinoza es la figura filosófica en donde culmina esta corriente de pensamiento. En su obra, como en general en la nueva modalidad del pensamiento, la tendencia de la física matemática se refuerza con la vieja

tradición metafísica que piensa el universo como unidad que, una vez unida a una concepción orgánica, se convierte ahora en el instrumento más poderoso de su destrucción radical.⁴⁶

Tres exigencias se encuentran en el fondo de la nueva forma de la mentalidad occidental: una exigencia física, una exigencia ontológica y una exigencia teológica.

- a) La física exige homogeneidad e indiferencia –inercia y conservación– ; las sustancias son sustituidas por la proporción de cualidades observables.
- b) La ontología encuentra contradictorio y, por tanto imposible, pensar dos modalidades del ser independientes una de la otra; el ser debe ser único y unívoco.
- c) La teología no permite ya concebir una realidad trascendente a la Divinidad, pues afirmar cualquier cosa más allá de Dios, significa negar a Dios. Desde el punto de vista estrictamente teológico, Dios está esencialmente solo, pues si hubiera otra realidad exterior a él, ello limitaría a Dios; es decir, lo negaría, puesto que toda limitación es negación. Y por definición, toda limitación y toda negación son excluyentes de la Divinidad.

Así, la filosofía y la teología aceptan la realidad homogénea que exige la física matemática por la simple aplicación del principio ontológico de la unidad del ser. El ser imposible deviene la única realidad metafísica, la sustancia única. Pensar más de una sustancia es racionalmente imposible. La sustancia existe *per se*. Pero toda realidad parcial está por definición contenida en otra, no existe *per se*, en realidad no existe, no es una verdadera realidad. La verdadera realidad debe ser única. Porque el ser debe ser, es. Todo lo demás no es más que apariencia.

⁴⁶ “Le probleme de l’être et l’autonomie des valeurs”, p. 112.

Ahora bien, una vez pensada la unidad perfecta del ser, ésta lleva en sí misma, como consecuencia inevitable, la escisión profunda de la realidad total del *Cosmos*. Esta consecuencia paradójica es la fuente de un nuevo planteamiento problemático de la realidad, que está en la base de todo el pensamiento “moderno”. Por una parte, tenemos la realidad verdadera, que es racional, perfecta, constituida por un ser único, impasible e idéntico, que es “todo ser” y “perfección del ser”. Pero es indiferente a todo valor, natural o divino. Por otra parte, existe una realidad aparente de cualidades y valores, subjetiva y ficticia, inconsistente y espectral. La oposición entre estas dos concepciones de la realidad jamás había sido tan clara. Apariencia y realidad se oponen tajantemente. Los valores y los bienes se convierten en simples fantasmas antropomórficos.⁴⁷

En un mundo en donde el ser es *unívoco* y está determinado por la necesidad racional y las determinaciones causales, quedando reducido a mera identidad abstracta, las cosas no poseen finalidad ni sentido, pues toda posibilidad de atribuirle sentido queda abolida. La libertad se identifica con la necesidad. Ante la unidad del ser toda diversidad, toda originalidad, toda personalidad se desvanecen.

Ahora bien, el problema permanece de una manera aguda y radical. El pensamiento filosófico moderno es, en gran medida, el esfuerzo por encontrar una vía de solución a dicho escollo. Los metafísicos de todos los tiempos –Spinoza, Leibniz, Fichte, Kant de manera principal– plantean que, detrás de las apariencias, existe una causa o una ley que las explica y les confiere sentido. Es la sustancia en todas sus formas. Pero el concepto de sustancia y el de causa, que en un cierto sentido son correlativos y tienen necesidad uno del otro, se destruyen mutuamente y se excluyen a la vez. No hay sustancia sin causa ni causa sin sustancia. Pero, al mismo tiempo, la sustancia niega la causa y la causa niega la sustancia. De esta contradicción inextricable nace el positivismo en su forma más radical. Suprimida la realidad sustancial no queda más que la apariencia. El mundo es una “alucinación normal”. Surge así la última consecuencia lógica de la evolución del pensamiento que comienza con la escisión del universo en una realidad verdadera, idéntica y eterna, y una apariencia falsa, subjetiva y ficticia.⁴⁸

La explicación metafísica reduce la apariencia a la realidad, el valor al no valor. La explicación positivista niega la realidad misma y reduce todo a la simple apariencia. Es su única

⁴⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 114.

diferencia con respecto a aquélla. Pero, por lo que corresponde a nuestro problema, las dos concepciones se reducen en última instancia a lo mismo. Tanto en una como en otra, el sentido de lo real y el valor han quedado reducidos a nada.

A pesar de su oposición radical, unos y otros, metafísicos y positivistas tienen una coincidencia principal, que constituye, por otro lado, su debilidad común. Es la última forma de pensamiento naturalista, oculto en sus sistemas. Frente a este problema, intentan *explicar* el Bien. Pero, *explicar* significa buscar la génesis de las cosas, *explicitar* lo que ellas son más allá de su apariencia, reducir su ser presente a un ser virtual y ausente. Es el procedimiento de la física y de las ciencias naturales. *Explicar* el valor es primordialmente suprimirlo como tal, buscar sus raíces fuera de él —en las “cualidades primarias” o en las “cualidades secundarias”, según el caso— decir lo que es en tanto que no posee ser propio. Pues se puede reducirlo a una realidad trascendente o trascendental —la voluntad racional, p.e.— o a una realidad aparente —p.e. el placer—. Tanto en una forma como en otra, el valor es reducido a lo que no es él mismo, a cualquier cosa indiferente y ausente, a una realidad hipotética y virtual. La “explicación” moderna del valor implicará su supresión: el valor es el objeto ficticio del deseo y la pulsión o es la ilusión de una entidad que está más allá de lo real (que se desea que exista, que “deba” existir, pero que no es real). El valor es una pseudorrealidad que el hombre “pone” y depone. Toda realidad “vale” lo mismo para la modernidad. No hay escala ontológica ni axiológica, el hombre “inventa” los valores y los modifica por mera convención. La relatividad es histórica y geográfica.

Tanto para los metafísicos como para los positivistas, el valor es una entidad derivada, que debe ser abandonada para ir en busca de otra cosa, es decir, es una realidad heterónoma, que tiene toda su consistencia fuera de sí misma. De esta manera, se reduce el valor al ser, al simple

ser indiferente. Ahora bien, ya que el concepto del ser es unívoco, no hay solución posible al problema del valor. El valor permanece radicalmente suprimido, negado. [...] Por ello, la teoría de los valores en su forma contemporánea no es otra cosa que la búsqueda de la autonomía de los valores. La moral de Stuart Mill es heterónoma. La ética de Kant lo es también, a pesar de todo. Frente a la heteronomía, hay que pensar una moral autónoma que sea la consecuencia de una teoría general de los valores.⁴⁹

La aspiración kantiana a la autonomía moral fracasa porque busca el bien sin salir de la tradición racionalista. Un nuevo racionalismo, de fuente más profunda, nos obliga a abandonarlo. Es precisamente un imperativo de “claridad” y de “distinción”. Reducir las cosas unas a otras implica todavía “oscuridad” y “confusión”. Es también “precipitación y prevención”. Xirau concluye su conferencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía (Congreso Descartes), de 1937:

La pura consistencia es anterior a la esencia y a la existencia. Hay que ver antes que todo *en qué consisten* las cosas. En el *a priori* puro de la simple *consistencia* las diferencias aparecen de manera clara y evidente. La *consistencia* de los valores, sus relaciones y sus estructuras, constituyen algo que hace falta analizar a la luz de la evidencia. Su análisis riguroso en la conciencia y en la esfera inmediata de la vida debe preceder a toda consideración propiamente metafísica y a todo problema de posible reducción.⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.*, p. 114-115.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 115.

3.4. *Los tres periodos históricos del problema axiológico*

El problema filosófico del tiempo y la eternidad, de lo fugaz y lo eterno ha tenido una evolución histórica, como hemos visto en el capítulo anterior; Joaquín Xirau sintetiza en *Lo fugaz y lo eterno* (1942) el curso de esta evolución en tres etapas históricas representadas por tres modelos de mundo y por la aparición de tres grandes especialidades científicas que se entrelazan con la filosofía: el modelo Griego o antiguo (con la matemática pura); el modelo moderno (con la física-matemática y el cálculo), y el modelo contemporáneo (con la biología y la historia).⁵¹

Ahora bien: el problema fundamental de la filosofía y de la vida es el problema de la relación entre lo fugaz y lo permanente, entre lo que pasa y lo que transcurre y lo que persiste y se mantiene, entre la sensación y la idea, la apariencia y la realidad, la vitalidad y la cultura, la existencia y la esencia, el tiempo y la eternidad, el ser y el no ser... La falta de estricto paralelismo entre estas alternativas tiene su origen en el acento que ponen en cada uno de los términos los esfuerzos inagotables para hallar un camino a la solución.⁵²

La filosofía y la ciencia surgieron como una expresión unitaria del espíritu especulativo en la antigua Grecia, como un saber puro y desinteresado, como afán humano de saber lo que las cosas son en sí mismas sin ningún fin de utilidad, de salvación o de perdición. El saber antiguo consideraba a la verdad como un bien en sí, como un fin y un valor supremo que obliga a reducir racionalmente la totalidad de lo real.

⁵¹ El modelo griego permanece también en el mundo cristiano medieval. Estas etapas no sugieren una cronología estricta, sino un análisis de modelos históricos que han predominado a lo largo de la historia.

⁵² *Lo fugaz y lo eterno*, en *Amor y mundo y otros escritos*, p. 178.

El espíritu original de la filosofía y de la ciencia se afirma en este principio de *desinterés* pragmático ante las cosas; esto es, para afirmar o iluminar con el logos la verdad del ser de las cosas, es preciso dejar a un lado las ventajas prácticas que el conocimiento del mundo reditúa ante las necesidades inmediatas de la vida, así como las desventajas que pueda implicar. Este desinterés es, desde otro punto de vista, *interés* en la verdad como valor, intencionalidad de revelar la verdad como una presencia compartida, más allá del puro afán racional de conocimiento; revelar el ser en su presencia y compartir en comunidad la manifestación racional de esa realidad que se revela como un fundamento común. La verdad se constituye así en un principio ético de comunidad humana, en un bien supremo. Mas para el espíritu especulativo griego, acceder a ella precisa reducir racionalmente la misteriosa presencia de la totalidad del misterio cósmico.

El afán de claridad racional es exclusivo de la tradición cultural fundada en los principios de la filosofía helénica. El interés vital y práctico manifiesto en otras culturas, ya sea como afán utilitario o anhelo de salvación religiosa, se manifiesta en el pensamiento griego como afán de saber puro y desinteresado, como depuración de la existencia natural y utilitaria, como liberación del mundo de las necesidades inmediatas. El espíritu helénico permitió al hombre situarse en el centro del valor, porque la medida de éste se halla en la plenitud del ser y de la vida. Es a través del logos como el hombre logra ver con claridad el fundamento universal y necesario del mundo, traspasando los límites del individuo y logrando configurar el mundo en un cosmos (en un todo ordenado y universal).

Pero la historia de la filosofía en sus orígenes griegos registra la aparición de especialidades científicas que tratan de dar respuesta a los problemas permanentes de la razón

y del ser, desprendiéndose del tronco común del principio especulativo. Las ciencias particulares que están apenas conformándose en esta época darán sus soluciones temporales y específicas a las preguntas eternas, pretendiendo satisfacer las demandas espirituales que se expresan en ellas.

3.4.1. MUNDO ANTIGUO. INTELECTUALISMO

En Grecia, la filosofía y la cultura adoptan el espíritu matemático por su pretensión de hallar la verdad en lo inmutable y eterno. Las formas e ideas inmutables dan una estructura indeleble a la realidad contingente, a través de los números y las figuras de la geometría. El universo es finito en el espacio, tiene sentido y consistencia racional. La realidad se halla delimitada por la razón que la circunscribe y la ordena en categorías, jerarquías mentales que representan sustancias cerradas y definidas. Para el espíritu “matemático” helénico el verdadero ser, como las ideas inmutables y eternas, es estático e inmutable. El movimiento circular y el eterno retorno, como imagen de mundo, son el reflejo fenoménico de la eterna inmutabilidad de las ideas.

Todo el problema consiste en descubrir el principio del ser en las ideas y las articulaciones necesarias de las ideas entre sí y de las ideas con el mundo, para llegar a deducir, a partir de las formas supremas, las estructuras multiformes de la realidad.⁵³

Conocer el ser es definirlo a través de las ideas. El problema de la ciencia será deducir cómo participan las cosas en las ideas; cómo se relacionan y jerarquizan las sustancias en la

⁵³ *Ibid.*, p. 180

realidad concreta del mundo. La ciencia es, bajo este modelo, un sistema racional y deductivo que se funda en los arquetipos de la deducción matemática.

3.4.2. MUNDO MODERNO. RENACIMIENTO Y RACIONALISMO

La constitución de un nuevo modelo de ciencia física intentará resolver el conflicto entre lo fugaz y lo eterno, entre las ideas matemáticas y la realidad en movimiento. La *nueva ciencia* de la modernidad es, en parte, la realización y continuación del racionalismo griego. Las matemáticas de la antigüedad no habían salido en general de la abstracción y del campo puro de la especulación. Los grandes físicos de la época moderna, Galileo, Descartes, Newton, revolucionan la matemática al llevarla hasta sus últimas consecuencias prácticas; es decir, la matemática ya no permanece alejada de la realidad como un instrumento de abstracción; ahora la experiencia demuestra que las cosas *son* números, que las cantidades y las proporciones son la clave de su constitución natural. En este modelo, la multiplicidad evanescente, fluyente y contingente de la realidad se somete a las fórmulas de la razón, expresadas en formas geométricas y ecuaciones algebraicas. Lo fugaz se somete al orden de las formas eternas, expresadas en las fórmulas matemáticas de la nueva *mathesis universalis*.

Pero esta aspiración del racionalismo matemático por calcular completamente el movimiento de la realidad transforma a la matemática misma de manera esencial. Joaquín Xirau advierte que la infinitud de la realidad, tanto en lo grande como en lo pequeño, implican que el análisis matemático sea también infinito y que no pueda alcanzar a definir un determinado conjunto de formas fundamentales para deducir, a partir de ellas, el resto de las formas. La realidad en su movimiento continuo, el dinamismo de sus formas y las dimensiones de su

despliegue, no pueden ser contenidas por la matemática; sino todo lo contrario, será ella y su método el que tendrá que adaptarse para poder captar el continuo de la realidad, dando dinamismo a la articulación de sus ecuaciones y conceptos.

La razón tiene que dar movilidad y vida a sus conceptos para poder imitar el curso de las cosas. Aquella razón helénica que limitaba y encerraba en compartimentos categoriales a la realidad, ahora se abre ante el mundo. La nueva ciencia proporciona al hombre, a través del cálculo infinitesimal, la posibilidad de captar racionalmente la multiplicidad infinita del movimiento. El problema de la ciencia moderna es la reducción de lo múltiple y variable a lo invariable y unívoco, porque hay una contradicción entre la reducción matemático-racional y la realidad siempre abierta, cambiante y múltiple. Xirau se pregunta qué dificultades traerá la reducción-deducción racional como método para conocer una realidad abierta e infinita. ¿Cómo es posible una matemática de la realidad fluyente? Una concepción de la realidad cerrada en la deducción racional no ofrece dificultades graves; pero una noción abierta e infinita de la realidad se convierte en el problema fundamental. La razón debe ahora construir sus conceptos desde un movimiento sintético inmanente a la relación entre la realidad y el intelecto.

Se transforma radicalmente la aspiración helénica de reducir al ser en fórmulas e ideas estáticas. Para la ciencia antigua, el conocimiento era una deducción racional que definía el mundo contingente en arquetipos y categorías de corte matemático, las cuales descansaban en planos y coordenadas estables y eternas. En el mundo moderno, señala Xirau, la relación de las substancias y la realidad concreta del mundo se basa en un principio de continuidad infinita; los límites del plano racional adquieren movimiento y se expanden, ahora se debe captar la

movilidad del mundo construyendo los conceptos mediante la dinámica inmanente entre la razón y lo real. En este contexto, la correspondencia entre lo ideal y lo real se convertirá en un problema fundamental: la ontología y la lógica tenderán a fundirse en una nueva y dinámica forma (Hegel).

3.4.3. MUNDO MODERNO. NATURALISMO Y VITALISMO

Una tercera transformación decisiva en el pensamiento filosófico y científico se produce durante el siglo pasado. La consolidación de la biología y de la historia como ciencias con métodos específicos, capaces de análisis y de síntesis de conceptos, superando su estado meramente descriptivo o clasificatorio, contribuye a una puesta en crisis de los conceptos tradicionales de la física y de la matemática y del mundo mecanicista que han sostenido. Dos ideas son el núcleo de esta revolución científica: la idea de la evolución y la idea del progreso, sintetizadas en una nueva experiencia radical de la temporalidad en todos los órdenes, tanto en el mundo natural como en el mundo humano. Las formas vitales, las especies, los individuos, los estados, las instituciones sociales, las ideas, los números y las relaciones matemáticas, todo resulta ser el producto momentáneo, transitorio, de una evolución creadora inmanente a la vida y al espíritu. La experiencia de la temporalidad biológica o histórica conforma una nueva conciencia: “El universo entero aparece como el resultado, constantemente transitorio, de una evolución temporal. El racionalismo metafísico o físico-matemático adquiere forma biológica e histórica. [...] Los términos del dilema planteado por los griegos se invierte radicalmente. No

es ya posible explicar lo temporal a partir de lo eterno, puesto que lo “eterno” no es sino una manifestación momentánea de lo temporal”.⁵⁴

El desarrollo de la vida, de la historia humana y de la propia ciencia, es el efecto de un despliegue temporal. El desenvolvimiento de la metafísica racionalista se fundamenta en leyes biológicas y explicaciones históricas que describen su evolución. Ahora lo eterno tiene temporalidad; para Xirau, la ciencia y la filosofía contemporáneas no explican lo temporal desde las ideas y valores eternos. La biología y la historia nos permiten ver a las creaciones del espíritu humano como hechos vitales e históricos, que manifiestan un momento circunscrito en un espacio y un tiempo determinados. Responden al espíritu que los crea, el cual tiene una historia y se transforma; la pretensión de conocer y definir el mundo reconoce el movimiento y el cambio. La razón ahora se funda en la temporalidad evolutiva.

3.4.3.1. La vida y la historia: el evolucionismo

La biología y la historia revelan que el hombre participa de las dos series evolutivas; el hombre tiene, por decirlo así, una doble naturaleza;⁵⁵ por un lado, su pertenencia al reino animal está delimitada por el carácter instintivo e irreflexivo de muchas de sus actitudes, pero

⁵⁴ *Ibid.*, p. 182

⁵⁵ En *La evolución creadora*, Bergson anuncia la presencia de estas dos grandes líneas de evolución de la vida: la línea del instinto, desarrollada al máximo en los insectos, y la línea de la inteligencia, en donde el hombre ha alcanzado su pleno desarrollo. La primera línea se caracteriza por la facultad natural de utilizar “herramientas orgánicas” de una manera innata, para dirigir sus acciones de la forma más segura y regular, invariable en la lucha por la sobrevivencia; la segunda, al contrario, se caracteriza porque no cuenta con herramientas naturales e instintos que aseguran la regularidad y eficacia de la acción, sino que el hombre utiliza su inteligencia para fabricar instrumentos no orgánicos que surgen de una capacidad de invención, variación y aprendizaje que le permitan sobrevivir abriendo nuevas posibilidades para su existencia. Esta concepción bergsoniana de la vida y del hombre, como una concreción del desarrollo del impulso vital, se hace patente en el planteamiento de Xirau.

por otro, lo que más lo caracteriza es la superposición de la conducta inteligente al instinto. El hombre es un “animal creador de historia”. Su vida es la expresión de la trascendencia de su naturaleza biológica que se proyecta más allá de sí misma, orientada hacia el horizonte de fines ideales y espirituales, y en esta proyección se desarrolla la cultura y la historia.

La vida animal tiene finalidad en sí misma, no trasciende más allá de los límites fijados por el instinto; constituye un todo cerrado de funciones orgánicas, cuya finalidad es la preservación y el mantenimiento de la especie. El ser vivo pone en juego todas sus funciones y sus características específicas para lograr un equilibrio entre su individualidad y su contorno, asegurando así su sobrevivencia. En la vida humana sucede lo contrario, además de las funciones vitales básicas para la supervivencia, el hombre trasciende más allá de la inmanencia de la determinación natural para dar sentido a su existencia.

La actividad del hombre no termina en buscar la utilidad concreta, aspira a la verdad y busca someter su vida a una ley común. Con el hombre, la vida sale de sí misma para consagrarse a un mundo de valores, los cuales dan sentido al mundo en el que habita, dándole un carácter de trascendencia a la existencia humana. Esta aspiración imprime un carácter esencial a la vida humana: la de ser una existencia “desequilibrada” entre la determinación natural y la aspiración espiritual hacia el mundo ideal de la verdad y los valores que le da sentido a su vida. El hombre deambula así entre dos ámbitos, el del ser y el de el valer, entre lo real y lo ideal, por ello la cultura suele oponerse a la vitalidad.

La vida es movimiento y creación constante; los valores a los que aspira la vida humana son eternos, inmutables y universales. El desequilibrio humano está dictado por la oposición entre dos órdenes, el de un movimiento creador, y el de aspiración eterna al orden ideal. La

constante movilidad creadora de la vida y la historia constituyen los dos obstáculos principales para la conformación de un orden ideal y eterno. A partir de la influencia de las ideas evolutivas, el pensamiento occidental terminará por afirmarse en aquella movilidad incesante, aun a riesgo de relativizar el fundamento mismo de la cultura y de la existencia humana. Ante la tradición racionalista que ha dominado durante siglos en Occidente surgen las filosofías vitalistas que pugnan por la transformación de los valores esenciales a la cultura, por su destrucción y relativización.

Las estructuras estáticas del universo o de la conciencia, en las cuales se funda la validez de la ciencia y de la cultura toda y para las cuales la movilidad no es sino un estadio transitorio y accidental de una realidad profunda y perenne, se hunden en el flujo continuo de una movilidad sin término sobre cuya superficie se originan, se forman, se quiebran y se deshacen las ideas y las formas, las figuras y los números, las estructuras y los módulos de la vida espiritual.⁵⁶

Las nuevas ciencias de la biología y la historia revelaron una dimensión más esencial de la de la humanidad. La metafísica, la física, la matemática, etc., quedan subordinadas a los principios de la evolución temporal como momentos históricos del desarrollo de la razón. Pero la autoconciencia de la temporalidad se vincula de manera estrecha con una nueva crisis que alcanza los cimientos mismos del mundo occidental. Es la crisis relativista que se afirma en dos series de argumentos: biologicistas e historicistas. El relativismo reaviva el subjetivismo de la cultura occidental, que ya se ha analizado en capítulos anteriores, y contribuye a la disolución progresiva del mundo en la inmanencia de la conciencia y la conciencia en el “abismo de la nada”, como dice Joaquín Xirau.

⁵⁶ *Lo fugaz y lo eterno*, p. 184-185.

Para Xirau, el relativismo subjetivista, en la forma de vitalismo, no será una solución al problema fundamental de la filosofía y de la vida, sino un nuevo problema. El subjetivismo moderno nos ha conducido a la reducción de la realidad a la inmanencia de la conciencia. Pero desde cualquier dimensión, ya sea desde la percepción del mundo temporal o de la representación de entidades espirituales, el mundo es construido por la conciencia, la realidad está en función de la conciencia: el mundo es “mi representación”.

Esta concepción del mundo centrada en el carácter activo y sintético de la conciencia plantea graves problemas a la filosofía.⁵⁷ A partir de este momento, toda la historia del pensamiento moderno no es sino un enorme esfuerzo para salvar la objetividad y la realidad a partir de la conciencia. “El *cogito* cartesiano encierra a la filosofía y la cultura moderna en un círculo de acero difícil de romper [...] el subjetivismo no es una solución sino un problema. Entregarse simplemente a él es renunciar a la verdad y perderse en un solipsismo banal o en un relativismo disolvente. Tal es el problema, fundamental desde Descartes hasta Hegel”.⁵⁸

⁵⁷ Xirau apunta al respecto del cambio de posición entre la conciencia y la realidad: “Antes, los valores y los ideales se calcaban sobre el perfil del ser. Ahora la realidad entera depende de los valores esenciales del espíritu [...] En la dualidad entre el espíritu y el mundo, la realidad espiritual había ido adquiriendo ya una evidente superioridad de valor a través de la meditación cristiana. La realidad “material” persistía, sin embargo, latente, bien que subordinada. Con el cambio realizado por el Renacimiento, el valor, que se definía por el ser, tiende, de un modo más o menos explícito, a situarse en el centro y a someter la realidad a sus normas. La lógica y la teoría del conocimiento pasan a primer plano”. *Ibid.*, p. 189

⁵⁸ *Lo fugaz y lo eterno*, p. 189

3.4.3.2. Del romanticismo racionalista al positivismo

Ante el intelectualismo dominante en Occidente habían surgido ya varios movimientos que expresaban la crisis de la razón pura y se rebelaban contra ella para darle un lugar más justo a la actividad creativa del espíritu.

Con Kant, el intelectualismo de la ciencia se reafirma y se consolida, pero también se limita la esfera de la racionalidad y del conocimiento científico para abrir el campo a otras dimensiones del espíritu: la ética, la estética y la religiosa. La razón pura se limita a ordenar el material caótico de la experiencia sensible; fuera de la experiencia la razón no puede decir nada con sentido, crea ilusiones trascendentales e ideas indemostrables. Ciencia es experiencia racionalizada que no puede abandonar el marco de la sensibilidad. Tal es, a grandes trazos, el resultado de la crítica trascendental del conocimiento científico.

El reconocimiento de la ética y de la estética propiciarán el surgimiento de dos movimientos espirituales: el romanticismo y positivismo. A pesar de sus profundas diferencias, estas dos corrientes no son, para Xirau, sino etapas complementarias de un mismo proceso de evolución; el positivismo es el contrapunto del romanticismo, las dos reaccionan contra la exacerbación racionalistas, las dos lo acentúan y llevan la crisis a sus últimas consecuencias. Tanto el romanticismo como el positivismo producen un desequilibrio al invertir los términos, ahora la vitalidad espontánea afirma su supremacía ante los imperativos de la razón teórica. Esta afirmación de la conciencia vital frente a las estructuras inertes de la razón intelectual nos lleva a una paradoja; la filosofía romántica se presenta como una de las tesis racionales más radicales; la razón es ahora una fuerza constructiva y sintética, como potencia creadora,

alberga en su centro la contradicción y niega que el principio de identidad rija las operaciones de la razón.

Joaquín Xirau afirma que el romanticismo es la última consecuencia radical de los postulados del humanismo renacentista, que exalta la individualidad del hombre con libertad incondicionada ante las autoridades, el mundo exterior y ante las estructuras mismas de la razón intelectual. Xirau advierte las consecuencias que provoca esta nueva inversión de valores. Aquel intelecto que creaba la realidad con claridad y distinción, es ahora el resultado de una dialéctica fecunda y de una dinámica que involucra a todas las facultades del espíritu. Las esferas antes reconocidas se rompen, ya no hay límites. Las actividades destinadas a determinados campos de la voluntad se mezclan y se invaden ámbitos guardados celosamente por la razón teórica. Las actividades del espíritu quieren dominarse y ahora la filosofía quiere ser ciencia y la ciencia filosofía. El intelecto no detenta ya la supremacía de la vida espiritual, ahora el sentimiento y la voluntad guían la acción individual y con ello, la naturaleza misma de la razón comienza a cambiar.

Para el romanticismo, toda filosofía parte de un acto irracional, de una pura intuición desde la cual se despliega el mundo. Lo fundamental es que ahora el espíritu se guía por una inspiración irracional que se intuye como un dato primario, pero que no se piensa y se calcula con “claridad y distinción”. La razón ya no es para el espíritu romántico analítica y estática, sino un continuo fluir de conceptos y categorías que implican la identidad y la contradicción; la razón deja de ser mero cálculo de un mundo objetivo y dado, y es ahora una fuerza sintética y creadora del mundo espiritual. La razón misma ha entrado al torbellino de la evolución histórica, ya no es un punto fijo, sino un proceso dinámico capaz de sintetizar la unidad del mundo.

Para Xirau, el romanticismo del siglo XIX significa una de las posiciones filosóficas modernas más determinantes que, a través de su contrapunto, el positivismo, nos conduce directamente a las formas más radicales del vitalismo y el pragmatismo de nuestro siglo.

La estructura universal de la razón era un base sólida para el conocimiento de la realidad. Pero los cimientos de la estructura universal de la razón han sido trastocados por el mismo afán de objetividad y de verdad. Si la ciencia no puede admitir nada que no sea evidente, es decir, que no nos sea dado inmediatamente con claridad y distinción, lleva a la filosofía empirista a rechazar las ideas innatas como fundamento esencial del conocimiento, aceptando sólo los enlaces asociativos, esto es, la ciencia se reduce a la experiencia y no admite ningún principio a priori; el análisis implacable de los empiristas ha derribado los pilares apriorísticos del conocimiento. La realidad deja de tener un fundamento ontológico, ahora está contenida en la inmanencia de las ideas, pero éstas se reducen a ser el material que ofrece la percepción sensorial. La realidad entera se convierte ahora en el *contenido* de la conciencia.

Destruidas las bases del argumento ontológico y, la constitución ontológica del mundo, nos hallamos de nuevo encerrados en la inmanencia del *cogito*. Y puesto que no es posible ya admitir nada que no nos sea inmediatamente “dado”, la inmanencia de la conciencia se agota con la “experiencia”.⁵⁹

El positivismo surge de la supresión de los fundamentos a priori de la conciencia que había introducido la filosofía kantiana. Retorna el predominio del intelecto pero ahora reducido a la ciencia positiva; la cultura se subordina de nuevo a la ciencia. Pero esta nueva ciencia no aspira a reducir en conceptos la totalidad del mundo, sino que se limita a constatar y ordenar

⁵⁹ *Ibid.*, p. 197

las formas que la experiencia nos revela; el positivismo trata de describir objetivamente el mundo y en este afán lo aniquila.

Por otro lado, como bien observa Xirau, por una gran paradoja de la historia, la filosofía romántica –Hegel ante todo– es la más radical de las afirmaciones racionalistas, la razón divinizada. Con el romanticismo se inicia una época de enorme actividad y revaloración sentimental. Pero con el romanticismo, junto con la revitalización y la liberación de la cultura de viejos moldes y cánones, adviene una época de confusión entre las diversas expresiones del espíritu y los valores en que se orientan sus actividades. La filosofía busca ser poesía, y la poesía filosofía, el arte y la ciencia se entremezclan, el romanticismo busca la fusión de todas las manifestaciones del espíritu; los valores pierden su orden jerárquico. Entre las confusiones, dentro de la filosofía, el problema más grave conduce del positivismo hacia las formas actuales del vitalismo y el pragmatismo.

Con el positivismo la cultura se somete y subordina en su conjunto a un modelo de ciencia que no aspira a dar razón universal del mundo, sino que persigue como fin constatar en la experiencia las teorías. Para Xirau, el positivismo es el producto más genuino del romanticismo. Para el positivismo la realidad sigue dependiendo de la definición de la verdad, la verdad de la conciencia que la descubre, pero la conciencia depende de los fenómenos biológicos que subyacen a ésta como trasfondo material. La actividad de la conciencia es función de un ser vivo, producto de la actividad biológica de un organismo. La psicología, y a través de ella la filosofía toda, se reducen a fisiología. El sentimiento, la razón, la voluntad y todos los productos culturales: moralidad, arte, religión, política, se reducen a la misma

actividad fisiológica. Este es el principio de toda filosofía vitalista y la base esencial del pragmatismo.

Xirau sostiene que el positivismo es la consecuencia última del romanticismo, pero también su reducción al absurdo. El positivismo reduce la verdad a la lógica, y ésta a la psicología. Pero las actividades mentales son contenidos de la conciencia y éstas no son más que una manifestación de la vida. Como tales, las operaciones cognoscitivas dependen de la fisiología. El pensamiento es una simple función vital como todas las que realiza nuestro cuerpo.

Para el positivismo, el espíritu y la cultura son funciones o epifenómenos de procesos vitales, biológicos, naturales; sólo tienen sentido en cuanto se encuentran al servicio de la vida. Éste es el principio de todo vitalismo y del pragmatismo. Tanto el conocimiento como el arte o la religión son actividades espirituales en función de la vida y se rigen por las leyes generales de la vida natural. Así pues, las ideas y los ideales son sólo una manifestación frágil de la vida; el sistema de valores que orientan una cultura no son otra cosa que una resonancia débil del impulso de la vida. Esta concepción relativizará y disolverá el mundo ideal del valor y consagrará una nueva era de nihilismo absoluto en todos los órdenes de la cultura.

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. La acción por la acción, en vista de la eficacia, resulta ser la única norma posible de la vida política y social. Reducida la vida a sí misma, el hecho de la convivencia se reduce a la acción de un sistema de fuerzas que rigen la vida moral y política del mismo modo que la realidad natural. Destruído el ser y su estructura, el “hecho” sustituye al “derecho” y a la jerarquía ontológica un sistema de “fuerzas” que se orientan o se destruyen de acuerdo con las leyes mecánicas del choque.⁶⁰

⁶⁰ *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, p. 24.

De este modo, la concepción del hombre y el mundo que se origina al final del siglo pasado, concibe al conocimiento como un proceso “biológico”. Las ideas dependen de la actividad vital y no son otra cosa más que su manifestación superficial y simbólica. Las necesidades vitales determinan las formas de pensamiento. Conciencia es epifenómeno de los mecanismos fisiológicos del cerebro y del organismo entero en su respuesta al entorno. El espíritu especulativo, el pensamiento y la cultura, dependen de la vida y de sus mecanismos de supervivencia. Esta concepción se ve reforzada con los logros materiales de una ciencia pragmatizada que sólo tiene como fin producir efectos en la naturaleza pero no comprenderla en su totalidad. Se ha producido una inversión total de los valores que el espíritu moderno del Renacimiento introdujo en el mundo occidental, pero sin alterar la base del subjetivismo que ha dominado a toda concepción filosófica de nuestra era.

La vida biológica y fisiológica se convierte en el máximo valor de la cultura. El valor que orienta la actividad vital es el de la utilidad, pues revela el sentido de la supervivencia y la satisfacción de necesidades vitales inmediatas ligadas a nuestro cuerpo orgánico. Para el pragmatismo, la ciencia se reduce a ser una economía del esfuerzo intelectual; lo verdadero es lo útil, lo vitalmente económico.

3.4.3.3. El pragmatismo

El vitalismo adquiere una nueva forma en los albores de siglo XX con el nacimiento del pragmatismo. Para esta concepción sólo la vida posee un valor supremo al cual se subordinan todos los demás. El espíritu y la cultura son *medios* al servicio eficaz de la continuación de la

vida. La validez y la dignidad de todas las actividades del espíritu dependerán de su eficacia para la vida. La verdad se reduce a la utilidad.

Esta concepción conforma los postulados de la filosofía empirista y es el germen del pragmatismo. Xirau advierte que las consecuencias de dichas posiciones, al limitar la vida a la conciencia y la realidad entera a la movilidad de la experiencia, obliga a definir la verdad por algo interior al flujo de la vida. La verdad dependerá del principio económico de ahorro de energía vital. Pero una vez suprimidas las ideas innatas y los fundamentos a priori, no queda una norma objetiva que nos permita distinguir la verdad del error.

El pragmatismo a que hace referencia Xirau es la filosofía de William James. Esta doctrina reúne influencias del vitalismo y romanticismo que integra con los postulados de un positivismo radicalizado. Xirau lo considera “la más característica, consecuente y más ampliamente difundida entre todas las formas del vitalismo contemporáneo”. El pragmatismo está en el centro de los más graves problemas de la cultura actual.

Es una idea sin profundidad sostener que el pragmatismo consiste en afirmar que la verdad no es más que utilidad. Para Xirau, “es una doctrina coherente de la verdad y del ser, una filosofía integral en la cual se define la verdad por su relación con una concepción de la vida y del mundo”. La utilidad a la que hace referencia no tiene nada que ver con las formas del utilitarismo; muy por el contrario, el pragmatismo afirma determinadamente la utilidad vital y trabaja con lo que nos ofrece la experiencia. Esto significa, además de no aceptar ningún tipo de apriorismo, una concepción muy distinta a la de un posible empirismo que trabaja con la cosa y los cambios que ésta provoca en la conciencia, porque en ésta última visión tanto la cosa como la conciencia se suponen como entidades dadas, cosas estáticas que se encuentran

ahí para trabajar con ellas; el pragmatismo, en cambio, se atiene al flujo constante de la experiencia, al torrente continuo que cambia constantemente; en donde entidades fijas, como podrían ser la conciencia o las cosas, son meras ilusiones. La única realidad con la que cuenta es este caudal de la conciencia en eterno movimiento y renovación.

Esta noción de la realidad como un continuo flujo de cualidades transforma radicalmente la concepción tradicional de la verdad estática; ahora el hombre, que no es un ser vivo separado y ajeno de este plasma fluyente, sino que forma parte de él, aspira a conducirlo y construye sobre la realidad dinámica un entramado de ideas con las cuales ordena y edifica argumentos e hipótesis para satisfacer sus necesidades y aspiraciones.

Para el pragmatismo, la verdad no es exclusiva de la ciencia. Ya que la verdad se mide y se distingue del error por la eficacia que tiene para conducir al hombre entre la realidad vital, deben existir más dimensiones de la verdad que no se limiten a la de la ciencia. La cultura entera debe entenderse como un sistema de verdades, esto es, de potencias eficaces para conducir la vida. Existen verdades morales, jurídicas, artísticas o religiosas; en todos los aspectos de la vida se encuentra la oposición entre lo verdadero y lo erróneo, entre lo que sirve para afirmar la vida humana en la realidad dinámica de la existencia y entre lo que lo obstaculiza.

Los ideales adquieren valor si sirven para los fines de la vida, si en su contacto con el mundo se adaptan a su corriente y al plegarse sobre ella la ponen al servicio de la vitalidad. Los valores son, por lo tanto, suposiciones hipotéticas injertadas por el ser vivo sobre el tronco palpitante de la experiencia [...] es preciso que se verifiquen en la acción y que sirvan, en efecto, para gobernar el curso de la experiencia. Pero dependen de las condiciones de la vida y del flujo vital.⁶¹

⁶¹ *Lo fugaz y lo eterno*, p. 205

La relación entre la verdad y la utilidad es consecuente y necesaria; se debe entender a partir de la concepción de la verdad como un instrumento para la acción. Es fácil advertir, como lo indica Xirau, que habrá por lo tanto, distintos mundos particulares con sus puntos de vista y sus necesidades específicas; que la verdad cambiará según las necesidades que se den en el tiempo, ya no habrá pues una sola concepción del mundo. Pero lo que sí conformará un factor común en estas distintas concepciones de la vida, será el valor que tienen las grandes personalidades a lo largo de la historia; ellas descubren con su acción nuevas vías de coincidencia con el fluir intranquilo de la experiencia. Son los héroes, los individuos de vitalidad vigorosa, los constructores de moldes paradigmáticos, los que permiten crear ideales a partir de su actuación y establecer la jerarquía de los valores. La cultura es la adopción de los arquetipos inventados por los héroes; cada pueblo constituye su propia cultura al organizar y ordenar, mediante el recuerdo y la comparación de las empresas heroicas, su mundo de acuerdo a sus necesidades vitales y espirituales.

La verdad se convierte en un instrumento útil para la vida. Los valores son vías que la vitalidad construye en el fluir de la experiencia. Son creaciones humanas, meras convenciones, suposiciones hipotéticas empleadas para someter el flujo caótico de la realidad a las necesidades vitales del hombre. Los valores dependen de las condiciones de la vida y de las necesidades a que se enfrenta en determinadas circunstancias históricas. El pragmatismo reanima el problema del subjetivismo y el relativismo:

Si la verdad es simplemente un instrumento para la acción, la verdad es en todo caso *mi* verdad, la verdad que me sirve a mí. Varía, por tanto, con el tiempo y según las necesidades individuales. El cosmos que depende de ella y se nos manifiesta a través de ella, es simplemente mi cosmos, el que yo me construyo sobre el caos circundante, un mundo *mío*, distinto de otros infinitos mundos posibles, que pueden ser resultado de otros puntos de vista y de otras necesidades.⁶²

En los tiempos actuales desaparece del centro de la cultura la razón pura y se instala el sentimiento y el impulso vital. La cultura ya no se afana por la claridad, por la luz de la razón que ilumina el mundo y lo deduce con precisión y exactitud, se afana ahora por elevar la conducta moral; en medio de la relatividad de verdades y de puntos de vista, sólo modelos de conducta, hombres excepcionales pueden convertir sus propias vidas en valores morales que orienten la existencia humana que ahora se encuentra a la deriva. Pero las formas extremas del subjetivismo, el historicismo, el relativismo sociológico y otras formas de vitalismos, herederos del problema central del pensamiento moderno, tienen fundamento en la confusión de valores a que ha llegado la cultura occidental.

Evidentemente, la aportación irreversible de los vitalismos y pragmatismo está en su afán en superar el excesivo intelectualismo que redujo la actividad espontánea del individuo a los esquemas de la vida intelectual. Con la influencia de estas nuevas corrientes, la práctica condicionará a la teoría, la acción a la contemplación. La actividad teórica se somete a las necesidades vitales del individuo y de la especie. Las necesidades son la base de las concepciones del mundo; de este modo, el mundo, la unidad de ideas, valores y principios, sólo está al servicio de las necesidades vitales. La vida es, en suma, el supremo valor que determina la función de todas las demás valoraciones.

⁶² "El sentit de la vida i el problema dels valors", p. 80.

3.4.3.4. *Relativismo y vitalismo*

Para Xirau, el error fundamental de todo vitalismo es definir la vida como el máximo valor. Pues la vida no puede ser un valor en sí mismo. La vida supone un término o un fin. La vida no es valiosa en sí misma sino en la medida en que está en función de un ideal valioso. En sí misma es puro impulso, fuerza de subsistencia, indiferente al mundo del valor. El valor que la vida adquiera depende de la cultura.

Sólo son dignos de llamarse valores aquellos que tienen un sentido para la vida y que son capaces de llenarla y de exigir su sumisión. En este sentido, todo verdadero valor es un valor vital. Son para la vida, están a su servicio y la convierten de pura realidad natural, indiferente al valor, en espiritualidad impregnada de valor. El hombre adquiere la Humanidad por su entrega a cualquier cosa que trascienda la vida, la oriente y la sublime. El valor vital depende de otros valores, que lo dignifican. Sólo así se comprende y se justifica el aplauso ante la actitud heroica que sacrifica la vida a un ideal.⁶³

El pragmatismo resulta paradójico; según esta concepción, las leyes de la teoría están determinadas por la acción. Los ideales de la vida espiritual como la belleza, la verdad, la justicia, etc., surgen y adquieren su validez de la actividad creativa de la vida. La norma superior de la vida espiritual la dicta el sentimiento a través de la aspiración; la razón ya no manda al espíritu. Sólo es verdad lo que guía la acción humana y lo que favorece la expansión de la vida.

⁶³ *Ibid*, p. 86.

Para Joaquín Xirau, esta posición básica se ha diversificado en formas del relativismo individual, como los existencialismos o los historicismos. En el relativismo se encuentra el fundamento de las perturbaciones de la conciencia moral y política del mundo contemporáneo. Xirau sostiene que la profunda desorientación de los pueblos actuales proviene en gran medida de que se ha disuelto la objetividad del valor y de los principios morales. Las formas extremas del relativismo que se ha desarrollado desde el Renacimiento hasta nuestros días, se asientan en una confusión e inversión de valores.

Joaquín Xirau sostiene que la verdad cambia de acuerdo con las necesidades experimentadas por los hombres en un momento determinado de la historia; lo que hoy es verdad para un grupo determinado, mañana podrá dejar de serlo. Considerando esto, las diversas concepciones de la verdad, como el pragmatismo y el vitalismo, que se presentan como verdaderas, también lo serán en un momento determinado y para ciertas condiciones, de una unidad vital. Mientras estas concepciones sean útiles serán verdaderas, pero, advierte Xirau, si una doctrina define a la verdad por la utilidad, carece por lo mismo de utilidad y de eficacia, y por tanto, de verdad. Esto demuestra su misma inutilidad, pues definir la verdad por la utilidad nos lleva a reglas absurdas e inoperantes; no hay que olvidar que en determinadas ocasiones puede ser útil una mentira, y no por su utilidad se convierte en verdad. Esto le permite sostener a Xirau la incoherencia que resulta responder con la utilidad al interrogar por la verdad; ya que tanto la verdad como la utilidad responden a actitudes y circunstancias distintas. Y el pensamiento puro debe estar por encima de los intereses y los anhelos de la vida particular.

Hasta aquí, y debido a las dificultades planteadas por el relativismo subjetivista, parece ser que hemos llegado a un callejón sin salida. Mientras para el Renacimiento la verdad definía al ser y se captaba según fórmulas racionales, ahora la verdad es el resultado de la actividad del pensamiento, el ser es lo pensado y las actividades del pensamiento son expresión de la actividad cerebral. El mundo es resultado de mi actividad vital. Pero el cerebro es una parte insignificante del mundo; así, lo que pensamos y afirmamos del mundo será una pequeña parte e insignificante del mismo.

El vitalismo –reconoce Xirau– contiene una gran verdad. Lo que el hombre cree que es la realidad toda no es más que la selección hecha para satisfacer los requerimientos de la especie, de la realidad tenemos sólo una parte, captamos con nuestros sentidos una pequeña parte del flujo vital. Cada ser vivo destaca en el mundo, su mundo, construido de acuerdo con sus necesidades. Esta construcción está fundada en la selección que hacemos según nuestros intereses y anhelos, es decir, nuestro mundo se conforma de cosas ordenadas de acuerdo con la importancia que tienen para nosotros. Nuestro mundo, dice Xirau, está situado en una perspectiva de valores jerarquizada; el mundo nos vale, en el pleno sentido. Tiene un interés y adquiere realidad para nosotros porque lo apreciamos.

El espíritu se proyecta sobre el mundo y lo transforma con su presencia... Mediante su actividad contribuimos, en alguna medida, al proceso de la creación... la realidad se funde con nosotros por el amor y el interés, y la mutua compenetración de nuestro ser y el suyo, hace de toda vida un microcosmos palpitante y digno de la más alta estimación... tal es el perfil de una personalidad. Toda alma lleva en su seno un mundo. Sólo a través de él participamos en la comunidad del cosmos... conocer a una persona es descubrir e iluminar el mundo que lleva implícito en su alma.⁶⁴

⁶⁴ *Lo fugaz y lo eterno*, p. 212

3.5. *Hacia una filosofía de la plenitud vital*

Joaquín Xirau intenta establecer los principios que permiten encontrar una vía de pensamiento que supere los problemas del relativismo y del subjetivismo contemporáneo. La clave para conformar una experiencia plural y dinámica está en la selección que realiza la actividad vital, por la cual orienta las perspectivas del mundo y les da un sentido y una finalidad. El mundo se nos revela como una unidad con sentido gracias a esta dirección. La dimensión vital por la cual el espíritu se consagra a lo que estima en el mundo se revela como una perspectiva fundamental de la existencia del hombre, que no se realiza mediante una mera aprehensión intelectual de esencias, sino por una radical intuición emotiva por la que el mundo adquiere valor e importancia.

La actividad vital descubre y selecciona en la realidad los contenidos sensoriales, conceptuales o emotivos; pero éstos tienen su propia consistencia, su naturaleza íntima permanece intacta. Los objetos que selecciona la vitalidad poseen leyes propias que se imponen con necesidad. El espíritu no inventa ni crea el mundo, las cosas no se reducen a ser meros contenidos de la conciencia, su realidad y su objetividad son trascendentes.

La función de la vitalidad –incluida naturalmente la del espíritu– se asemeja a la de la persiana o al del cedazo. Así como la persiana filtra los cálidos rayos del 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. [...] La realidad y la verdad se nos imponen con necesidad ineludible y no tenemos más remedio que prestar acatamiento a su legislación inviolable.⁶⁵

⁶⁵ *Ibid.*, p. 214.

El mundo es en alguna medida “nuestro”. Sólo tiene sentido la objetividad de las cosas para una subjetividad activa. Según la anterior constatación, el vitalismo se equivoca al pretender definir a la vida como el valor supremo. En algún sentido esto es evidente; la vida es todo o es la condición de posibilidad de todo. Pero en otro sentido, la vida es un medio para el desarrollo espiritual, ella es sólo un elemento de la realidad, es un medio para llegar a un fin; sin un sentido que la dirija y sin valores que la orienten es indiferente. La vida tiene sentidos diversos. Como simple energía propulsora no posee valor en sí mismo, o más bien su valor depende de los fines a los que se consagra dicha energía. La vida adquiere verdadera plenitud y valor cuando se pone al servicio de valores espirituales que le dan sentido y orientación y que pueden incluso implicar el sacrificio de la existencia misma. Por ello, subordinar la totalidad del mundo a la “fuerza vital” –como hacen los vitalismos– es falsificar su sentido, es olvidar que la realidad es sólo una imagen seleccionada por la conciencia. Pero también la teoría de los valores que afirma una “jerarquía inmutable de valores” (Scheler) comete una falsificación de otro signo. El mundo es sustituido en ambas extrapolaciones por una imagen ilusoria que convierte a una parte en el sentido del todo.

* * * * *

La conciencia humana capta la realidad del mundo en tres dimensiones independientes y correlativas, las cuales no siempre se han concebido en armonía. La realidad más inmediata parece ofrecer una serie de cualidades sensoriales, que desde el empirismo inglés distinguimos entre cualidades primarias y objetivas, y entre secundarias y subjetivas. Una segunda dimensión, al parecer no inmediata, pues implica un proceso de reflexión, es el de las ideas y conceptos. Las cualidades sensibles de las cosas son accesibles a la percepción sensorial. Sus

formas y sus relaciones escapan a ella. El intelecto decanta o abstrae del mundo sensible las formas y las relaciones, las separa de los objetos sensibles y las considera independientemente de las cosas. Frente al mundo sensorial se revela con toda claridad, mediante el esfuerzo del intelecto, el mundo ideal que lo define, lo estructura y le da una dimensión de estabilidad y permanencia que el mundo de las sensaciones, siempre variables y cambiantes, no posee.

La filosofía de los valores ha advertido, según Xirau, que estos dos “reinos” no agotan la totalidad de la experiencia de la conciencia. Es preciso destacar la presencia independiente y la articulación necesaria de una tercera dimensión de la experiencia no menos irreal que el de las ideas y esencias formales, pero no menos evidente ante la conciencia. De hecho, para la filosofía antigua esta tercera dimensión de lo real se haya incorporada y fundida en el mundo inteligible de las ideas. El pensamiento moderno separa y elimina esta dimensión de lo real y concibe un mundo impasible e indiferente, que no produce ninguna valoración en el sujeto.

Tanto las ideas como las esencias nos dan una realidad indiferente e impasible. Para Xirau lo dado en la percepción sensible o lo pensado en la intuición intelectual, son percepciones evidentes pero también inexpressivas. Frente a la totalidad del cosmos las construcciones vitalistas e idealistas son sólo las partes que conforman una visión insuficiente que no agota la realidad. Es el tercer reino de los valores el que da sentido a las cualidades sensibles y a las relaciones ideales; el que estas cualidades nos resulten buenas, bellas o feas, o el que las relaciones ideales nos parezcan verdaderas o falsas, constituyen a aquellas realidades que no se pueden percibir por los sentidos y que no aceptan ser definidas por la razón calculadora; y sin embargo ahí están, y no sólo esto, le otorgan además sentido a las cosas, le dan su ser.

Además de las cualidades sensibles y las relaciones ideales, hay en el mundo algo que las hace estimables y aborrecibles, buenas o malas, mejores o peores [...] No percibimos estas cualidades por los sentidos. Rehusan toda determinación intelectual. No pueden definirse ni calcularse [...] No las percibimos ni las hallamos en parte alguna con independencia. Pero son, en las cosas, valores y determinan y fijan su valor. Sólo adquieren un sentido las cosas, sólo llegan, en efecto, a ser algo [...] si además de colores y perfumes y formas tienen o contienen en sí mismas algún valor.

Las cosas, además de existir, valen. Y sólo valen en cuanto son como “deben ser”. En general no son del todo como debieran. Valen algo, poco o mucho, nunca con toda plenitud [...] los valores supremos –la justicia suprema, la bondad suprema y la santidad suprema...– no existen en el mundo, no se hallan en la realidad. De ahí que los valores se conviertan en ideales y constituyan el objeto de un afán insaciable. El curso de la historia y de la cultura dependen de la mayor o menor plenitud de su realización.⁶⁶

Las cosas poseen un valor para nosotros al encuadrarlas dentro de las relaciones ideales que las definen y les otorgan el carácter de bienes. Joaquín Xirau afirma que a la naturaleza se opone la cultura y a la realidad el valor. La posibilidad misma de que capturemos la dimensión ideal del mundo depende de un valor, depende de que consideremos valioso el hecho de investigar y conocer la verdad, el contemplar las cosas en sí mismas. Si suprimimos la realidad de los valores o los subsumimos en otra dimensión, el mundo se convierte en un caos, pues pierde la orientación y la estructuración que le dan los valores. El cosmos es una noción ontológica, pero no olvidemos su sentido original de todo ordenado, bello y armónico: el cosmos no es simplemente la unidad metafísica del todo, la unidad de la diversidad, sino la unidad ordenada por una jerarquía de valores. El cosmos depende del orden de los valores.

Para Joaquín Xirau, el problema de la modernidad es que ni el empirismo ni el idealismo, ni la teoría de los valores fundan sus concepciones en una experiencia plenaria de la realidad. La reducción de esta experiencia múltiple y plena tiene por consecuencia una visión parcial y

⁶⁶ *Ibid.*, p. 217-218.

unilateral de lo real que hipostasia una sola dimensión de la objetividad que se erige en el todo. No es un mundo el resultado de la reducción que reduce la experiencia a un conglomerado de sensaciones caóticas, ni lo que resulta de la reducción a las fórmulas de la física matemática y a las condiciones “trascendentales” del espacio y el tiempo; es más bien, dice Xirau, el sueño espectral de un intelecto “delirante”. Lo mismo ocurre si en el reino de los valores opera una reducción similar. Los valores, considerados como entidades separadas, independientes de las cosas fenoménicas, poseen consistencia y una estructura propia y específica (su jerarquía, en primer lugar); pero esa “tabla objetiva de valores” y su jerarquía es el resultado de una abstracción perniciosa. Si consideramos por sí mismos los objetos percibidos, abstraídos del conglomerado de las tres dimensiones y su articulación necesaria, el mundo se diluye en imágenes reductivas.

El mundo, objeto primordial de las investigaciones fenomenológicas, sólo se revela, para la filosofía de Joaquín Xirau, en una experiencia concreta, plenaria, compleja, abundante, mucho más profunda que cualquiera de sus reducciones, sean empíricas, intelectuales o axiológicas. Nada se lograría, advierte, con una concepción que simplemente acepte la realidad de los tres “reinos” o dimensiones de la experiencia humana, sin encontrar una manera de articularlos armónicamente. Las “sensaciones”, las “ideas” y los “valores” son elementos abstractos, cualidades “objetivas”. La realidad profunda es siempre “subjetiva”.⁶⁷ Estas objetividades no agotan la intensidad de las intencionalidades de la conciencia, de su propulsión creadora. Xirau afirma que para superar el esquematismo de nuestra concepción moderna del mundo, se requiere penetrar en la raíz que le

⁶⁷ Como se verá más adelante, la objetividad es un producto de la confluencia sujeto-objeto, un resultado del fenómeno complejo que es la conciencia.

confiere al mundo su presencia íntegra, articulada. La realidad siempre trasciende el conjunto de cualidades “objetivas” que distinguimos.

En parte, el vitalismo y las doctrinas “existencialistas” han iniciado este camino. El vitalismo ha descubierto la fuerza creadora de la vida y la plenitud de la existencia humana que no se dejan atrapar en los esquemas intelectuales de la conciencia moderna. Pero, como hemos visto, han caído en un nuevo esquematismo: el de la vida como valor supremo, la vida como abstracción, como concepto medular. Al apelar a la noción de vida se abren nuevos problemas; porque la vida no tiene finalidad en sí misma, no se vive para vivir o simplemente para sobrevivir. Vivir es trascenderse, penetrar en la realidad, apropiarse del mundo y enriquecer la experiencia propia e irreductible del entorno. Toda vida humana posee una orientación, se forja un camino y un fin. Al trazar su destino, al trascender su inmediatez, su circunstancia y entregarse a su proyecto, encuentra ante sí un sinfín de resistencias pero también el apoyo, la simpatía, el amor de otras trayectorias humanas, anteriores o contemporáneas.

Joaquín Xirau señala, corrigiendo la teoría scheleriana del valor, que sólo son dignos de denominarse valores los que tienen un sentido para la vida y son capaces de exigir su sumisión y su entrega. Todo valor es un *valor vital*. La jerarquía es un esquematismo más. Sólo en la experiencia plenaria de la vida se dan las cualidades abstractas que definen los tres reinos, sólo ahí cobran sentido la policromía de sensaciones, encuadrada por la arquitectura de ideas y orientada por los valores. La vida no es nada en sí misma, es puro impulso, pura *zoé*, energía indiferente y ciega; los valores por sí mismos tampoco son nada, más que realidad espectral. Incorporados a la experiencia del mundo y puestos al servicio de las fuerzas vitales, convierten a la vida animal, al mero impulso creador, en una espiritualidad impregnada de valor. La vida

se transforma, sale de su inmediatez, de su autorreferencia, se trasciende a sí misma, se niega, se desvive, sale en busca de un fin superior que no está a la vista. La vida humana se eleva a verdadera humanidad por su entrega incondicional a una idealidad que da sentido a la vida individual y colectiva.

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 su intimidad. El mundo entero se integra en la vida personal. No es posible ya hablar de un mundo independiente de la vida ni de una vida independiente del mundo. Todas las cualidades y todos los valores pasan a formar parte de la experiencia vital.⁶⁸

La experiencia vital es la constatación de la presencia misma de la realidad. Es para Xirau la formación de una nueva vida en donde el espíritu se somete al conjunto de ideales y valores que le dan sentido y orientación. Aparte de la determinación de los factores naturales que intervienen en ella, como base de energía de la vitalidad, la vida humana posee en todo momento una estructura ideal y se subordina a estos ideales consagrando su existencia en aras de su realización plena.⁶⁹ La concepción histórica de la vida del espíritu no debe implicar necesariamente un relativismo. Éste sólo resulta de una suposición de un ser estable y rígido, pero el ser del hombre cambia y cambia también el conocimiento que tenemos del mundo y de nosotros mismos; la experiencia es ilimitada y puede ser ampliada en cualquiera de sus dimensiones. La realidad es histórica porque el ser tiene un carácter histórico. Las cualidades, las cosas, los valores

⁶⁸ *Lo fugaz y lo eterno*, p. 221.

⁶⁹ Ya en el ensayo "La pedagogía y la vida", publicado en 1933, Xirau afirma: "Dejando aparte la determinación empírica de los factores que en ella intervienen, la estructuración de los cuales, múltiple y fluyente, es el fondo ineludible de toda evolución vital, la vida –la vida humana– tiene una estructura ideal en todo momento, una orientación en el ámbito invisible de los valores y es dirigida, desde su raíz cósmica –"carne y hueso"– es polarizada y se somete a una fina legislación que la impulsa, insinuante e imperturbable, los preceptos de su objetividad ideal. Sólo ella es capaz de elevar una vida y hacerla digna de ser vivida. El dinamismo ideal de la conciencia de los valores –*lógos nomou*– se sobrepone a la dinámica empírica de los procesos psicofisiológicos –*physis*", *vid. Pedagogía y vida*, p. 92.

cambian según el devenir y los diversos sentidos de la experiencia concreta de la vida, pero ofrecen a través de los cambios elementos que definen su fisonomía personal.

Los tres objetos de la conciencia –sensaciones, ideas y valores– se integran en tres dimensiones de una sola y única experiencia viva. De esta forma, el mundo de cada cual está henchido de realidades y posibilidades, de expectativas e ilusiones. No sólo percibimos entidades sino también valores. En la dinámica de este doble carácter de lo real se mueve la actividad de la conciencia. Querer reducir la realidad a una sola de esas dimensiones es mutilarla y es también empobrecer la plenitud de la experiencia. Por ello la filosofía, al ubicarse desde la perspectiva de la totalidad de la experiencia, puede dar fundamento a la ciencia y a la existencia misma del hombre. Digamos que la aspiración fundamental de la filosofía de Xirau, y ello constituye su aportación más personal, es alcanzar una experiencia íntegra y orgánica que Xirau llama *plenitud vital*.

Percibimos, amamos, nos consagramos, nos dedicamos, estas son las formas de la entrega amorosa al mundo, por las cuales el mundo se abre para nosotros. Pero los valores no los percibimos ni los pensamos, los intuimos porque las cosas tienen en sí mismas un valor; no se los agregamos, pero sí podemos suprimirlos si nos impedimos a nosotros mismos la capacidad de integrarlos en el mundo. Por ello, los valores “no existen” del mismo modo como existen las cosas, sino que se encarnan y se realizan si el hombre los mantiene presentes en su acción. Las cosas valen pero no se asimilan al valor; participan, a la manera platónica, de los valores universales, pero estos no existen en sí mismos; son siempre correlativos del ser y del hacer humano.

Si suprimimos la realidad de los valores el mundo se convierte en un caos. Sólo adquiere la calidad de cosmos por la inscripción de los valores en las cosas. Incluso su ser depende de algún modo de su valer.⁷⁰

La filosofía se halla al servicio de la vida, de la subjetividad, trata de describir su curso, para esto trasciende la objetividad de los esquemas abstractos porque a la filosofía le interesa la vida, la espiritualidad.

La filosofía se revela en el pensamiento de Joaquín Xirau como una obra de amor. La filosofía se halla al servicio de la subjetividad, del espíritu, y por ello, no se asimila con el modelo “objetivista” y racionalista de la ciencia moderna. El hecho de que esté al servicio de la subjetividad, de que sea su conciencia, implica que está al servicio de todo lo que puede ser objeto de vivencia de la conciencia. Su autonomía estriba en no cerrarse y supeditarse a “una doctrina” como si fuera una cosa, sino entregarse a la aprehensión de cualquier fenómeno. Se entrega a la vida y al conjunto de sus valoraciones y aspiraciones. El dominio que logra el espíritu sobre la realidad circundante con la filosofía es un dominio de amor. El amor implica la actitud atenta y paciente de no forzar, sino de respetar, de dejar ser al fenómeno, tal y como aparece, como “dato inmediato de la conciencia”. “Es la luz que ilumina, la palabra que esclarece”. Por ella, la vida espiritual toma conciencia de sí misma y del mundo que lleva intrínsecamente. Es inevitable concluir este capítulo con el final de *Lo fugaz y lo eterno*:

⁷⁰ *Lo fugaz y lo eterno*, p. 219

“Filosofar es no vivir. Vivir es no filosofar”. Si por vida se entiende la vida empírica, cotidiana, [...] se insacula en los hábitos y renuncia a la libertad, [...] evidentemente esto es verdad. Pero este género de vida es lo que más se aproxima a la muerte. [...] Una vida “asegurada” no necesita filosofar.

La vida es movimiento, riesgo, anhelo, entrega. Vivir es trascenderse y buscar en los ámbitos del mundo algo que haga la vida digna de ser vivida. Es posible que filosofar sea entonces no vivir. Pero en esto la filosofía coincide con la vida misma. También la vida plenaria es un constante “no vivir”, desvivirse y proyectarse más allá de la propia existencia en su afán insaciable de salvación. Y en este caso filosofar es vivir; vivir es filosofar.⁷¹

⁷¹ *Ibid.*, p. 224.

SEGUNDA PARTE

La genealogía del amor

LA GENEALOGÍA DEL AMOR

Desde enero de 1936, Joaquín Xirau abordaba ya el problema del amor en un extenso ensayo presentado en una conferencia en la Sorbona de París, publicada el mismo año en la *Revista de Psicología i Pedagogia* con el título: *L'amor i la percepció dels valors*. Junto con éste, "Charitas", publicado en 1938 ya en plena Guerra Civil, conforman el núcleo teórico de *Amor y mundo* (1940), en su parte sistemática.⁷² *Amor y mundo* tiene una parte de genealogía histórica de la idea del amor en Occidente y una parte sistemática en donde se despliega la fenomenología de la conciencia amorosa para arribar a un replanteamiento fenomenológico de la conciencia y el mundo. La parte histórica, tiene como antecedente directo el artículo "Charitas". La parte sistemática tiene como antecedentes, *L'amor i la percepció dels valors*, ya mencionado, así como algunas notas que Joaquín Xirau venía trabajando desde España, y que presenta en una ponencia en el Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras, ya en México, la cual constituye el núcleo teórico de lo que habría de ser la fundamentación de su ontología.⁷³

⁷² En dos artículos breves, anteriores a *Amor y mundo*, aparecen otros accesos a la fenomenología de la conciencia amorosa: "Notes sobre la vida interior", 1939 y "Fidelidad", 1940, véase bibliografía.

⁷³ Como hemos indicado en la Introducción a este trabajo, las ideas que se exponen en este capítulo se publicaron primero en el artículo "Notes sobre la vida interior", en la *Revista dels Catalans d'Amèrica*, no. 1, México, octubre de 1939, y en un extenso ensayo en inglés titulado "Being and objectivity" que apareció en *Philosophy and Phenomenological Research*, en 1942. Joaquín Xirau tenía la intención de publicar la traducción al inglés de *Amor y mundo* que habría de realizar uno de sus discípulos, William D. Johnson. "Being and Objectivity" ofreció a los lectores de tan prestigiosa revista el núcleo teórico de la fenomenología de Xirau, pero la traducción completa no se realizó.

En el esquema de *Amor y mundo* se pueden destacar cuatro partes: a) análisis de los tres paradigmas históricos de la idea del amor (griego, cristiano-medieval y moderno),⁷⁴ en la cual se destaca la crítica a la reducción naturalista científica de los siglos XVIII y XIX; b) análisis de la “conciencia amorosa” en su determinación formal y en sus atributos más generales y trascendentales. Xirau realiza en esta parte una fenomenología de la experiencia amorosa como actitud radical de la vida alcanzando así un concepto del amor en estado puro, trascendental; por lo demás, es el momento más fundamental y abstracto de todos los análisis del libro; c) una tercera parte sistematiza el orden del amor y la jerarquía de los valores exponiendo la idea de la unidad entre el ser y el valor y la unidad entre la conciencia y el mundo, entre la experiencia íntima y la realidad exterior y; d) esta última parte aborda las perspectivas morales y pedagógicas del amor en un plano más concreto. Xirau enuncia claramente en la introducción los objetivos de su investigación:

Esta disertación pertenece, por lo tanto, a la tradición más auténtica de nuestra cultura y no aspira sino a poner alguna claridad en la descripción de aquello que hay de esencial en la conciencia amorosa en relación con la vida en que alienta y con el mundo que ilumina. [...] se trata de esclarecer la función de la actividad amorosa en la percepción, el conocimiento y la estimación de las personas y las cosas que nos circundan, en la organización del mundo en que vivimos y en la orientación de la realidad y de la vida.⁷⁵

Xirau se remite a las dos fuentes de nuestra cultura espiritual, la griega y la cristiana, para recuperar la función vital del amor en la concepción de la vida. El amor ha sido un

⁷⁴ Para el análisis del paradigma cristiano puede verse también *Vida y Obra de Ramón Lull*; los temas sobre el pensamiento moderno están más ampliamente desarrollados en varios textos de Xirau, véase por ejemplo *Lo fugaz y lo eterno*, *La filosofía de Husserl*; *Vida, pensamiento y obra de Bergson*, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* y *El sentido de la verdad*.

⁷⁵ *Amor y mundo*, en *Amor y mundo y otros escritos*, p. 15.

impulso y una orientación para el mundo antiguo y medieval. Basado en esta doble tradición, Xirau replantea la configuración de la mundanidad en nuestros días. El planteamiento del problema conducirá a la discusión de las bases ontológicas de una nueva concepción del mundo. Joaquín Xirau intenta no abordar directamente los problemas metafísicos que se desprenden de su concepción de la “conciencia amorosa”. Estas reflexiones sobre el mundo que se conforma desde el amor son la base para la solución del problema de los valores y la vida a que hemos hecho referencia en capítulos anteriores.

La actividad amorosa determina una orientación de la realidad y de la vida en la percepción, el conocimiento y la intuición de los valores; es decir, el amor no es un impulso ciego e instintivo, ni es mera pulsión sensible ni es un valor relativo a cada cultura. La actividad amorosa se destaca como el nervio central, a la vez íntimo y circundante, de la mundanidad del hombre. Por ello, “amor y mundo” no es la convergencia accidental de dos aspectos de la realidad, sino la expresión de un vínculo esencial, pues el amor organiza y configura el mundo, y sin él el mundo pierde sentido para el hombre.

Según Joaquín Xirau, esta investigación fenomenológica de las funciones vitales del amor son el punto de partida para plantear el problema de las bases ontológicas de una concepción del mundo.⁷⁶ Podemos agregar que la fenomenología del amor abre un nuevo problema: tenemos que cuestionar cómo valoramos actualmente la actitud amorosa y cómo se ha transformado ésta en nuestro mundo. No sólo notaremos que todavía hace falta una

⁷⁶ En otros términos podemos decir que Xirau reelabora una concepción fenomenológica del mundo a partir del dato más original y radical de la conciencia amorosa en la que se expresa la plenitud de la vida humana. Su fenomenología no se construye desde un sujeto puro y abstracto, reducido a sus meras funciones intelectuales. La conciencia amorosa es la base del intelecto y la fuente desde donde surge el mundo pleno de percepción objetiva, valoración subjetiva y personal y de relación con los otros.

concepción filosófica integral del amor y la razón para construir una filosofía del mundo de la vida, sino que el amor ha perdido su fuerza original en nuestra cultura. Parte del problema que ha derivado en la disolución del mundo moderno ha sido la pérdida de la conciencia del amor como fuente vital de la conciencia.

1. Los paradigmas históricos de la idea del amor

1.1. El eros platónico como fuerza vital y principio ético

En “Charitas”, ensayo publicado en 1938, Joaquín Xirau afirma que desde el surgimiento del cristianismo, el mundo occidental encuentra en los momentos culminantes de su evolución y en sus mayores crisis un conflicto no resuelto que revela dos principios espirituales. Se trata de la concepción del amor que proviene del alma helénica y del alma cristiana.

El amor no es un sentimiento natural. La vehemencia, la pasión y el frenesí entre los amados, el amor como pasión personal, no pertenece por igual a todas las culturas. Xirau dice que en Grecia y en Roma –por citar lo más destacado del mundo antiguo– todo lo que traspasaba los límites de la procreación o de la voluptuosidad natural era considerado como enfermedad o locura. La proyección del amor a la esfera sexual es una manifestación cultural más bien tardía que sublima lo que había sido un simple impulso natural de procreación. Es claro que el amor, en cualquiera de los ámbitos de la vida, sexual o no, es un invento de la cultura, y más propiamente de la cultura de Occidente.

Pero hemos conocido primero el amor como comunión religiosa, y sólo muy tarde el amor íntimo entre el yo y el tú, el amor personal. Xirau afirma que la cultura amorosa se asienta sobre un fondo común de religiosidad que se extiende geográficamente desde Irán hasta la Europa de los antiguos celtas; en los mitos de estos pueblos se encuentra un esquema constante y común: el alma es de naturaleza divina y se distingue del cuerpo en 'el cual está encerrada y por el cual está sometida a las pulsiones sensibles del exterior. El alma sostiene una lucha permanente contra la concupiscencia para liberarse del dominio del cuerpo. Esta lucha provoca una angustia y una ansiedad que sólo terminan con la huida de este mundo; esto es, con la muerte. Así, el amor se expresa como una fuerza espiritual que rechaza el placer terrenal; pero debido a esta tensión el mundo se polariza en dos reinos: la vida terrenal, que sólo nos da desventura, y la vida trascendente, que nos libera. La polarización se produce por el afán de alcanzar un reino luminoso supraterrrenal, lo que convierte al amor en dolor. A esta continua aspiración espiritual corresponde un padecimiento que reduce el amor a pasión (*pathos*). El hombre, como ser espiritual, vive el drama de un anhelo amoroso por una vida plena que nunca puede realizarse en el mundo.

La idea de una vida anhelante y una muerte liberatoria, de un deliquio doliente y un sufrimiento gozoso, de una vida que es muerte y una muerte que es vida, de una felicidad a conseguir, de un dolor a padecer, y una muerte a trascender para llegar al gozo plenario, revive constantemente en todas las formas del amor occidental, desde las más banales de la vida cotidiana hasta las estilizaciones supremas del arte o de la contemplación religiosa y mística.⁷⁷

⁷⁷ *Amor y mundo*, p. 18.

Según Xirau, existen dos doctrinas que tratan de comprender racionalmente el sentido de la angustia existencial que provoca la experiencia amorosa: a) la concepción helénica-platónica del *eros*; b) la concepción cristiana (evangélica) y agustiniana de la *charitas*. Estas dos concepciones marcan el horizonte y los polos contrapuestos, y a la vez, coincidentes de la experiencia amorosa en el mundo de Occidente. Desde entonces, el amor no puede ubicarse más que en estos dos sentidos.

No existe en la historia otra concepción dominante del amor más que éstas dos.⁷⁸ El mundo moderno es heredero de estas concepciones, pero no ha podido unificarlas ni en el pensamiento ni en la vida, ni tampoco superarlas; por el contrario, parece que las ha perdido. La concepción helénica del *eros* y la concepción cristiana de la *charitas* se contraponen en algunos aspectos, pero se complementan para conformar las ideas de lo que seguimos entendiendo y viviendo cuando nos referimos al amor, sea en un discurso teórico o en una experiencia íntima y personal.

Joaquín Xirau afirma que el amor platónico ha sido generalmente mal entendido como una racionalización del impulso erótico en la contemplación de las ideas. Parece más bien que la fuente del amor platónico está en las creencias religiosas órficas y dionisiacas que llegaron a Grecia como manifestación de antiguos ritos comunes a la India, Irán y los celtas.⁷⁹ Lo que es común a estas culturas es la idea del amor como pasión que polariza la experiencia del mundo en el anhelo de trascenderlo y transitar de una vida insatisfecha a una vida plena y divinizada.

⁷⁸ La concepción moderna de la pasión romántica es una reelaboración de las dos concepciones originales del amor, pero no su síntesis ni su superación. En la pasión romántica se expresan los mismos caracteres y los mismos afanes, *vid. Rougement, Denis de, Amor y Occidente.*

⁷⁹ Xirau no menciona ninguna referencia al respecto.

La huida del mundo es un recogimiento hacia la fuente divina del espíritu. El amor es así una fuerza espiritual que media y comunica al hombre con lo divino.

La concepción platónica del amor domina al mundo antiguo e influye en la civilización cristiana por vía de los Evangelios. Sus alcances aún permanecen. Platón tiene el mérito de haber racionalizado y sistematizado (por primera y quizá única vez) ese anhelo lírico y religioso, pero sin convertirlo en un simple esquema intelectual. El eros platónico conserva la fuerza original de ser un afán humano dirigido hacia lo más excelso de la realidad. Se convierte en un atributo esencial de la naturaleza humana, al mismo tiempo que representa una fuerza de unidad y comunión en la totalidad de la vida y del cosmos, asegurando un principio de continuidad y de eterna regeneración y procreación.

Pero fue necesario que Platón convirtiera el anhelo lírico y religioso en un sistema de ideas para precisar la función del amor en la vida humana y en la evolución completa del cosmos. La filosofía platónica dota de un sentido y una orientación racional al impulso amoroso que proviene de lo más profundo de la civilización. Es decir, el impulso amoroso primitivo se hace consciente en la filosofía de Platón y puede ser ubicado por primera vez en una concepción integral del mundo.⁸⁰

Platón se pregunta cuál es el origen de la insatisfacción eterna del hombre y del anhelo infinito que lo lleva más allá de sí mismo y de su mundo. La filosofía de Platón investiga cuál es el fundamento ontológico de este afán y trata de argumentar por qué la aspiración amorosa tiene una finalidad real, no ilusoria y más alta en dignidad que cualquier otro afán humano

⁸⁰ Cfr. *Banquete*, *Fedro* y *Timeo*. Por lo menos en estos tres diálogos existe unidad y continuidad en la teoría platónica del amor.

sobre la Tierra. En este mundo terrenal todo es relatividad, cambio, evanescencia, es el mundo del no-ser: esta es la experiencia esencial del *logos* helénico. Todo es fugaz y transitorio. Los entes de este mundo deben tener un fundamento. Para Platón el reino del ser en sí debe estar más allá del fenómeno y de lo aparente. Ante este contexto de percepción del mundo, Platón busca la plenitud del ser más allá del mundo de la fugacidad, pero no más allá de la realidad. Se trata de acceder a otro orden de experiencia que supere la relatividad de la opinión y alcance una contemplación segura de lo permanente que subyace como fundamento del mundo. Así, existe una tensión existencial entre la vida concreta, relativa, llena de contradicciones y vaivenes, en donde la *frónesis* sólo puede proponer modelos de relación política que están, de una manera u otra, condenados al fracaso; y entre una razón pura especulativa animada por el amor que se esfuerza por captar la realidad en su máxima pureza, en lo que tiene de inmutable y eterno. El filósofo, como practicante de esta razón purificada, anhela la vida plena y la inmortalidad, puede concebir las ideas, pero el goce completo y el bien absoluto no lo obtendrá en esta vida; por ello, su esperanza en *más vida después de la muerte* se anuda con las convicciones epistémicas de su razón. El absoluto de la existencia no puede lograrse en la praxis filosófica vital, la vida plena y la gozosa contemplación de la realidad permanente se convierten en modelo y norma, aspiración y esperanza del hombre vocado para la filosofía. Esta tensión dramática aparece claramente en el *Fedón*, que es el contrapunto entre el impulso erótico y el afán de inmortalidad, por el cual el filósofo, dice Platón a través de Sócrates, no debe hacer más que morir y estar ya muerto. De esta manera, la filosofía adquiere el matiz de la pasión amorosa y el anhelo incumplido en el mundo. Por el amor, el filósofo quiere

trascender y alcanzar a contemplar no sólo la realidad en su pureza, sino a gozar de la vida plena y eterna.⁸¹

Ahora bien: puesto que el hombre tiene, de una parte, la experiencia insatisfecha de una apariencia que lo ilusiona y lo engaña, y de otra parte, precisa de una realidad que lo ilumina y lo aquieta, fácilmente se explica que la existencia humana se reduzca al anhelo de una vida que se pierde en la evanescencia del no-ser hacia la plenitud luminosa que ya en la vida y tras la muerte traiga, con la plenitud del ser, la salvación. Este anhelo que no se funda en la negación de lo transitorio ni en la posesión de lo permanente, sino en la aspiración constante de lo fugaz a lo eterno, es lo que Platón denomina amor.⁸²

En efecto, en el *Banquete*, el amor es considerado por Aristófanes⁸³ como algo innato en los hombres, como una fuerza que trata de hacer un solo individuo de dos, “cada uno de nosotros es por tanto un símbolo de hombre al haber quedado seccionados, como los lenguados, en dos de uno que éramos. Por eso busca uno continuamente su propio símbolo”.⁸⁴ El hombre anhela y persigue esa parte que le permite conformar aquel todo que era; el amor es, pues, ese anhelo por fundirse y unirse con el amado y llegar a ser un todo como nuestra antigua naturaleza.

⁸¹ El *Banquete* y el *Fedón* presentan la tensión entre la aspiración a la inmortalidad y la contemplación de la verdadera realidad, y la insuficiencia deseante del hombre y la contingencia esforzada de la razón práctica en el mundo, que extrapolan la vida racional del filósofo. La inmortalidad que es inmanente a la labor de la procreación y la creatividad en lo bello, expuestas en el *Banquete* como un producto del eros, se reafirma en un plano trascendente y definitivo, es aquella inmortalidad más allá de las obras de la vida, la vida inmortal del alma como potencia espiritual. En el *Banquete* se expone, desde la inmanencia de la condición erótica del hombre, el afán de inmortalidad y la aspiración al supremo Bien y a la verdadera Belleza. Mientras que en el *Fedón*, se presenta, a partir de la postulación de una inmortalidad trascendente, un plano transcendental de ideas y una disciplina enérgica del alma para liberarse del mundo sensible.

⁸² *Amor y mundo*, p. 22.

⁸³ Cfr. Platón, *Banquete*, 189c-193d.

⁸⁴ Platón, *Banquete*, 191 d.

En el discurso que Sócrates⁸⁵ dice referir gracias a las enseñanzas de Diótima, se afirma que *eros* no es un dios, como lo suponen los demás interlocutores del simposio. No es un dios ni es un hombre, no es rico porque si lo tuviera todo no aspiraría a nada, pero tampoco es pura indigencia porque no sería capaz de engendrar algo. Porque tiene ya algo (la vida misma) aspira a poseerlo todo y a proyectar y elevar una vida limitada en una vida plena y profundamente fecunda, inabarcable y absolutamente bella. No hay otra mejor definición del impulso amoroso, de todo afán humano sea erótico, ético, religioso, estético, místico o político. El amor no es tampoco perfecta eternidad ni perfecta movilidad, es movimiento hacia la eternidad, es movimiento vivo que va creciendo, expandiéndose al momento de crear y diversificarse, que se recoge y se expande, aspira a la inmovilidad eterna, pero no es pura movilidad sin control, es movimiento dialéctico que aspira a la realización absoluta sin conseguirla. Mediante su esfuerzo creativo eleva formas inferiores a las formas superiores de la existencia, y en primer lugar, al alma misma del ser erótico.

El amor es, para Platón, el afán insaciable que supone un término al cual aspira, que es la suprema forma de la belleza, la perfección absoluta en absoluta eternidad, la identidad entre la forma y la esencia. Sólo en la multiplicidad que deviene es posible el amor. Sin el movimiento que eleva constantemente el ser al no-ser y el no-ser al ser no es posible deseo alguno ni afán; el amor es anhelo, afán de plenitud.

Entre la realidad del no-ser y del ser debe haber una realidad intermedia. Entre la generación y la corrupción, en el constante no-ser se da el amor; sin el movimiento del ser al no-ser no es posible deseo alguno, ni aspiración ni afán. Sólo es capaz de amar aquel ser que

⁸⁵ Cfr. *Banquete*, 199d-212c.

ya es algo pero que aspira a ser más, pleno, íntegro. Su esfuerzo consiste en elevar las formas inferiores a las formas superiores de la existencia. En el discurso de Diótima (Cf. *Banquete*) se expresa el afán, la aspiración y la búsqueda a través de la tensión y la contradicción que crea el amor entre la plenitud (poros) y la carencia (penia), entre la ignorancia y la sabiduría, entre el hombre y lo divino; es decir, entre la existencia fugaz y la eternidad. El amor es aspiración constante, manía, delirio, búsqueda y revelación del misterio. Esta tensión confirma la unidad suprema del ser, que en Platón es la unión entre el bien, la verdad y la belleza; y esta unidad sólo se le revela al hombre mediante el eros y la contemplación de las ideas.

El amor es una fuerza dialéctica universal en cuya base está una contradicción que quiere superar. Al tratar de elevar las formas inferiores a las superiores se forman los grados ascensionales del amor: la manía, el delirio amoroso y la revelación de la idea de belleza que se confunde con el bien y la verdad, es pues delirio divino, locura y razón suprema. En la movilidad amorosa surge un logos supremo que alcanza la revelación final.

El amor es un impulso creador que aspira a la perpetuación del individuo y a la inmortalidad, que se pierde en el devenir entre la vida y la muerte, pues el ser engendrado es, al mismo tiempo, continuación y negación del progenitor. Los cuerpos bellos nacen, viven y mueren. La belleza implícita en ellos mantiene intacta su vitalidad. El esfuerzo del alma que pasa del deseo a la forma de la belleza, este eros insaciable, no encuentra reposo y va de la contemplación de los cuerpos bellos, al amor espiritual de los cuerpos. Después busca la belleza de sus almas, así la belleza corporal pasa a un segundo grado. Y aun así, insatisfecho de esta posesión, halla en las almas algo que participa en el devenir sin término: la belleza eterna, aspiración inagotable del amor. Después de esta depuración y ascensión en la escala del amor,

el espíritu percibe una belleza eterna, que no depende del tiempo, ni de la situación vital, que no es corporal y que no existe en un sujeto viviente, es la belleza absoluta en sí misma y por sí misma. Esta suprema belleza es el motor de todos los seres vivientes, la aspiración amorosa busca la realidad que definen las ideas. En esas ideas la belleza se hace presente al proyectarse sobre la multiplicidad de cosas. Convierte el caos en un todo ordenado gradualmente. El amor es una fuerza de ordenación cósmica, es una idea suprema de unidad y dignidad cósmica. El ascenso en la escala del amor revelan la finalidad del saber y el afán erótico del ser viviente. La revelación de una realidad plena contrasta con la insuficiencia ontológica del ser deseante, pero eleva su potencia de creatividad y refuerza su anhelo en la inmortalidad de su alma. La razón contemplativa se ha fundido en el final del ascenso con las motivaciones éticas-vitales del alma. La razón y la emoción están unidas en el final de la contemplación. La vida filosófica se ha consumado: “En este instante de la vida, querido Sócrates, [...] más que en ningún otro, vale la pena el vivir del hombre: cuando contempla la belleza en sí”.⁸⁶

Filosofar es un vivir más, negar la vida inmediata, concreta y pasajera, es ir más allá de lo que la existencia ofrece y buscar en el interior del alma el horizonte de un mundo más digno, más entero. La razón pura conduce y eleva a la razón práctica, pues se guía por la búsqueda de la realidad más excelsa. La filosofía está presa del anhelo erótico de desvivirse y proyectarse más allá de la vida, en un afán insaciable de vida digna y no solamente de pura inmortalidad, pues sin la rectitud ética de una vida vivida reflexivamente, la inmortalidad no puede ser alcanzada. En este sentido, *el acto de morir y estar ya muerto*, significa negar la vida sujeta a las pasiones, a las opiniones subjetivas, a los afanes de poder, e ir más allá de los límites del

⁸⁶ *Ibid.*, 211d.

mundo regresando al más acá de la interioridad del alma, en su tiempo interno, en su memoria supratemporal.

Este anhelo eleva el alma hacia lo divino; es un entusiasmo por las cosas superiores; el ser mortal participa fugazmente de la divinidad en la contemplación amorosa del cosmos, esto es, de la plenitud vital. De la pura movilidad fenoménica hasta la contemplación de las ideas existe una escala ascendente de etapas purificadoras que conducen a la revelación final. El amor se funda en la inclinación concupiscente de la vida, pero aspira a transformar el amor sensible en amor espiritual, el amor de los cuerpos bellos, en amor del alma buena. Según Xirau, la belleza eterna se nos revela como el motor de todas las cosas que devienen y cambian. Todo aspira a ella, así la aspiración amorosa convierte el caos originario en una ordenación cósmica. El eros platónico ordena, pues, la configuración del mundo del hombre desde la relación con los otros, la percepción y valoración de lo sensible hasta la contemplación del orden cósmico y supraceleste. El amor es una fuerza que ordena y estructura la realidad y es un medio para que el hombre adquiriera conciencia de su vinculación con lo más excelso que hay en ella.

El término del amor [helénico] no es, por lo tanto, la persona. La persona, el espíritu individual, es todavía un grado intermediario –una realidad demoniaca, no un dios–. No un fin en sí misma. Es un medio para llegar a un fin. La belleza pura, en su realidad impersonal e inmóvil, es el último término de todo afán. [...] La eternidad a la cual se aspira no se halla ni en las cosas del mundo ni en el ser anhelante de las personas, sino en el cuadro inmutable de las ideas y, en último término, en la idea suprema que confiere al cosmos su unidad y su dignidad. Por el *demonio* del amor se pone el hombre en contacto con las esferas más altas, se consagra incondicionalmente a su servicio y halla, en su contemplación, participación en la eternidad.⁸⁷

⁸⁷ *Amor y mundo*, p. 25.

1.2. La concepción aristotélica de eros

Lo que en Platón es el motor de la vida del espíritu, en Aristóteles se convierte en el pilar central de toda la arquitectura del Cosmos y motor de toda creación. La teoría del amor adquiere con el Estagirita una función ontológica. Dios mueve al mundo por la fuerza del amor.

En la física aristotélica cualquier paso del no ser al ser, del ser potencial al ser actual es promovido por la fuerza atractiva de las capas superiores de la existencia sobre las capas inferiores. La estructura ontológica consiste en esta jerarquía y diferencias de niveles ontológicos y físicos. La plenitud del ser, que es al mismo tiempo la de la Belleza, de la Verdad y del Bien, se constituye en el centro de atracción que lleva a las cosas a la plena actualidad. El mundo es un organismo en el que la aspiración erótica se concreta en formas cada vez más precisas que aspiran eternamente a la mayor perfección.

El progreso ascensional de los entes del mundo revelan la manera en que el *logos* informa el caos originario. La aspiración infinita se realiza en un cosmos finito y limitado. Todas las cosas se desarrollan dentro del ámbito de esta limitación ontológica y cosmológica.

En un cosmos cerrado, las cosas se modifican y se mueven en formas diversas. A diferencia de la física moderna, en la cual el movimiento fundamental está constituido por un cambio de posición correlativa en el espacio y en el tiempo, la cosmología aristotélica orienta toda su doctrina sobre la base de la teoría del *lugar natural*.

El Cosmos en su totalidad es una estructura de superposición de niveles. La primera y más baja de las esferas es el lugar terrenal, en el cual el movimiento y la situación respectiva de

las cosas depende de la múltiple combinación de los cuatro elementos. El predominio de cada uno de ellos y el peso que resulta ordena para cada cosa el lugar que le es propio. Las cosas pasan de un lugar a otro, de una situación a otra, no por inercia, que no existe y sería en el pensamiento aristotélico un puro contrasentido, sino por la atracción que ejerce sobre ellas el lugar que les corresponde y que es para cada una de ellas su plenitud y perfección.

Esta tendencia de las cosas terrestres hacia su lugar natural es la primera forma de la atracción erótica. Santo Tomás la llamará *apetito*. Cuando las cosas llegan a su lugar obtienen el reposo. El movimiento es siempre aspiración. Todo lo que se aparta de su lugar aspira a volver, y no encuentra sosiego hasta que lo recobra. Cada lugar en el Universo tiene su cualidad específica; no hay lugares indiferentes.

Pero no hay ningún movimiento sin causa. Todo movimiento tiene que ser promovido por alguna cosa. La materia es pura pasividad. Los movimientos terrenales son reflejo de la atracción erótica que ejerce sobre la tierra por medio del movimiento solar, el cielo de las estrellas fijas.

El movimiento perfectamente circular de las estrellas suscita, por amor, el movimiento solar que aspira a la perfección superior sin alcanzarla. El movimiento de la tierra, más imperfecto es la reverberación y la proyección de la atracción erótica que ejerce sobre ella la perfección de las esferas. La búsqueda del lugar natural es en realidad el reflejo de una atracción más alta.

Joaquín Xirau destaca cómo en la cosmología aristotélica el movimiento celeste está finalmente determinado por el amor. El amor mueve las estrellas. Como todo movimiento es

signo de imperfección. Movimiento es aspiración y la aspiración es carencia (Platón, *Banquete*).

Las estrellas se mueven hacia la perfección suprema que ostenta el pensamiento puro – *noesis noeseos*–, última instancia en la cual el *eidos* se hace actualidad perfecta, sin ningún resto de potencialidad perturbadora. El motor supremo es, por definición, inmóvil. Su eternidad y su perfección excluyen cualquier capacidad de cambio y de movimiento. Todo cambio es temporal. El *noesis noeseos* es intemporal; por lo tanto, inmóvil e impasible.

El amor queda excluido de Dios. Dios no es erótico ni filosófico. El mundo no puede ser obra del amor 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.⁸⁸

En un Cosmos así concebido es incomprensible el amor en el sentido de la misericordia, la compasión y la simpatía. Estos movimientos de abajo a arriba serían fuerzas disolventes, fenómenos de destrucción cósmica. Joaquín Xirau señala que una paradoja profunda es la culminación de esta concepción. El mundo, siempre aspirante, nunca satisfecho, movido por el amor a Dios es estático. No se mueve, es movido por el motor inmóvil. Lo único activo y poderoso es la eterna impasibilidad. El motor inmóvil, libre de toda *pasión*, es pura actividad y fuente de todo dinamismo.

Dios suscita el amor. Atrae con atracción suprema. No ama ni puede amar. Se limita a enamorar. [...] El mundo siempre anhelante, nunca satisfecho, movido por un delirio que culmina en la revelación de un misterio es, en sí mismo, estático. No se mueve. Es movido. No es activo, sino pasivo. No es autónomo, sino heterónimo. Es el reino de las pasiones. La única cosa atractiva y

⁸⁸ “Charitas”, en *Madrid*, núm. 3, p. 47.

poderosa es la eterna impassibilidad. El motor inmóvil, libre de toda pasión, es pura actividad. Fuente de todo dinamismo, dicta su ley a todo. ⁸⁹

1.3. *El amor en el mundo cristiano,*

Para Xirau, el amor helénico y el amor cristiano tienen por base una misma función: conferir a la vida su dignidad propia, la cual consiste en trascender sus límites naturales y elevarse hacia una espiritualidad mayor. El dualismo de la experiencia del mundo es admitido por los cristianos tanto como por los antiguos, pero ahora aparece un nuevo factor en el ascenso del alma: el amor de un Dios personal. Si algo ha sido novedoso y revolucionario en el mundo, es una afirmación simple, no siempre comprendida y asumida: *Dios es amor*. El amor deja de ser en el mundo cristiano una fuerza cosmológica y es ahora una persona divina, posee voluntad, conciencia y bondad supremas.

Los griegos concibieron a Dios como un ser limitado, pues lo perfecto era sinónimo de limitación, lo infinito, de caos y desorden. Pero para los cristianos Dios es un ser infinito cuya perfección reside en no tener limitación alguna; y por ello Dios conoce todo, quiere todo y puede todo. Dios está presente en el mundo y a la vez es invisible; de ahí que sea necesario la revelación y la encarnación para afirmar su presencia en el mundo. Y de ahí también que necesitemos de la fe y del amor para conocerlo. Dios está más allá de los límites de nuestra razón. La infinitud de Dios no es una indefinición matemática, sino el ser perfectamente definido y determinado, la plenitud vital absoluta. Por eso, como dirían los filósofos

⁸⁹ *Amor y mundo*, p. 29.

aristotélicos, es acto puro y nada tiene en potencia. Debido a su infinitud y como afirmación absoluta del ser, Dios es incomprensible e inefable para nosotros. La naturaleza divina es un misterio presente en el mundo.

Dios no es un concepto ni una fuerza en el mundo, es una persona absoluta, idéntica, totalmente definida. Es un ser que se revela y se entrega mediante la caridad: su entrega es la creación del mundo natural. Dios ha creado por amor, por infinita bondad y por infinita potestad. La naturaleza de Dios es la creación y el amor, ambas se identifican en una sola presencia misteriosa. La revelación de Dios en el mundo ha transformado nuestra situación en él. Para el cristiano la fe, la esperanza y la caridad son las virtudes cardinales porque orientan la vida hacia Dios.

Dios es amor, caridad, dice el Evangelio de San Juan. Dios no crea por necesidad, sino por un acto libre de amor. Siendo así, la virtud más importante en el mundo es la caridad. El amor es analógico entre Dios y el hombre, la caridad es divina y significa el camino del amor por la creación; pero también es humana y simbólica por el camino del amor como retorno a Dios. El amor es el principio de unidad y retorno del mundo hacia Dios. Dios y el hombre son una misma sustancia amorosa y por ello el mundo cristiano tiene esperanzas en que la comunión de las personas humanas con la persona divina sea absoluta y definitiva.

Con el cristianismo se revela la fuerza creadora del espíritu. El ámbito del espíritu proyecta sus afanes en el mundo. La infinitud de la espiritualidad es develada por el cristianismo. La realidad tiende a convertirse en proyección subjetiva, el cosmos se condensa en el microcosmos del alma; el espíritu se proyecta y crea un mundo; la objetividad es creación de la subjetividad.

A la realidad cerrada del mundo exterior opone una realidad abierta, una plenitud infinita. Frente al infinito negativo afirma, en lo infinito actual, la única realidad perfecta y, por lo mismo, inefable. El espíritu tiene la palabra. Pero es irreductible a él. Fuente de todo *logos*, no cabe en el *logos*. En la realidad del espíritu, limitarse es perderse. Someter el espíritu al límite es encerrarlo en la formas de la materia, restringirlo y amputarlo. Sólo en lo infinito se afirma. En su reino “toda determinación es negación” (Spinoza). El universo griego –número y medida, ideas y formas, verbo del espíritu– se limita a ser un instrumento al servicio de la plenitud espiritual.⁹⁰

A diferencia del *logos* griego, el cual es un instrumento impersonal del espíritu, el *logos* cristiano propone una realidad abierta e inefable, con un sello individual y personal. Aquí Dios es abundancia de amor, el *logos* sólo es divino si es palabra de amor. La génesis del mundo cristiano es una historia sobrenatural y personal, el espíritu es una fuerza libre y creadora, es amor. En el mundo cristiano todo es revelación divina. Dios es la unidad suprema.

El mundo grecorromano es estático; no hay propiamente historia; para el cristianismo la historia tiene sentido hacia la salvación, el hombre y las cosas se salvan o se pierden. La génesis del mundo en el cristianismo es una historia sobrenatural y personal; un destino dramático que se realiza en el espíritu por la obra creadora del amor. En el *logos* de Dios está implícita la acción del espíritu encarnado. Toda la multiplicidad del cosmos se despliega concretándose en ideas, formas, géneros, especies que marcan el curso del universo temporal. El mundo en su desarrollo recrea su origen divino y se reincorpora hasta el retorno a la unidad. Dios está en todo porque Dios es el principio, el medio y el fin. La unidad no anula la multiplicidad; no se trata de un proceso de disolución en la unidad, sino de reafirmación y de salvación. El mundo se dispersa en un infinito negativo lejos de Dios; pero se reincorpora al retornar a Dios.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 34.

El proceso de reincorporación a Dios es un proceso de “deificación”. El hierro fundido parece convertirse en fuego. El aire iluminado desaparece en la transparencia de la luz. Sin embargo, el hierro sigue siendo hierro y el aire, aire. Por la incorporación a Dios detiene el mundo su proceso de disolución, vuelve a su centro, recobra su sentido, se vincula a la unidad, y en ella y por ella se recupera, se reafirma y se afianza en una comunión de amor.⁹¹

Joaquín Xirau destaca la importancia del sentido mismo de la “salvación”: el mundo necesita de Dios porque si no se pierde en el caos, se disuelve, se dispersa. Dios es una necesidad ontológica de unidad y orden; la salvación significa reordenación y reafirmación del cosmos. Para el pensamiento antiguo no hay historia; el tiempo cumple un ritmo de eterno retorno en el cual se reordena; en cambio, para el pensamiento cristiano la dialéctica de la historia tiene un sentido irreversible e irreparable, el mundo debe salvarse o perderse para siempre, la vida humana cobra un nuevo sentido y éste sólo se revela si es guiada por el amor. La eternidad se revela en el tiempo y éste participa de la eternidad. En este proceso que va de Dios al mundo, y que del mundo retorna a Dios en el hombre, tiene una función excepcional; inaugura el sentido sagrado del mundo y hace posible el retorno y la reincorporación. El amor divino se derrama sobre el mundo y el amor humano es la condición de reincorporación en lo divino.

El espíritu posee virtualmente el cosmos entero y la clave de su salvación; pero el hombre lo ha perdido por el pecado original. La tragedia del hombre y del mundo es esencial al misterio de la revelación divina. Para salvar al mundo Dios se hace carne, desciende el espíritu y vuelve el verbo y con él, la posibilidad de salvación. El drama de la pasión convierte a la

⁹¹ *Ibid.*, p. 37.

muerte en resurrección. Todo depende de que el hombre acepte la gracia. Si la acepta salva al mundo y su alma, si la rechaza se pierde el mundo y se separa de Dios.

El mundo incorporado al hombre por el espíritu y el *logos* se reincorpora al Padre. La vida humana forma, en algún modo, parte de la vida divina. “Somos dioses”, dice San Pablo. La relación personal entre el hombre y Dios se realiza, ya en esta vida, por la comunidad militante del espíritu en la historia y, de un modo total, en la plenitud de los tiempos, en la gloria triunfante de la ciudad de Dios.⁹²

Dios es amor para el cristianismo más puro y original. Ésta no es una característica más o menos esencial, sino que lo constituye en la plenitud de su esencia, el amor ya no es plenitud o escasez, es la plenitud suprema, plena abundancia, absoluta realidad y perfección. Dios no desea nada porque nada le hace falta, Dios no aspira a nada porque todo lo posee en acto; Dios crea y resguarda al mundo sólo por amor. El amor sólo puede predicarse propiamente de Dios; el amor humano es una imagen y semejanza; lo mismo que el ser, que sólo es propiamente en Dios y analógicamente en el hombre y las criaturas. El ser coincide en la plenitud de su perfección con el amor. Y por el amor las cosas del mundo participan de la creación. La plenitud suprema crea de su propia abundancia la realidad eterna. La gracia es el fundamento de la existencia de las cosas finitas y contingentes. Dios es fuerza vital y personal, plenitud espiritual, el espíritu es amor y el amor es vida suprema y creadora. El amor humano sólo es posible mediante la gracia, fruto de la plegaria y no sólo del esfuerzo individual; la gracia es pasiva y activa. Mediante el amor Dios penetra en la conciencia humana, mediante la gracia el hombre alcanza la perfección de su naturaleza.

⁹² *Ibid.*, p. 39.

El amor es la plenitud del ser que se derrama sobre el mundo; por ello, la compasión y la misericordia son necesarias en la visión cristiana del universo. El amor es analógico en el ser divino y en el ser humano. Por el amor nos acercamos a Dios y participamos de su esencia creadora; pero el amor es absoluta abundancia y perfección en Dios, es abundancia espiritual, fe, esperanza y caridad, en el hombre.

La vida entera queda ya santificada, la revelación del misterio luminoso no exige ya la muerte; se revela plenamente por la presencia de Dios en las criaturas. La virtud suprema de los griegos, la areté, es en realidad amor propio, soberbia o ascetismo. Frente a este desprecio ante la vida y la comunidad, hay en el cristianismo un respeto infinito y una profunda reverencia: todo merece amor por el sólo hecho de existir. El único gran pecado es la soberbia: el pecado de bastarse a sí mismo, separándose de la gracia y de la comunión en Dios.

Con la concepción cristiana del amor y del mundo se transforman radicalmente los horizontes y las perspectivas de la cultura occidental. El mundo adquiere una nueva dimensión interior y espiritual. La persona es un microcosmos, es una fuerza plena de vitalidad y es el medio, el principio y el fin de la realidad. No sólo existe una realidad objetiva que contemplamos con el logos, una realidad inmutable e indiferente que puede ser descrita en sus configuraciones geométricas puras y eternas, sino que el mundo se convierte en una cuestión personal, en toma de posición, en sentido y finalidad desde la perspectiva de la persona amorosa.

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. Y toda verdadera purificación es confesión.

Esta nueva modalidad de la vida no tuvo ni tiene en realidad –según lo afirma Xirau– una formulación filosófica plena y coherente.⁹³ Los sistemas metafísicos de la escolástica, ya tardíos en la tradición cristiana, intentan dar un sentido racional a la nueva vida del espíritu. Pero han fracasado, la razón no puede resolver el conflicto esencial que resulta de pensar a Dios como *logos* –verbo y razón– y como *charitas* –amor. Lo intenta San Agustín y otros padres de la Iglesia. Menos fácil todavía es interpretar el amor del evangelio en el sentido del Eros grecorromano. Introducir el motor inmóvil en la metafísica cristiana plantea dificultades insuperables. Inmóvil, impassible, es justo lo contrario del amor. La teología natural es un despropósito porque Dios no es una realidad natural. La única conciliación posible fue afirmar que sin la fe no hay ejercicio del *logos*; es decir, que el amor es anterior a la razón.

En cierto sentido, todo intento de *demonstración* del Amor comporta ya su destrucción. *Demostrar* la existencia de Dios es de alguna manera suprimir a Dios en aquello que tiene de particular. Por esta razón, de gran consecuencia, afirma la metafísica cristiana que sin la fe, que se funda en la gracia –sin el amor–, no hay *logos*. El amor es previo al *logos*. La ciencia presupone la fe.

Se alcanza plena conciencia del conflicto cuando empiezan los tiempos modernos. Y desde ese momento se busca cada día con más vehemencia una fórmula de interpretación unitaria. Joaquín Xirau piensa que una forma de contribuir a resolver el problema es formular con precisión los temas del conflicto entre el mundo cristiano y la mentalidad helénica, y mostrar cómo las mismas palabras significan, en uno y otro, cosas totalmente distintas. De esta manera, se reconoce la doble tradición de pensamiento que estructura nuestra idea del mundo.

⁹³ La doctrina de San Agustín probablemente se acerque más a una sistematización del amor cristiano.

Para los antiguos el mundo es un conjunto de "cosas" y de relaciones entre "cosas". Para los modernos, a través de la influencia del espíritu del cristianismo, se trata de "personas" y de relaciones entre "personas". Desde fuera las cosas aparecen claras y delimitadas por el logos; desde dentro, el mundo vuelve a ser misterio, oscuridad y claridad a la vez.

2. La disolución intelectual del amor en el mundo moderno

El mundo moderno es heredero de la doble tradición del amor helénico y el amor cristiano, pero no es ni su continuación ni una síntesis creadora. El amor se ha vuelto problemático en nuestro mundo. Tanto en la antigüedad como en la cristiandad medieval la realidad es concebida como un orden ontológico en el que coincide el ser y el bien. El logos aspira a contemplar esta armonía universal, en la que cada ser tiene su propio lugar, su naturaleza y sus fines; el mundo es una jerarquía del ser ordenada por el amor. Para el cristiano el amor de Dios ordena el mundo y marca el sentido de la vida: la salvación. Pero en el mundo moderno domina una nueva concepción de la realidad y, por tanto, del amor y de Dios:

Frente al organismo armónico que resulta de la unión coadyuvante del amor con el *logos*, se destaca la razón intelectual 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. [...] Bajo el influjo de la física matemática, la razón pura baja a la tierra y se sitúa en el centro de la cultura humana.⁹⁴

⁹⁴ *Amor y mundo*, p. 49.

El nuevo modelo racional del mundo se apoya en un esquema matemático que analiza y descompone la realidad en sus elementos más simples. El movimiento y el cambio son un agregado de partes y momentos que podemos calcular. Es preciso someter la realidad de las cosas al análisis implacable de la razón hasta llegar a la obtención de elementos simples articulados por ideas “claras y distintas”. Pero el mundo sometido así debe ser homogéneo e indistinto; no importa el valor ni la claridad de las cosas, sino su cantidad y medida. Sólo lo que se sujeta a la articulación de las ecuaciones matemáticas ofrece garantías de verdad y, por lo tanto, de realidad. Xirau centrará su crítica al racionalismo en el proyecto de la nueva ciencia natural que va de Copérnico y Galileo a Huygens y Newton y que llega hasta el positivismo. En el curso de tres siglos la concepción del mundo cambia radicalmente gracias al influjo de la ciencia racionalista. El amor deja de ser un elemento ordenador de la realidad y un componente en la estructura del mundo.

Xirau establece tres exigencias de lo que será la concepción racionalista del mundo (por lo menos durante los siglos XVII y XVIII). Estas tres exigencias determinan que el amor sea un elemento aleatorio en la vida y se subordine, como todas las cosas, al imperio de la razón matematizante; el amor será reducido a ser un fenómeno natural que se explica por causas naturales, para los racionalistas modernos el amor carece de toda significación propia.⁹⁵

Para la razón moderna nada existe sin una causa determinada (principio de razón suficiente). No hay realidades inferiores o superiores. Sin embargo, el amor tiene un sentido: la vida emocional debe ser iluminada por el intelecto, que es activo y pasivo, perfecto e

⁹⁵ Estos temas ya habían sido explicitados en “Le probleme de l’être et l’autonomie des valeurs”, *vid., supra.*, Capítulo 3.5.

imperfecto. En él es pasión todo lo que sobrepasa los límites de la razón; sólo en el ejercicio del intelecto es posible hallar el bien. La perfección humana se logra mediante la inteligencia de las causas naturales y el estricto apego al orden racional del mundo. El amor significa ahora la afirmación de la universalidad del intelecto.

En realidad, de verdad, puesto que todo participa en la perfección del ser y es en su género perfecto, no es posible hablar de realidades inferiores ni superiores. Nada es mejor ni peor, ni el placer que el dolor, ni lo bello que lo feo, ni el “bien” que el “mal”. [...] Sin embargo, el amor aparece todavía como suprema radiación de la vida humana. Pero en una forma totalmente nueva. No es ya delirio anhelante ni inclinación reverente y arrodillada. Después de lo dicho no es ya posible que la suprema dignidad se halle en nada que, de cerca ni de lejos, tenga que ver con los movimientos propios de la vida sentimental o emotiva.⁹⁶

La realidad se escinde: por una parte, la realidad física y la realidad ontológica de la cual es ésta un aspecto racional, impasible e idéntico; se halla en ella toda la plenitud del ser, es perfecta, natural y divina. Por otra, la realidad aparente de las cualidades y los valores, angustias y esperanzas, realidad subjetiva y ficticia, fugaz y contingente, es la apariencia superficial sobre la que se revela la sustancia verdadera. La oposición entre la apariencia y la realidad llega a su nivel más extremo. Escisión entre verdades religiosas y verdades racionales, y entre verdades de hecho y verdades de razón. Surge la física naturalista contra la metafísica racionalista. Hay un paso del panteísmo al naturalismo; lo que domina es el análisis racional de la realidad, sea immanente o trascendente. Para el positivismo y el naturalismo, ya en pleno siglo XIX, el mundo es una máquina gigante, cuya vida se reduce a ciertas condiciones químicas.

En el orden del amor divino hay unidad en la totalidad; en el orden de la razón existe una estructura jerárquica de todos los seres naturales. Las fuerzas naturales, las leyes físicas son

⁹⁶ *Amor y mundo*, p. 57.

movimientos necesarios para esta jerarquía en lugar de una finalidad inmanente o de una voluntad divina. La unidad del todo y la vinculación de todo con todo, eleva el rango de perfección de cada criatura. Ahora el ideal de la razón es lograr la pureza en la contemplación intelectual del todo. Las exigencias de la nueva disposición de la razón serán la medición y la experimentación; la homogeneidad de los seres naturales y el cálculo racional del movimiento y sus causas, la aplicación radical de los principios lógicos que buscan la homogeneidad matemática mediante la disolución del orden jerárquico. Hay pues, indiferencia de sentido y ausencia de finalidad en el mundo natural; éste es homogéneo y no existe una estructura de valor; cada ser es transferible con otro, sólo son materia y movimiento.

Tal es [...] el amor intelectual de Dios. Por el intelecto se identifica el hombre con la razón que es el ser de las cosas y la esencia de Dios. En el ejercicio del amor –en la entrega del propio ser y la universal comprensión– llega a la piedad suprema, afirma su libertad y su destino y comulga en la unidad suprema del cosmos.

El amor no es otra cosa que la afirmación de la razón. [...] Mediante el ejercicio de la razón desaparece lo individual, particular y contingente, en el hombre y en las cosas y ante ella se revela la auténtica faz de Dios –*Deus sive Natura*. El amor se identifica con el ejercicio del intelecto.⁹⁷

A pesar de que la concepción racionalista del mundo ya no concibe que Dios crea por amor, sino que el mundo es una construcción geométrica pura de cálculo divino (Spinoza y Leibniz), conserva todavía el esplendor y la dignidad de las viejas tradiciones metafísicas y religiosas ya que desaparece la división entre el mundo superior y el mundo inferior.

Así el idealismo moderno, nacido del contacto del racionalismo griego con las exigencias más íntimas de la espiritualidad cristiana, se escinde en dos corrientes distintas y en una gran medida contrapuestas. Ya en el agustinismo, que informa en gran parte la concepción cristiana del

⁹⁷ *Ibid.*, p. 59.

mundo, es fácil distinguir dos tendencias constantemente presentes y en trance de difícil conciliación: la experiencia de las verdades religiosas, que conduce a las concepciones de los grandes místicos y a Pascal, y la doctrina neoplatónica de las verdades racionales que desemboca en Descartes y en el ontologismo racionalista.⁹⁸

El concepto del mundo transita de un racionalismo que ve en Dios la inmanencia de lo natural hasta una concepción naturalista y reduccionista que no encuentra ni a Dios ni a nada espiritual en la naturaleza y que cree posible componer el mapa del mundo a partir de elementos físicos inertes, materia, movimiento, sustancias químicas y acción mecánica. Es el triunfo del mecanicismo como concepción del mundo. Las ciencias naturales surgidas de esta concepción culminan el imperio de una nueva modalidad de la razón que ha perdido el sentido axiológico del amor. El positivismo y los naturalismos evolucionistas son las corrientes más representativas de este último modelo.

EL AMOR INTELECTUAL A DIOS EN SPINOZA

La filosofía de Spinoza es la expresión más alta de la intelectualización del amor, pero también el último modelo de la doble tradición en el que se intenta una conciliación entre el eros helénico y la Charitas cristiana, entre la razón del mundo y el amor a Dios. El modelo spinocista se funda en la concepción de la naturaleza del hombre; ésta está constituida por la unidad del alma y el cuerpo, esto es, la unidad de dos de los atributos infinitos de Dios. El hombre es una correlación entre estas dos realidades sustanciales. El alma es la idea del cuerpo. La relación entre el alma y el cuerpo es un paralelismo psico-fisiológico continuo; los movimientos del cuerpo y sus acciones corresponden a las percepciones del alma. El cuerpo

⁹⁸ *Ibid.*, p. 60.

humano es susceptible de ser afectado de muchas maneras por cuerpos exteriores; igualmente la idea que constituye el alma es compuesta de un conjunto de ideas que configuran la idea del cuerpo.

El alma humana percibe los cuerpos externos sintiendo su propio cuerpo. Lo exterior se percibe desde la constitución interior; y por ello los cuerpos que han afectado al cuerpo humano pueden ser considerados como presentes. Las ideas de los cuerpos externos ausentes son representados como presentes por sus imágenes. El alma no conoce el cuerpo sino por las ideas de sus afecciones y no se conoce a sí misma sino por las mismas ideas. De forma natural el alma no puede tener un conocimiento adecuado sino confuso y mutilado de sí mismo, de su cuerpo y de los cuerpos externos. Digamos que su extensión finita limita la intelección plena del universo. Pero el hombre puede elevarse por encima de esta limitación y alcanzar un saber seguro.

Spinoza distingue entre ideas adecuadas e ideas inadecuadas. De esta relación se generan tres formas de conocimiento: 1) el conocimiento por experiencia vaga, derivado de ideas confusas y de la imaginación; 2) el conocimiento racional que se basa en ideas adecuadas, comunes a todos los hombres y que captan determinaciones generales de las cosas. El conocimiento racional no solo capta las ideas con claridad y distinción, sino también su orden causal y necesario y; 3) el tercer género de conocimiento es lo que Spinoza llama la ciencia intuitiva, que consiste en el conocimiento de los atributos de Dios para derivar de ahí las ideas adecuadas de la esencia de las cosas. Este conocimiento de orden deductivo y especulativo; esto es, por encima de representaciones empíricas, logra captar el orden racional y el movimiento de la realidad en su totalidad, que va de la esencia y los atributos de Dios hacia las modalidades de existencia en el mundo. El conocimiento intuitivo de

la esencia de Dios es gloria, alabanza y amor a Dios. El mejor modo de conocer a Dios es amarlo y el mejor modo de amarlo es conocerlo en su esencia racional. Por eso para Spinoza el tercer género de conocimiento –el conocimiento del movimiento de la totalidad del ser– es el amor intelectual a Dios.

SUBJETIVISMO ONTOLÓGICO Y NIHILISMO AXIOLÓGICO

En el curso de dos siglos (XVII y XVIII) y a partir del desarrollo de las nuevas ciencias (física, química, biología y psicología) toda la realidad natural ha sido reducida por la ciencia positiva a poco más que materia y movimiento mecánico. La física reduce el mundo natural a moléculas y partículas, la biología reduce los seres vivos a células y genes, la psicología reduce la conciencia a asociación de percepciones. “[...] 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 de 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”.⁹⁹

No es posible ya explicar el sentido del mundo por la aspiración de lo inferior e imperfecto hacia lo superior y perfecto, ni por la inclinación y la entrega amorosa de Dios en la creación. La doctrina cristiana centrada en Dios era impersonal en cuanto al hombre; el racionalismo moderno sustituyó esta perspectiva por una visión ontológica antropocentrista y antropomórfica. Pero con el triunfo de las nuevas ciencias sobre la cultura y la inteligencia,

⁹⁹*Ibid.*, p. 66.

Dios y hombre se disuelven como entidades subsistentes por sí y en sí mismas; ahora todo se sumerge en la unidad de la masa física y en la corriente de la evolución natural. Todo es uno y lo mismo, la realidad tiene un solo sentido material, y por ello, la ciencia puede intentar explicar cualquier cosa reduciendo su existencia en los elementos materiales que la componen.

Joaquín Xirau critica la pretensión científica moderna de reducir todo el mundo a elementos materiales. No puede existir una dualidad entre la razón y la vida. Es preciso buscar una ciencia que no destruya las aspiraciones de la vida, sino que, por el contrario, las descubra. Las ciencias positivas son una nueva concepción del mundo, constituyen toda una metafísica que desespiritualiza al mundo y lo reduce a una masa amorfa e inerte. Pero si el mundo no es más que el conglomerado de fuerzas, átomos, sensaciones, moléculas, impulsos ciegos y movimiento mecánico, ¿cómo explicar el proceso intelectual de la ciencia misma? Para Xirau la contraprueba de esta metafísica positivista está en el hecho mismo del ejercicio de la razón, pues éste está lleno de sentido y sólo se produce impulsado por el amor y la valoración del cosmos.

No es posible, por lo tanto, explicar la totalidad de la experiencia y de la vida mediante los esquemas de la ciencia. Es preciso más bien hacer todo lo contrario. Puesto que la ciencia se funda en la experiencia, es decir, en la conciencia en su sentido más amplio, es preciso partir de la experiencia tal como se da en la realidad inmediata de la vida.¹⁰⁰

Para Xirau, el problema no es la ciencia misma, sino una falsa interpretación de sus resultados y de sus alcances que se ha convertido en una concepción dominante del mundo. La ciencia naturalista no puede ocupar el lugar de las antiguas concepciones del mundo. No puede

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 70.

erigirse en una *nueva metafísica* en nombre de la supresión de toda metafísica antigua. La razón es una actividad impulsada por un anhelo de amor, si la ciencia pierde el impulso amoroso pierde también la conexión con el mundo vivo del hombre, y entonces se convierte en una razón despersonalizada y sin sentido. Es la vida que vivimos y que apresamos en la conciencia, la realidad individual e histórica, la base vital de todo pensamiento y de toda ciencia posible. La ciencia se supedita a esta base como actividad de la conciencia. Si no existe un mundo dado para el sujeto no es posible construir ningún saber; y el mundo sólo se da en una experiencia íntegra en la que participan por igual el amor y la razón, o más bien, en la que la razón está en función del amor que ilumina y dota de sentido al mundo vivido.

La ciencia debe partir de los “datos inmediatos de la conciencia” y no presuponer nada, limitarse a describir lo que ve, lo que siente, lo que experimenta. La ciencia no es más que un fenómeno de la conciencia, y la conciencia es lo único actual e inmediato de la vida humana. A partir de la percepción consciente del mundo no se presupone nada, lo que se da en la experiencia inmediata no es un presupuesto, sino la evidencia inmediata. La ciencia, en cambio, da por supuesta una realidad previa y percibida, un mundo dado y una serie de nociones ya pensadas y articuladas en la cultura. Xirau sostiene que la unidad de la ciencia se descubre desde la inmanencia de la conciencia; la evidencia de la actividad espiritual es primaria y fundamental para nosotros; en este principio fenomenológico se apoya la crítica de las pretensiones de verdad y objetividad de la ciencia positivista. Primero hay que buscar el mundo tal y como se nos da y después construir una serie de modelos de la realidad exterior. A partir de la experiencia primaria de la conciencia, todo el pensamiento y la construcción intelectual posterior son aspiraciones y suposiciones más o menos fundadas, pretensiones de realidad y de

verdad de un mundo exterior y objetivo, pero que sólo se hace nuestro siendo interior y subjetivo; esto es, que sólo es *mundo* desde la experiencia subjetiva y originaria de la percepción de la realidad circundante.

Para Xirau, la percepción no se reduce a impresiones sensibles que se marcan en la conciencia; la percepción tiene un sentido más radical y original: es la actividad misma del espíritu por la cual se produce la presencia de las cosas del mundo ante nuestra conciencia. La realidad se hace presente para nosotros en los datos inmediatos de la conciencia. El mundo se nos revela como un conjunto de realidades actuales y de posibilidades virtuales; la conciencia no se apoya en lo actual sin lanzarse en perspectiva hacia lo virtual y lo latente. En la percepción original del mundo están indisolublemente unidos el ser y el valor, el ser de las cosas en sí mismas y, más allá de nuestras pretensiones de conocimiento, el valor de las cosas que nosotros determinamos y proyectamos a partir de nuestras expectativas personales, vívidas, amorosas. La conciencia se proyecta más allá de sí misma hacia horizontes novedosos e insospechados siguiendo la oscilación entre la pretensión de realidad y la aspiración hacia la realización del valor latente en el ser de la cosa. La realidad es *objetiva-subjetiva*; eliminar uno de los polos es destruir la unidad del mundo y no poseer más que un espectro de la totalidad de lo real. Todo lo que aparece en nuestro mundo comporta un orientación entre estos dos polos de la conciencia fenomenológica. El mundo no se nos revela como un conjunto de cosas determinadas, puras en sí mismas, que se dan en una absoluta desnudez sin que nosotros interpongamos nada más que una razón pura, vacía y desnuda de inclinaciones y aspiraciones vitales, sino que se realiza como un conjunto de direcciones que deben ser valoradas por un sujeto. La percepción es interpretación del sentido del mundo percibido, tanto de lo actual

como de lo virtual, posible o proyectado. La percepción de algo requiere además de un núcleo sensorial objetivo. Esto es, del carácter real de la presencia del objeto. El objeto y sus cualidades tienen siempre la pretensión de realidad. El mundo se nos revela en un conjunto de aspectos organizados en una perspectiva que hace referencias y alusiones infinitas a realidades no presentes. La conciencia es trascendencia, sale de sí misma; el mundo sólo se revela en esta experiencia dinámica. Pero el mundo no es una realidad efectiva sin un núcleo sensorial subjetivo de valoración y estimación; este núcleo es la vida espiritual de la conciencia que percibe ese mundo. En la experiencia se da el mundo como una unidad entre la pretensión de realidad que descubrimos en las cosas, y que trascienden nuestro ser, y las exigencias y pretensiones, aspiraciones y valoraciones que proyectamos en las cosas. La realidad no sólo aspira a ser en sí misma, sino a trascenderse y a valer para un sujeto, y éste no sólo aspira a ser en sí mismo, vacío y encerrado, sino a proyectarse y trascenderse en el ser de las cosas que lo circundan.

No obstante esta estructura fenomenológica que descubrimos en la unidad inmediata de la conciencia, la ciencia moderna tiene la pretensión de reducir el mundo a la homogeneidad de un ser-cosa, velando la valoración y la estimación subjetiva de la conciencia, como si no existiera un sujeto que vive el mundo y construye la ciencia. Esto representa una mutilación de la realidad; ésta no es más “digna” ni más “objetiva” por ser reducida unilateralmente en una fórmula matemática; la reducción intelectual de las cosas genera una idea unilateral y fragmentaria del mundo. La ciencia no puede más que proponer modelos matemáticos de la realidad que puedan ser útiles y provechosos, pero que no dan una descripción y un acercamiento vivo de la realidad percibida por la conciencia, ni una idea clara de lo que

significa la percepción real del mundo. Así pues, este modelo de ciencia sin amor, sin valoración del ser, sin sujeto autoconsciente, es una abstracción desnaturalizante y *desmundanizante* de la experiencia del hombre.

Sólo porque tiene sentido, es decir, valor, es posible concebir que una persona se consagre a la explicación física u ontológica del mundo, a la definición del simple ser de las cosas y promueva en sí la vigorosa distensión espiritual que ello comporta y exige. La metafísica de Spinoza —este gran poema *ordine geometrico demonstrato*— es paradigma de esta profunda paradoja. La lógica más pura necesita y demanda un movimiento de amor.¹⁰¹

El método de la ciencia positiva consiste en el propósito de concebir la realidad a partir de un modelo hipotético objetivo y estable. La ciencia es un entramado sucesivo de hipótesis y cálculos que reducen lo psicológico a lo biológico y lo biológico a lo físico. Reduce lo múltiple en la unidad hipotética de leyes y principios materiales. Como hemos visto, la univocidad del ser y la supresión del reino del valor, son las condiciones indispensables para esta concepción del mundo.

La abstracción naturalista es, según Xirau, un método legítimo de hacer ciencia. Es justificada la aspiración de la ciencia a captar el ser de manera idéntica y unívoca y a calcular con precisión toda la multiplicidad fluyente del mundo natural. El método de abstracción y descomposición es un proceso de objetivación progresiva del mundo vivido, mediante el cual se intenta reconstruir el mundo de manera no personal, no subjetiva, no vivida, sino sólo pensada y calculada.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 74

Pero el segundo paso de la abstracción naturalista no se justifica y va más allá de esta pretensión de encontrar la razón suficiente del mundo contingente y cambiante. Esta pretensión consiste en reducir el mundo entero, natural y espiritual, a la realidad material. El método de abstracción ha sido una constante desde los griegos. Pero no hay ningún argumento que justifique la reducción del cosmos al esquema abstracto de un modelo fisico-matemático. Esto ya es una exigencia de la razón que la realidad no soporta. La naturaleza material *no es* toda la realidad.

[...] la ciencia positiva, en cualesquiera de sus departamentos, para poder operar con acierto y llegar a conclusiones evidentes, ha tenido que realizar una operación previa, una abstracción delimitadora, situarse en un punto de vista y desde él considerar sólo aquello que le interesa para su fin, dejando aparte todo lo que pueda interferir en la claridad metódica de sus propósitos. Pero al tratar de aplicar sus métodos a la concepción total del mundo y de la vida, los imperativos del método analítico la llevan a una reducción implacable. Esta reducción, perfectamente justificada dentro de ciertos límites, aplicada a la totalidad del mundo, en lugar de explicarlo lo que hace es suprimirlo. [...] La ciencia positiva, considerada como una concepción de la vida y del mundo, se reduce a un puro nihilismo.¹⁰²

La ciencia es un modelo de la realidad. Todas las ciencias particulares descansan en abstracciones más o menos probables, pero la ciencia no puede darnos la totalidad de la vida. La concepción naturalista de la ciencia representa una deformación de la experiencia vivida; una auténtica ciencia debe partir de la experiencia primaria de la conciencia y debe recuperar todas las modalidades vitales en que se manifiesta.

Sólo situándonos en una perspectiva integral, que trate de recoger todos los aspectos y todos los puntos de vista, hallaremos una salvación para el mundo y para la ciencia misma que trata de iluminarlo. Como hemos indicado ya, ciencia es pensamiento, claridad y distinción, mente, razón. Y no es posible el ejercicio de la razón sin una fe y un amor que los promueva. Más

¹⁰² *Ibid.*, p. 82.

fundamental que los átomos y las células y las secreciones y los instintos, es para nuestro objeto la inteligencia que los piensa, y más fundamental que la inteligencia, el afán de la vida que nos lleva a pensar. El ejercicio de la inteligencia es un ejercicio de amor.¹⁰³

Xirau propone superar el punto de vista de la ciencia natural positiva, y esto no significa situarse más allá de la razón, sino fuera de los postulados propios de cada uno de los compartimentos científicos. Por ejemplo, en el amor subyace una realidad física y material, pero el amor no es una manifestación de un impulso ciego. El verdadero principio de la conciencia es la actividad amorosa y como tal no es explicable en una reducción física. Es preciso reconocer el que la conciencia es el dato más inmediato de la vida espiritual. El amor es el impulso de la vida, y la vida se nos manifiesta como pulsión que incluso va más allá de lo real y de lo presente y se sitúa en un ámbito de lo posible y lo ideal.

La vida en todas sus formas, orgánicas e inorgánicas, es esencialmente color, forma, movimiento, impulso, tendencia, aventura. En este sentido cabría afirmar que la vida –lo específicamente vital de la vida– no es cosa de “realidades”, sino de “apariencias” e “ilusiones”. Vida es fe y esperanza, entrega incondicional, orientación, sentido. Y la fe y la esperanza sólo alientan en el movimiento amoroso.¹⁰⁴

El naturalismo de las ciencias positivas sólo capta un aspecto fragmentario de la realidad material que, sin duda, está presente en toda realidad humana, espiritual, amorosa; pero no tiene ninguna justificación reducir a una entidad “objetiva” y calculable la riqueza inmensa y la profundidad de la realidad espiritual. Bajo la intelectualización de lo real se halla la conciencia amorosa que rige y orienta las más profundas exigencias de la vida. Detrás de la lógica de la razón intelectual se encuentra la lógica que orienta la estructura y el orden de la razón de

¹⁰³ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 89.

amor. En el plano más esencial y originario de la actividad espiritual de la conciencia, la unidad entre el ser y el valor sólo es posible desde un ámbito integral en que se da en la conciencia amorosa. La percepción originaria del valor de las cosas, por la cual las ordenamos en el mundo y por la cual éste último tiene sentido personal y comunitario, se nos da en un ámbito de amor. La conciencia amorosa no es una modalidad más de la subjetividad; es para Xirau la fuente irreductible de la percepción íntegra, plena, viva del mundo. El análisis de la conciencia amorosa nos mostrará en un nivel abstracto y esencial, la constitución auténtica del mundo, la unidad de lo objetivo y lo subjetivo, del ser y del valor, de la realidad y la posibilidad, de la razón y el amor. Este plano de percepción no es el de las valoraciones y los juicios concretos sobre los valores y los bienes que las cosas encarnan. Este plano es empírico y es posterior, y su condición absoluta es la percepción originaria de la conciencia amorosa y la apertura al mundo del sentido mediante el amor. El juicio de valor, el juicio moral y estético, presuponen la percepción de la conciencia amorosa; son una valoración concreta, derivada y secundaria.

Por ello, el análisis de Xirau se concentra en un concepto puro y trascendental del amor. La conciencia amorosa es condición de posibilidad, límite y horizonte de la percepción del ser y el valor del mundo.

TERCERA PARTE

Fenomenología de la
conciencia amorosa

1. La conciencia amorosa como fundamento del valor

Joaquín Xirau analiza la percepción pura del valor en la experiencia originaria de la conciencia amorosa, la cual es anterior y condicionante de toda operación mental y de toda valoración moral o estética. La conciencia amorosa es el plano más radical de la actividad de la percepción espiritual del mundo.

Es necesario considerar al amor como una realidad en sí misma, pero sin aceptar de antemano algún paradigma histórico antes estudiado. Xirau reconoce la multivocidad del término *amor* en la cultura occidental. Para intentar precisar una determinación formal del amor es necesario primero ubicar los sentidos que comporta este término. Por lo menos existen tres sentidos distintos y amplios a su vez: a) el del amor sexual, que abarca el apetito libidinal y sensible, es decir todo lo que se refiere a la pulsión erótica (en sentido moderno); b) el amor emotivo y de simpatía o empatía, que comprende el amor fraternal, paternal y filial, que podemos llamar “amor emotivo”, pero que se extiende aun al amor por la cultura, el arte o la ciencia, que bien podríamos llamar “amor vocacional” orientado por un valor espiritual; c) el amor místico que se manifiesta en la pura contemplación desinteresada y en los éxtasis que describen los místicos, es el amor a Dios que experimenta una conciencia que ha sido tocada por la gracia. Así, el amor aparece en todos los planos de la vida y en todos los niveles de la experiencia, desde la más íntima hasta la más pública, desde la más mundana hasta la más pura y exaltada.

Xirau advierte que el amor no es impulso sexual, ni simpatía sentimental, ni contemplación desinteresada, sino una actitud radical de la conciencia y de la vida que eventualmente genera esos fenómenos. No hay que reducir el amor a cualquiera de estos niveles de realidad empírica que, sin duda, se entremezclan con la actividad originaria de la conciencia amorosa. Podemos decantar todas estas manifestaciones, principalmente en tres niveles, negando los caracteres fenoménicos del amor: sexuales, emotivos o simpáticos y extáticos, para acceder a un núcleo desde donde emana la pulsión amorosa y desde donde se abre el mundo del sentido. La determinación de la conciencia amorosa se da en un plano puro de la actividad amorosa; por lo cual puede parecer que se trata de un concepto ficticio y de una descripción que en la realidad no sucede como tal. Pero es una exigencia de la razón en la determinación de su concepto abstraer y decantar todos los elementos que no sean esenciales a la conciencia amorosa. Una vez alcanzado el punto más puro del amor, se puede intentar el camino de regreso hacia las determinaciones fenoménicas en las que se manifiesta el amor.

Lo que tiene de radical la conciencia amorosa es la orientación que proporciona al sujeto en el mundo de la vida y la valoración de las cosas y de las personas por las cuales guía sus acciones. El amor no es un objeto, ni busca su objeto, no es un amar esto o lo otro, sino que es una actitud que organiza y da sentido a la realidad percibida, es una actitud que valora las cosas y dota de sentido al mundo que se despliega ante el sujeto.

Xirau expone el concepto fenomenológico de conciencia¹⁰⁵ en el capítulo quinto de *Amor y mundo*. La exposición es clara y amplia, hay que advertir que la doctrina fenomenológica que proviene de Husserl está revestida en Xirau de una nueva dimensión: el ámbito del amor. La conciencia es el aparecer de una cosa ante el sujeto, es una referencia y una proyección de un centro subjetivo y vivo –esto es, de un ente único, autónomo e irreductible–, hacia una realidad objetiva dada, pero que debe ser constituida; la conciencia es la correlación entre un sujeto y la realidad objetiva. El mundo se revela ante mí como un horizonte de posibilidades y de virtualidades, como una unidad en lo dado naturalmente y lo producido por mi actividad y la de otros. Pero, a la vez, mi subjetividad ilumina y dota de sentido a ese mundo que se me revela. La conciencia no es un centro pasivo. Por tanto, el mundo lo hago mío y en él marco los límites y los confines entre lo propio y lo ajeno, lo cercano y lo lejano, lo nuestro y lo de ellos, lo mío y lo de más allá, y me ubico como un centro nervioso a partir del cual mido y experimento, vivo y deseo, proyecto e imagino mi propio modelo del mundo. Así, el mundo está dotado de sentido personal y vivo, y sólo por eso podemos hablar de un mundo neutro y objetivo, fingiendo que no tomamos una posición en él, cuando de hecho lo llenamos de sentimientos, impulsos, tendencias, ilusiones, juicios y valoraciones. El mundo implica un centro de referencia, un punto de vista personal, una *posición vital*. No tenerlo es no vivirlo, es ser vivido por el mundo y confundirse en él. La conciencia es, pues, el centro subjetivo del mundo a partir del cual éste se despliega con sentido.

¹⁰⁵ Este concepto abandona la idea de una conciencia representativa, o que sólo consiste de representaciones de cosas. La conciencia no es el trasfondo en donde se presentan los fenómenos del exterior, ni el recipiente vacío en donde aparecen las ideas. La conciencia es actividad pura, es trascendencia y referencia hacia lo otro, es vida consciente correlativa del mundo en el que vive. La conciencia se nutre de la percepción externa y se proyecta en el mundo enriqueciendo la experiencia del sujeto.

Gracias a la posición de la conciencia amorosa somos capaces de orientarnos y dotar de sentido a las acciones, así como a las pasiones; el sujeto tiene la posibilidad de una orientación múltiple, variable e intercambiable, existen así diversas maneras de estar en el mundo, unas son derivadas de otras, existe una bipolaridad de posiciones que resultan esenciales: el amor y el rencor. Estas dos actitudes constituyen, según Xirau, la estructura fundamental del espíritu. Cambia radicalmente la posición de una persona en el mundo según se halle dominada por la intención de la conciencia amorosa o de la conciencia rencorosa.¹⁰⁶ Desde luego, la esencia del amor es independiente del curso empírico de los procesos que intervienen en la conciencia y en la vida. No es el amor un contenido de la conciencia, sino una forma peculiar y permanente del espíritu, y una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos psíquicos y les presta una orientación y un sentido. El amor es sentido que dota a la conciencia de orientación; por ello la conciencia es la fuente dinámica de la vida espiritual. El fenómeno de la conciencia no se agota en la manifestación de los estados de conciencia; la conciencia es el aparecer de los fenómenos exteriores ante un sujeto, una referencia de un centro subjetivo a un contorno objetivo, en el cual el sujeto y el objeto quedan situados en posición correlativa, en ella y por ella se despliega ante mí la realidad exterior, a través de una trama de percepciones sensibles, sentimientos, tendencias, impulsos, realidades e ilusiones, bienes y males, realidades y virtualidades. En la conciencia se despliega el mundo como contorno vital; el mundo que para mí es y vale aparece ordenado y con sentido. El sujeto como conciencia adopta una posición

¹⁰⁶ El odio no es en realidad lo contrario del amor, el odio puede ser subsumido en el amor y dirigido por él contra lo que aniquila el valor de las cosas y las personas. La pasión amorosa no es nunca inofensiva, "angelical" y pasiva. En cambio, el rencor, la vida resentida por el mal sufrido o por el mal ejercido es lo único contrario al amor. El rencor es una actitud esencial de la conciencia por la cual el mundo aparece desvalorizado, indiferente, neutro, y desprovisto de sentido vivo.

correlativa por la cual la realidad del mundo no le es indiferente. Ante ella afirma o niega, siempre toma una posición determinada, y de ahí se derivan tipos estructurales de la conciencia y de la vida. No es lo mismo una vida orientada en el trabajo o en el juego, por el amor o por el rencor. Estas dos posiciones y actitudes son anteriores a los procesos psico-fisiológicos. Constituyen la estructura fundamental del espíritu; la corriente de la conciencia transcurre en estas dos formas.

Una vez determinada formalmente la noción de amor, Xirau intenta esquematizar lo común a las doctrinas filosóficas del amor, a los arrebatos místicos y a la tradición poética romántica, en cuatro caracteres esenciales del amor, para alcanzar los atributos esenciales de la conciencia amorosa: 1) la plenitud espiritual, 2) la proyección ideal, 3) la renovación del ser y de la vida y, 4) la reciprocidad. El amor supone abundancia de la vida interior, el sentido y el valor de las personas y de las cosas aparece a la conciencia amorosa en su radiación más alta; hay en el amor ilusión, transfiguración, vida renovada, pero también proyección y visión clara y completa; la plenitud del amor supone reciprocidad y, por lo tanto, en algún sentido, fusión con el ser amado.

1.1. Plenitud espiritual

Xirau piensa que el amor requiere fuerza y abundancia espiritual. Es una fuerza que brota del interior del espíritu y se expande hacia el exterior. Así el amar no surge de la carencia, como pensaba Platón, sino de la abundancia del ser, también como pensaba Platón [Eros es hijo de Poros y de Penia]. El amor requiere de una rica plenitud espiritual que es tanto como

afirmarse en la abundancia como en la carencia del ser. Xirau llama abundancia espiritual al volumen de sentimientos, ideas, esperanzas, intenciones, recuerdos, etc., que conforman la experiencia vivida del sujeto, todo el contenido de la conciencia se vuelca en el acto espontáneo del amor.

Fuera de la intimidad de la conciencia amorosa el mundo es “exterior”, impersonal, objetivo y hasta cosificante, por el contrario, mediante la experiencia espiritual me apropio de un mundo y mi espíritu es un correlato objetivo-subjetivo entre mi conciencia y el mundo circundante.

Así el amor no es un imperativo, ni un deber, sino una exigencia íntima de un espíritu pleno que busca salir de sí mismo y derramarse sobre las personas y las cosas. El amor no implica ningún sacrificio y no actúa por mérito o por deber, es absoluta espontaneidad. Pero el amor deja intacto al ser amado, pues no es una fuerza real que pueda transformar el mundo, sino que es una proyección ideal sobre la realidad vital de las cosas, por la cual la conciencia descubre los valores inherentes a las cosas y a las personas y busca elevarlos a su máxima perfección. El amor es una proyección ideal, pero no es una visión parcial y ciega de las cualidades positivas sin que perciba al mismo tiempo las cualidades negativas. El amor es visión plena y total del ser amado, y por ello, busca realizar sus perfecciones y recomponer sus defectos.

Para Xirau, el amor es además una virtud de fuertes. El amor no es una vaga inclinación hacia el prójimo y especialmente hacia los desvalidos, el amor no se reduce a compasión y ternura. Es un error pensar que la concepción cristiana del amor derivaría de una tendencia que surge de la compasión y de la piedad, como lo pensó Nietzsche. Pero la compasión no es

esencial al amor, nada más distinto de éste que las tendencias biológicas de simpatía o compasión; éstas consideradas en sí mismas, pueden convertirse en sentimientos enfermizos propios de “espíritus decadentes”. Estas tendencias no sólo no se confunden con el amor, sino que en ocasiones lo niegan; la compasión y la piedad sólo adquieren sentido en una conciencia impregnada previamente de amor. El amor no es pasión, sino acción, no depende de las circunstancias ni de las inclinaciones de los demás, es además iniciativa y entrega gratuita, sin intención de recompensa y reciprocidad, descansa en una íntima necesidad de un espíritu que se expande y halla en su expansión su goce supremo; de ahí que el amor requiera vigor, fuerza y abundancia.

De ahí que el amor no sea nunca para el verdadero amante ni virtud ni mérito. De ahí la alegría radiante del amor. Su generosidad es espontaneidad. Entregarse es para quien le sobra una necesidad de su propia saturación y, por lo tanto, fuente inextinguible de gozo y liberación. El amor se convierte, por el espíritu pletórico, en un imperativo de la propia vitalidad.¹⁰⁷

1.2. Proyección ideal y revelación del valor

El amor no es una fuerza real que intervenga en el mundo y lo transforme convirtiendo unas cosas en otras, es una proyección ideal y espiritual mediante la cual una realidad virtual se hace actual y patente en la vida y en la conciencia. Para que el amor llegue a su plenitud se requiere una transfiguración de las cosas y de las personas. El amor se extiende sobre lo actual y patente, lo virtual y latente. La mirada amorosa percibe en el ser amado el conjunto de

¹⁰⁷ *Amor y mundo*, p. 97.

valores y cualidades que lo integran, destacando aquellos que poseen un valor superior. El amor es claridad y luz, ilumina en el amado sus recónditas perfecciones y percibe en unidad el volumen de sus valores actuales y virtuales. Amor es iluminación, contemplación y estimación de las excelencias de un ser, atracción y tendencia vehemente a compartirlas y gozarlas, decisión y anhelo de llevarlas a su más alto grado de perfección. La vida entera se proyecta en un halo de luz, todo adquiere una iluminación; el mundo circundante se organiza mediante la sumisión de lo que no tiene valor a los valores más altos y supremos. Es, por lo tanto, videncia, ve en las personas y en las cosas lo que permanece oculto en la mirada indiferente y rencorosa, por ello, la razón intelectual se halla en estricta dependencia de la conciencia amorosa. El amor no impide ver los defectos o las cualidades negativas, los percibe incluso con dolorosa clarividencia. El amor no es ciego, ve las faltas, pero aspira a suprimirlas y cree en su posible supresión.

Se ha hablado del amor como fuerza que modifica y deforma las cosas, el mundo real ha sido transfigurado por la ilusión amorosa. En un cierto sentido el amor pone las cosas al servicio de una ilusión y llena la realidad de mitos y utopías. Mediante él la totalidad de los seres y de los actos se ponen al servicio de un ideal. Pero la realidad no es idéntica para todos, el mundo no es objetivo e indiferente, no existe de igual forma para todas las perspectivas vitales. El ser humano tiende a trascender la realidad dada, la vida tiene una existencia plástica que se mueve más allá de sus propias determinaciones y limitaciones. El mundo es proyección, punto de vista, toma de posición. La conciencia y la vida establecen un orden y una jerarquía de valores e intenciones. La vida es aspiración a no vivir lo que se vive, sino a reconstituirlo de acuerdo a un ideal. La vida amorosa es inherentemente utópica.

La actitud amorosa es una proyección radical de las más profundas aspiraciones del espíritu para realizar un proyecto de vida más allá de lo dado y lo limitado. Pero, toda actitud amorosa es un tanteo que puede desorientarse. El amor es ilusión, pero no significa esto mera deformación de la realidad, sino también esperanza y proyección vital. No habría una realidad dotada de sentido sin una proyección mítica. El amor es fuerza creativa que “desrealiza” la realidad; mediante la ilusión surge de la realidad del mundo una realidad más alta, más plena. Las palabras se inflaman y se levantan, el amor supremo divino lo eleva todo a un plano luminoso.

El rencor destruye los límites y los símbolos, desarticula la realidad; ésta se quiebra y pierde la gracia, todo deviene insignificante para la mirada rencorosa. Resulta imposible interpretar la realidad a partir de esta falta de proyección subjetiva y amorosa; los mitos caídos convertidos en tópicos son un obstáculo de creación para el amor. Sólo una vida ilusionada es una vida en plenitud de sus poderes de creación y regeneración. El amor 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 el mundo a un conglomerado indiferente y homogéneo, a una masa amorfa e inerte. En ella la vida pierde su profundidad y su fuerza creadora.

El amor es, por lo tanto, claridad y luz. Ilumina en el ser amado sus recónditas perfecciones y percibe en unidad el volumen de sus valores actuales y virtuales. Amor es iluminación, contemplación y estimación de las excelencias de un ser, atracción y tendencia vehemente a compartirlas y gozarlas, decisión y anhelo de llevarlas a su más alto grado de perfección.¹⁰⁸

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 99

El carácter ideal de la proyección amorosa sobre las cosas y las personas ha significado para muchos una pura ilusión amorosa. Pero, antes de aceptar esta objeción superficial, es preciso reparar en que el mundo no es un todo idéntico y estático y no se da por igual a todas las conciencias. Es falaz la idea de un mundo objetivo e indiferente. Este mundo es una abstracción imposible y una realidad vivida. La objetivación del mundo surge de una segunda mirada amorosa y desinteresada que intenta concebir el orden en que se da el mundo. Pero el mundo que vivimos o pensamos sólo se nos da en una experiencia personal que dura en el tiempo y se ordena a partir de una perspectiva variada y un punto de vista excepcional.

El amor es proyección ideal, es ilusión: perspectiva personal sobre el mundo, que puede ser falsa, deformada o irreal, en lo que no concierne al sujeto; pero también es esperanza y anhelo, proyecto de vida, virtual, latente, no real todavía. El amor proyecta las ilusiones sobre la vida, y así las cosas adquieren sentido y valor. Una vida llena de “ilusiones” no es necesariamente falsa o irreal, pero una vida sin ilusiones carece de sentido.

1.3. Renovación de la vida

Frente a la realidad de la experiencia se pueden adoptar dos actitudes fundamentales: la actitud amorosa y la actitud rencorosa. Xirau piensa que en estos dos polos está la estructura esencial de la mundanidad que se le revela a un sujeto. La primera es una fuerza ascendente y creadora, la segunda es una fuerza descendente y destructora. El amor destaca en las cosas y en las personas sus valores positivos subordinándolos a un valor en sí.

Ante la mirada rencorosa todo es indiferente y carece de valor. Los valores se transfiguran y lo superior se supedita a lo inferior y a la obra de aniquilación de la escala axiológica del mundo. La vida guiada por el amor se renueva constantemente y transforma la concepción de la realidad. Incluso bajo la perspectiva renovadora del amor el odio puede estar a su servicio y fungir como fuerza purificadora. El rencor rechaza en cambio toda visión de amor, es vida resignada, constreñida, reprimida, que sólo desea la disolución. El amor, en cambio, puede subsumir al odio y ponerlo a su servicio. No existe amor que no pueda liberar un odio sobre todo lo que destruye la estructura jerárquica de los valores. El amor es capaz de iluminar y transfigurar la concepción del mundo y de dirigir una transformación entera de la vida.

1.4. Reciprocidad y fusión

Xirau dice que los tres caracteres anteriores derivan de las tres concepciones fundamentales del amor. La abundancia del espíritu es esencial a la tradición cristiana (Dios es amor, la criatura ama analógicamente). La ordenación jerárquica de los valores es propia del amor helénico (escala platónica). La ilusión amorosa aparece en los mitos primitivos y se concentra en la tradición romántica de la imaginación y la exaltación espiritual.

Las tres características del amor (plenitud espiritual, proyección ideal y renovación vital) derivan de las tres grandes concepciones del amor. La *plenitud espiritual* es esencial de la tradición cristiana; la *ordenación jerárquica* de los valores es propia del amor helénico, y la *ilusión amorosa* aparece en los mitos primitivos y desemboca en todas las formas del amor romántico. La cuarta característica, la *fusión* y la *reciprocidad*, es también clásica en el amor profano y en el místico. Es

más bien la consecuencia necesaria de las primeras tres características. La reciprocidad y la fusión es un carácter que niega e integra a los demás. El amor como fusión no es confusión, pérdida de límites personales, sino conjunción y realización del amor con el otro.

Está presente tanto en el lenguaje amoroso como en los relatos de los arrebatos místicos la idea de la fusión con el ser amado. Pero esta fusión no es la supresión de la individualidad del sujeto del amor. El amor sólo existe por la diferencia y el reconocimiento y el respeto al otro. El amor es un ámbito de relación estrictamente personal, sea con la otra persona o con la persona absoluta; imposible cosificar al otro bajo la mirada del amor, imposible confundirse en el otro perdiendo la propia individualidad.

La abundancia de la vida interior es el motor que impulsa a la persona a salirse fuera de sí y vincularse activamente con el otro, respetándolo, considerándolo como persona original, única, valorándolo en sí mismo. Pero sólo es posible comprender la personalidad del otro si la vinculación con su vida y su mundo propio se revela como absolutamente diferente del mío. Lo otro revela su valor en su irreductible originalidad y en los valores propios que irradia. La persona que ama puede acceder a percibir el mundo propio del otro, pero siempre como *lo otro*, distinto y peculiar. Una unión perfecta sería una perfecta disolución.

Cada persona es un infinito, es un mundo íntimo e inefable pero accesible a la comprensión de otro espíritu. Sólo a una mirada indiferente y no sensibilizada de la realidad subjetiva del mundo, el otro aparece como un extraño, como un individuo más, como una cosa. Pero cosificar al otro es cosificarse y perderse en el mudo indiferente. Sólo mediante la percepción amorosa del otro y del entorno circundante que está plagado de vestigios de los otros, se revela el mundo propio de las otras personas en su irreductible originalidad. Así el

mundo deja de tener una sola dimensión y ahora se convierte en dos mundos en uno, el mundo se enriquece y adquiere una nueva dimensión dialógica y comunitaria.

[...] la capacidad de entrega, la capacidad de amor, se halla a su vez condicionada. Sólo 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. Para poder estar realmente “fuera de sí” es preciso previamente “estar en sí”. El acto de fusión presupone la plenitud y la riqueza de la propia vida. Sólo es posible decir, con plenitud de sentido, “vivo sin vivir en mí” si he sido previamente capaz de afirmar con verdad: “vivir quiero conmigo”.¹⁰⁹

1.5. *El amor “puro”*

Joaquín Xirau hace énfasis en que no se confunda el amor como actitud radical de la vida con un proceso psicofisiológico que a menudo se encuentra vinculado con expresiones de amor y odio, de ambivalencia sentimental. El fenómeno del amor implica la compenetración, la comprensión y la sensatez; los procesos fisiológicos y pasionales en donde el amor se transforma en odio, celos o rencor no manifiestan ya la presencia de una conciencia amorosa. La pasión encendida por aparente “exceso de amor” no es ya la claridad y la lucidez, la serenidad y el verdadero *pathos* de la conciencia amorosa, sino la confusión de pasiones e impulsos, la oscuridad en donde se pierde el mundo. Estos fenómenos son frecuentes en los enamoramientos más mundanos y por ello el fenómeno de la conciencia amorosa no se identifica con la pasión amorosa ni con el enamoramiento, ni mucho menos puede ser reducido al amor sexual. Desde luego, Xirau no niega que la sexualidad es la base de toda la vida

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 110.

humana. Pero en este caso la sexualidad se confunde con la persona entera y se revela en el carácter y no con lo que es estrictamente sexual en la conducta del ser humano.

Por tanto, amor y sexualidad no son términos idénticos ni puede reducirse el amor a la serie de procesos complejos y pasiones más o menos encendidas que experimenta cualquier persona con respecto a los seres que ama. La conciencia amorosa es un fenómeno más radical que puede o no surgir en medio de una pasión amorosa, pero que no debe ser confundido con ella. No todo lo sexual, sublimado incluso en amor místico o manifestado en forma descarnada, es amoroso, ni todo lo amoroso es sexual. La conciencia amorosa es apertura a la comprensión y compenetración con todas las cosas del mundo.

Ahora bien, el amor tampoco debe ser reducido a una pulsión, a mero deseo. El deseo, ya lo decía Platón en el *Banquete*, es escasez, búsqueda de una satisfacción nunca realizada. El amor, por el contrario, es plenitud. El amor no desea nada ni se propone nada. No pide algo a cambio, sólo se da, se entrega. Tampoco debe confundirse el amor con el placer. El amor es un gozo pero también puede ocasionar pena y dolor. En la conciencia amorosa hay alegría, pero la entrega puede ser dolorosa.

Las características de esta fenomenología del amor presentan un amor puro, que en la realidad no es posible hallar nunca en su pureza tal como Xirau la ha descrito. El amor puro no existe como tal. No existe como existen en su sola presencia las cosas. Pero en el mundo en que transcurre nuestra vida aparece como una realidad permanente y subyacente a la conciencia y a la experiencia en el mundo. Considerado en su pureza es un momento ideal y abstracto en el curso concreto de la vida. Pero existe una vida que está impregnada de amor y una conciencia que se abre al mundo y descubre lo valioso en las cosas y en las personas;

ninguna realidad está completamente cerrada, todo puede participar de un diálogo y de una comunión fructífera. El amor surge de esta posibilidad y se expande gracias a esta propiedad de las cosas circundantes.

La abstracción en que se presenta el amor puro es una necesidad de la teoría que busca precisar los caracteres y las determinaciones fundamentales del fenómeno del amor. Hemos obtenido así el concepto más esencial del amor y la determinación formal de la conciencia amorosa, decantando y separando una serie de manifestaciones fenoménicas, fisiológicas, sentimentales, etc., que complican el fenómeno mundano del amor. El amor no se puede reducir a sus manifestaciones sexuales, emotivas y sentimentales o místicas. Es en realidad el centro de radiación de la conciencia y de la actividad espiritual. Pero sólo lo captamos en el estado puro que alcanzamos por decantación y abstracción. De ahí podemos emprender el camino de regreso para revalorar las distintas manifestaciones fenoménicas de la conciencia amorosa. El impulso puro del amor es impulso a la valoración pura del mundo, pero este impulso encuentra en la existencia real una serie de obstáculos que debe enfrentar y superar. Amar es cosa difícil y requiere fortaleza para vencer las resistencias y para reapropiarse del mundo vivido. Cada acto concreto de amor es una de las múltiples maneras personales y originales de realizar la fuerza de la conciencia amorosa, es una lucha, es un intento por perseverar vitalmente en el ser. El amor se expande en una realidad múltiple y plural. El amor es tarea de cada uno, es empresa personal y esfuerzo individual por realizar y desarrollar una visión amorosa del mundo. No existe, en verdad, otra manera de ser auténticamente una persona y de perseverar en un esfuerzo profundamente vital, que emprendiendo la batalla del amor en el mundo. “En realidad, dondequiera que el amor se halle, desde el amor a Dios hasta

las formas más próximas a la vida sensorial, hay el amor en toda su integridad y en toda su pureza. Y fuera de ello no hay estrictamente amor¹¹⁰.

2. El ser, la objetividad y la conciencia amorosa

2.1. *El amor y la jerarquía de los valores*

Después de la descripción formal de la conciencia amorosa, Joaquín Xirau aborda el problema de la jerarquía de los valores y su consistencia. Por una parte, la conciencia amorosa ordena y jerarquiza los valores en el mundo. Sin amor no existe valor en el orden fenoménico; el mundo sería totalmente indiferente. La actitud amorosa es la fuente y el origen del valor. Pero, por otra parte, si existe un orden y una jerarquía de los valores independiente del amor, una jerarquía objetiva, inmutable e ideal (como lo propone Scheler), ¿cómo puede ser el amor una fuerza reveladora y creadora de valores? Tal parece que entonces no es el amor lo que revela el valor, sino el valor lo que cualifica a la actitud amorosa: ¿cuál está en función de cuál? Si pensamos en una jerarquía de los valores fija e inmutable, debe corresponder a ésta una jerarquía de los actos. Así podríamos juzgar la existencia de un buen y un mal amor, y el bien no sería el carácter inherente del amor. Un valor superior merece un mayor amor y un valor

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 119.

inferior puede no merecerlo. El amor se limitaría a descubrir los valores, no los crearía ni los desarrollaría; la objetividad de los valores otorgarían un bien o un mal al amor. Habría un amor justo y otro injusto, un odio perverso y uno justificado, el amor no sería una entidad subsistente por sí misma, sería una actitud relativa a la escala de valores. La “tabla de valores” anterior y posterior al amor, exige una total sumisión de éste.

Si los actos de la conciencia amorosa son juzgados por el valor al que se dirigen, esto exige una actividad psíquica superior que pueda determinar los contenidos y orientar el impulso amoroso. Si la validez de la conciencia amorosa depende del orden de los valores, ésta no puede depender del puro impulso amoroso, tendría que depender de una pura captación intelectual de valor de cada cosa.

La actividad amorosa depende de la percepción de los valores, que es una integración total de la percepción del mundo de la vida. La razón amorosa ya no estaría en un nivel primario. Si la jerarquía de los actos depende de los contenidos de los valores, entonces el odio mismo puede ser dignificado siempre que actúe por un valor alto, y de la misma forma, el amor puede denigrarse si es amor de un valor bajo. Pero Xirau no está de acuerdo con esta relativización del amor, porque esta dependencia no salva la jerarquía de los actos, sino que también destruye la jerarquía de los contenidos. Además una pura actividad intelectual no es suficiente para captar el valor de las cosas, porque ni existen valores en sí mismos en las cosas, ni el intelecto es capaz de descubrirlos. Una concepción estrictamente intelectual del mundo no ha conducido en más de una vez a una visión indiferente y desvitalizada del mundo.

Pero tampoco la jerarquía de los valores puede estar en función de la conciencia amorosa, pues resultan de ello considerables problemas. El amor no es el valor supremo, sino

la fuente de todo valor. La jerarquía del amor no depende de la jerarquía objetiva de los valores, pero ni siquiera tiene sentido postular una tal "jerarquía objetiva". Para el amor no existe una jerarquía objetiva por la cual las cosas excelsas merezcan amor en detrimento de las inferiores. No hay personas y cosas que por sí mismas merezcan amor y otras odio. Todo en el mundo demanda amor, todo está abierto a la vinculación de la conciencia amorosa. La relatividad no será del amor sino del valor. El amor crea el valor y el bien. El amor busca el valor en las personas y en las cosas, y por el sólo hecho de dirigirse hacia esos entes crea un valor y un bien. El imperativo de la vida amorosa es amarlo todo y buscar el valor de todo. El único mal positivo es el rencor que impide percibir el valor de las cosas.

Así, todo amor es un bien en sí mismo. No tiene sentido hablar ya de un amor malo y uno bueno, puesto que no existe una jerarquía estática y predeterminada de valores. El amor tiene el imperativo de buscar y elevar el valor de las cosas y de las personas. La actividad amorosa implica la valoración del mundo de la persona, que conlleva tanto una proyección ideal como una valoración real y objetiva de las cosas. Pero, si todo tiene el mismo valor y todo merece el mismo amor, entonces desaparece la diferencia entre el valor, esto es, desaparece el valor como tal. Igualdad de valor para todas las cosas del mundo implicaría la negación del valor. Reducir todas las cosas al mismo valor es equivalente, pero en el polo extremo, a reducir todo al mínimo valor o a la indiferencia, esto es, sería el polo contrario pero coincidente de una pura reducción intelectualista del mundo. Lo primero es el límite del amor en una contemplación ascética, lo segundo es lo propio del límite de la razón, en la contemplación y acción pura de la ciencia moderna. Por vías diversas resultaría así una descualificación del mundo, una desorganización del orden de los valores y del orden del ser.

El mundo quedaría anulado y reducido en lo que tiene de más propio: la diferencia entre cada uno de los entes mundanos.

Las aporías de la relación entre el amor y el valor se complican si analizamos las diferencias de los dos grandes paradigmas históricos del amor. A pesar de su aparente contradicción, *eros* y *charitas* son factores complementarios e indispensables en toda auténtica vida amorosa. El *eros* platónico no es una simple escala de lo que tiene menos ser a lo que posee más realidad y potestad. Existe en el amor platónico un dinamismo inherente. Eros es un demonio que media entre lo mortal y lo inmortal, entre lo humano y lo divino, que aspira constantemente a la eternidad. En el cuerpo y en el alma el eros es un principio de procreación que introduce el anhelo por la inmortalidad. Todo ser finito vive en una contradicción inmanente por la cual se eleva a un nivel de vida más alto. A través del delirio amoroso llegamos a la unidad de lo múltiple. Eros es una síntesis de caracteres y valores opuestos, es contradicción, pulsión entre un estado natural de vida y un estado más desarrollado, más pleno y más espiritualizado. Por ello, eros es un ascenso en la escala de los valores.

También en la caridad cristiana encontramos un carácter dinámico complejo, por el cual se eleva la vida y se perfila el orden de las cosas; no existe lo mundano si no hay algo que se eleva y se trasciende a sí mismo por la gracia y el amor divino. Si la vida no se eleva y retorna hacia lo más alto del ser y del valor no es posible formar una jerarquía de valores. En el ascenso platónico, la plenitud se halla al fin de la escala ascendente del eros: a partir de la pobreza de la finitud nos elevamos hacia la plenitud de la contemplación de las ideas y la vitalidad creadora. En el ascenso cristiano, conducido por la gracia divina, la plenitud está en el origen: todo movimiento amoroso es inclinación y entrega de un espíritu pleno y divinizado, la

finalidad del proceso implica un retorno a Dios, a la fuente pura del amor y de la vida. El eros griego se afana por la plenitud aun después de la vida, el amor cristiano proviene de una plenitud original que busca reencontrarse en el mundo, viviendo en Dios y para Dios. El eros es una creación ascendente, la caridad amorosa es descenso y retorno hacia el mundo. A pesar de todo, persiste el conflicto entre estos dos movimientos amorosos. En el amor platónico predominan las cosas y las leyes, en el amor cristiano, de corte evangélico, predominan las acciones y las personas. Todo brota del sujeto espiritual.

2.2. El ser por referencia

Para resolver las aporías del orden del amor y los valores, Xirau cree que es posible una concepción que unifique y haga compatibles los polos contrapuestos de la doble tradición del amor. Las contradicciones lógicas y las incompatibilidades de los actos que hemos descrito tienen una unidad irreductible en el proceso dinámico de la conciencia amorosa. Xirau piensa que el fundamento del amor es lo que él llama “el ser por referencia”. Esto es, a diferencia de la concepción tradicional que piensa que sólo existen seres en sí, sustancias, y seres en otro, accidentes, Xirau apuntala la concepción del ser como trascendencia, referencia a otro, intención y tendencia no sólo en un movimiento interno de desarrollo, sino de dirección hacia los demás seres, distintos, lejanos, ajenos o próximos. El ser es expansión, referencia, dirección hacia otro. El amor no expresa más que esta propiedad ontológica de todas las cosas que pueblan el universo. La presencia de las cosas ante otras es la nota esencial de todo ser del mundo. La conciencia es presencia ante las cosas y las personas del mundo circundante, pero

éstas también son presentes ante la conciencia y ambas realidades se determinan mutuamente. El mundo es un campo de convergencias de mutuas presencias e influencias, proyecciones y acciones. Todos los seres son centros de irradiación y centros de referencia y recepción de la presencia de todas las demás, desde las más próximas en el espacio y en el tiempo, hasta las más lejanas y más remotas. El mundo es un conglomerado de estas presencias mutuas o copresencias, por eso, es la existencia un “estar-con”.¹¹¹

El tintero y el papel y la mesa que tengo ante mí son, en alguna medida, por mí y gracias a mi presencia. Se constituyen como término de una serie de actos de referencia que irradian de mí. Su color, su tamaño, su forma, su brillo, su nitidez dependen en gran parte de mi constitución psicológica y orgánica y de los cambios que se realizan en ella. Sin mi presencia ninguno de ellos sería lo que es. Pero yo me hallo, a mi vez, limitado y orientado por la serie de referencias que el libro y el papel y la mesa proyectan sobre mí. Sin su presencia no sería yo tampoco lo que soy. Y así como su estructura y consistencia cambian con mi presencia o mi ausencia, con mi atención o desatención, hasta el punto de hacerse otros, también yo cambio y me hago otro en presencia o en ausencia de la mesa o el libro [...] Unos y otros –ellos y yo– somos centro de irradiación de una serie infinita de radiaciones y proyecciones que nos sitúan a mí fuera de mí y a ellos fuera de sí. [...] Y por el hecho de ponernos fuera de nosotros mismos, de fundimos y compenetrarnos, ellos y yo llegamos a ser lo que somos.¹¹²

¹¹¹ Joaquín Xirau establece los fundamentos de una ontología que consideraría al ser como “intensión” y no como cosa en sí. Desde este punto de vista, no existe en el mundo ningún “continente”, ninguna sustancia o ser en sí de ningún tipo, como tampoco un “sustrato” esencialmente escondido y ausente del mundo fenoménico. Nada existe totalmente en sí exclusivamente en otras cosas, a diferencia de lo que afirma Spinoza en su *Ética* sobre la diferencia ontológica entre la sustancia (ser en sí) y el modo (ser en otro).

Desde tiempos antiguos se ha reiterado, dice Xirau, que la conciencia es un “ser intencional”. En nuestros tiempos fue Husserl quien llevó a sus últimas consecuencias esta concepción de la conciencia como un ser “fuera de sí mismo” y no como una sustancia o *res cogitans*. Según Xirau, si sometemos las cosas a un examen minucioso y atento, comprobaríamos que no hay nada que no exista, en alguna medida, precisamente de esta manera. Desde luego, cada ser tiene su propia consistencia y sus límites. Pero el hecho de que una cosa subsista no implica que debe estar encerrada por entero en sí misma, delimitada y desligada de otros objetos, sin relación, sin correspondencia.

El ser, sostiene Xirau, no es más que un “salir de sí mismo”, un “proyectarse” y, al mismo tiempo, un estar delimitado por todas y cada una de las otras realidades igualmente proyectivas. En el acto de ir más allá de sí mismo cada ser encuentra su propia afirmación. La realidad consiste en relaciones y referencias. Cada ser está constituido como un centro de irradiaciones y como un punto de confluencia. La afirmación y la plenitud de cada ser está en relación directa con su fuerza de “proyección”. Así, Xirau apela al concepto que Leibniz elaboró de la sustancia: *intensión* (intensidad, tendencia, apetito). Estas características no son, en principio, privativas de la subjetividad, o si se quiere ver de otro modo, toda realidad es subjetiva: todo es centro de irradiación y punto de confluencia.

¹¹² *Amor y mundo*, p. 129.

Este pasaje, de importantes referencias históricas, muestra la forma plástica en que Xirau concibe la ontología; una reflexión pura que no se vale únicamente de definiciones y conceptos abstractos, sino que describe con rigor lo que se muestra en la conciencia y sólo lo que se muestra, sin ningún otro presupuesto. Esto es fenomenología pura. Xirau continúa la meditación: si intentamos rastrear alguna de las direcciones de referencia mutua entre las cosas y yo hasta su centro, reducimos gradualmente cada proyección o expansión hacia su centro, reduciendo de este modo cada ser a su “ser en sí” puro; entonces veremos que, dice Xirau, poco a poco, cada una de ellas disminuye, se reduce, se empobrece y, en el último de los casos, se desvanece hasta desaparecer. Esta “minimización” y empobrecimiento del ser es la consecuencia y la prueba más clara de su naturaleza esencialmente proyectiva y expansiva. El concepto del ser en sí, del nóumeno, de la sustancia, es un concepto vacío; la cosa en sí misma es nada si la abstraemos del tejido de relaciones y confluencias en el que existe.

Por eso Xirau comenta: “Si me busco a mí mismo no me hallo. Al reducirlo a “sí mismo” se desvanece mi propio ser”. Sólo me puedo “encontrar” en la medida en que me entrego y consagro al mundo, a los otros, a lo otro. El ser se da al mundo y se alimenta del mundo. Al dar mi ser al mundo, lo asimilo, y lo hago “sustancia de mi sustancia”. Por ello, el Cosmos ha sido concebido, en muchas ocasiones, como un microcosmos. Es el infinito en lo externo y lo infinito en lo interno, que de algún modo están conectados y coinciden.

Por eso cuando se ha buscado adentro de una cosa su “propia sustancia”, se busca en vano. Xirau comenta que éste es el argumento principal de la crítica clásica del empirismo (Hume) al principio de la sustancia y de la causalidad. Un análisis minucioso de la cosa “en sí misma” la reduce a una ficción de la mente. La “cosa en sí” se disuelve en un conglomerado de

sensaciones. Pero aun así, parece que las sensaciones no son tampoco nada en sí mismas. Su ser está fundado de la misma manera en referencias y relaciones. Sólo es posible distinguir una sensación en la diferencia, en el contraste y la relación con el conjunto de sensaciones que percibo a cada momento.

Hemos visto que el tintero y la mesa dependen de mí y yo de ellos. Ellos de mi mirada y de mi amor, de mi humor. Yo de los colores y las formas y las significaciones con que enriquecen mi experiencia e incitan mi interés o mi aversión. Pero ellos y yo dependemos, a nuestra vez, de la habitación en que nos hallamos y de la luz que penetra por la ventana y del sol y de las estrellas y de los rumores más lejanos y de la resonancia entera del Universo. Que “nuestro cráneo guarda el vibrar de tierra y sol como el ruido de la mar el caracol” [Rubén Darío].¹¹³

La ontología fenomenológica que se deriva de la conciencia amorosa despliega el ser de las cosas y nuestro propio ser en la confluencia de una infinidad de proyecciones y referencias que vienen de todas partes y se dirigen a todas partes. Allí reside la resistencia del mundo a mis intencionalidades, su consistencia y, al mismo tiempo, su evanescencia, su transitoriedad. Las relaciones cambian, son temporales, pero poseen un orden, una ley inmanente del cambio.

Es una abstracción que la física matemática nos ha acostumbrado a pensar, el decir que las cosas son en sí mismas y ocupan un cierto lugar determinado en el espacio y en el tiempo. La concepción que Xirau despliega implica pensar un universo de relaciones, en donde todas las cosas están, hasta cierto punto, en todas las demás. Para evitar la ofuscación de este tipo de “ubicuidad” inherente a todo ser, concebimos un espacio abstracto y un tiempo “espacializado”, como un sistema de coordenadas para ubicar el lugar que le corresponde a cada cosa. Con ello puedo establecer las determinaciones cualitativas y cuantitativas de las

¹¹³ *Ibid.*, p. 130.

cosas y fijarlas en un esquema, abstrayendo el conjunto de las referencias y relaciones posibles a que me conduce su mera presencia.

Así, Joaquín Xirau establece como base de una ontología fenomenológica el concepto de cosa y de objetividad: las “cosas”, y en general las realidades objetivas, no surgen más que en la confluencia, la intersección y el entrecruzamiento de las estructuras ideales implícitas en el dinamismo esencial a todo ser. Las “sustancias” no son más que realidades hipotéticas, construcciones ideales de la actividad creativa de la conciencia.

2.3. Objetividad y realidad

Xirau distingue las nociones de *ser* y la de *objeto*. El ser es pura fuerza expansiva y proyectiva que se entrelaza con otros seres. El objeto, por el contrario, es el resultado de la interacción de fuerzas dinámicas y de esquemas inmutables. La realidad es esencialmente *subjetiva*, la objetividad no es sino una fijación provisional, “un esquema o corte ideal en el dinamismo creador de las cosas”. El mundo no es estático, el movimiento de cada ser proviene de su fondo esencial de energía expansiva.

La realidad, entonces, es esencialmente “subjetiva” en su flujo corriente y dinámico; la “objetividad” es sólo una imposición temporal de esquemas ideales, o patrones ideales, sobre el dinamismo creativo de las cosas. No entender esto provoca, según Joaquín Xirau, el grave error que deriva del realismo ingenuo del “sentido común”, o de las elaboraciones científicas que intentan llevar a sus últimas consecuencias una concepción de la realidad considerada como una simple

“cosa”. De esa concepción surge un mundo estático –recipiente o depósito de realidades– siempre idéntico a sí mismo, delimitado por las coordenadas del tiempo y del espacio.

Xirau está consciente de que la principal objeción a sus tesis es que la constitución por referencias, que parece tan evidente en la naturaleza intencional de la conciencia, no se muestra tan claramente cuando se aplica a la totalidad del ser, que sólo se experimenta de manera directa en mi propia experiencia personal. Xirau responde que la concepción del ser intencional no es una interpretación de la realidad mediante la perspectiva de la conciencia, sino, por el contrario, la reducción de una y otra a un fenómeno fundamental: al hecho de que la composición esencial del ser, del “ser en sí mismo”, reside en la unidad de lo trascendente y lo inmanente. Esto es, que las cosas participan de la estructura “intencional” de la conciencia y tienen asimismo una naturaleza “intencional” propia. Esto no implica, advierte Xirau, ningún tipo de animismo o “personalismo” de tipo cósmico.

Xirau descubre en la fenomenología de la conciencia amorosa que el dato inmediato de la experiencia es que todo ser es “ser por referencia”. Toda inmanencia implica transcendencia y, recíprocamente, la transcendencia es una condición esencial y definitoria de la inmanencia de todo ser. Pensar el ser es advertir sus referencias actuales y latentes. Toda la realidad es inmanente, pero la estructura íntima de la inmanencia se encuentra en el hecho de una “auto-transcendencia”, de una fuerza que la impulsa a salir de sí misma.

Para Joaquín Xirau, una auténtica fenomenología descubre que la realidad es trascendental, “referencial”, en la medida en que si fuera siempre totalmente “intensiva” y nunca “ex-tensiva”, no sería más que una corriente de fuerzas fluctuantes y caóticas, además de espectrales. Si la realidad fuera sólo una “presencia”, una idealidad esquemática, ¿en dónde

se encontraría una explicación de su “impulso dinámico”, de su resistencia ante nosotros? La prueba de esto reside, según Xirau, en el hecho de que las cosas me resisten y me delimitan mi ser. Si la realidad del mundo no se presentara como resistencia a los esfuerzos de la conciencia por penetrarla, su presencia ante mí se reduciría a una mera presencia espectral, sería entonces necesario “explicar” esta última mediante una realidad “sustancial” no menos espectral, nunca presente en el mundo concreto. En este sentido, toda “explicación científica” es simplemente una renuncia a todo intento de dar la explicación verdadera, de una verdadera descripción de las cosas tal como son en sí mismas o, en otras palabras, se convierte en la reducción de lo evidente a algo oculto.

La constitución por referencia parece más propia de la conciencia que de los demás entes del universo. Xirau cree que no es una simple analogía de los caracteres de la conciencia con los de los demás seres. En última instancia se trata de una reducción ontológica de todo ser a un propiedad común: la capacidad de trascenderse a sí mismo. Todo ser es expansivo, sale fuera de sí, es automovimiento, fuerza explosiva. Todo ser es intencionalidad pero no todo es conciencia, el universo no está animado, simplemente toda inmanencia es trascendente: todo está superándose a sí mismo, saliendo fuera de sí y convergiendo con la presencia de otros seres. Todo ser es una irradiación constante que tiene sus límites en la convergencia con otras irradiaciones. La presencia del mundo no resulta de una pura existencia inmutable, inmóvil, sino que la resistencia que significa el mundo ante el sujeto es el resultado de la expansión y del movimiento de todos los demás seres. La realidad me resiste porque tiene también su propia intención, ésta a su vez me provoca a trascender los límites y los contornos de mi mundo.

Pero entonces, ¿cuál es la diferencia entre la conciencia y las demás realidades del mundo? La primera realidad que aparece como irreductible al ser sustancial inmutable y que existe en sí misma es la conciencia. El proceso de dejar de concebir la conciencia como una sustancia en sí se ha extendido a todos los demás seres, toda la realidad se nos manifiesta en su movilidad perpetua; pero la conciencia se distingue de toda otra intencionalidad en el hecho de que tiene la capacidad de convertir las cosas en términos de su intencionalidad. La conciencia tiene el poder de reducir las cosas a ser mera presencia objetiva para su horizonte de comprensión. Las cosas son presentes ante la conciencia y por ella cobran sentido en un mundo vivido y percibido *subjetivamente*. Esta es la única diferencia entre lo consciente y lo inconsciente. Los demás entes del mundo no poseen la capacidad de convertir en referencias para ellos a los demás seres y de integrarlos a un mundo o a un horizonte propio de comprensión. La actividad del espíritu consiste en configurar un mundo pleno de sentido y referencia; la realidad es un sistema de referencias, pero no todo ser es capaz de formarse un mundo, sólo el espíritu tiene conciencia especulativa y activa, inquiere en el ser de las cosas y las convierte en objetividad y presencia ante sí. La presencia, vivida como experiencia personal, como mundo propio, es lo específico de la conciencia.

El ser es una fuerza dinámica, cada ser se mantiene en su ser saliendo fuera de sí y convergiendo con todos los demás. Esta convergencia de presencias mutuas genera un ámbito, un entramado de relaciones. Como decía Spinoza, cada ser persevera en su ser, es entrega, amor, afirmación en su propia negación. En la proyección y la entrega se halla la plenitud del ser; en la limitación de su presencia la explicación de su limitación. Cambian y se transforman los seres porque conviven y se desviven. La convivencia y la co-presencia es limitación, determinación

de la fuerza expansiva; del encuentro con los demás resulta la delimitación del ser y la calibración del potencial expansivo de cada ser. “Aspiración infinita, delimitación transitoria, son los dos elementos constitutivos y definitorios del ser concreto”. Resistencia y consistencia, aspiración infinita y delimitación copresente. Intimidad y comunidad.

2.4. *La conciencia*

Ahora bien, Joaquín Xirau se pregunta ¿en dónde puede encontrarse la diferencia entre la intencionalidad de la conciencia y el sistema de referencias que constituye la estructura esencial del ser? La primera realidad que se presenta claramente como irreductible a la contextura de lo “sustancial” es la conciencia. Esto fue claramente advertido por Brentano, y Husserl llevó la idea hasta sus últimas consecuencias en contra de todas las tradiciones de espiritualismo “sustancialista”. Xirau no funde el ser del mundo con la actividad propiamente intencional, característica del espíritu. La diferencia no se encontrará en que la conciencia es referencia y el resto del mundo simple término de ella, *cogito* y *cogitata*, sino más bien en el hecho de que el espíritu tiene la capacidad de convertir las cosas en término de sus intenciones mentales, de reducirlas a presencias. Esto es, mediante la actividad del espíritu las cosas se vuelven presentes ante mí, me revelan su estructuración objetiva, su valor y su sentido íntimo.

La realidad es un sistema de referencias, pero lo que no es tan evidente es que la realidad posea la capacidad de “proyectarse” a sí misma, o pueda ser capaz de actuar por cuenta propia, de amar o de odiar, o de conducirse moral o inmoralmemente. Sólo el espíritu tiene una

conciencia activa, especulativa o emocional, y busca e inquiere el ser de las cosas, convirtiéndolas en una objetividad, en una presencia.

Una vez más: el ser es una trayectoria dinámica. El esfuerzo que este dinamismo supone y mantiene es lo que hace que cada ser que se mantenga en su ser y lo afirme en la confluencia de todos los seres. Al lanzarse fuera de sí se proyecta sobre el universo entero y se crea un lugar y un ámbito. Es “el esfuerzo de todo ser para perseverar en el ser”. Este esfuerzo es esencialmente afán, entrega y, de alguna manera, amor.¹¹⁴

En el encuentro con otros seres uno encuentra su propia “limitación y delimitación”, es decir, su propia “autoafirmación” como ser personal. Así, los dos elementos constitutivos y definitorios de un ser concreto son una aspiración infinita y una delimitación transitoria, temporal. En la dialéctica de proyección y confluencia, cada cosa se convierte, en cualquier momento dado, en lo que es.

Al proyectarse fuera de sí, la intencionalidad se abre a la densidad plenaria del universo, y descubre ante sí misma vastos horizontes y perspectivas. Este horizonte en constante cambio delimita, a cada momento, el mundo que existe para cada conciencia. Por esta razón toda vida es descubrimiento, innovación, renovación del espíritu mediante la penetración y la apertura de horizontes de la realidad nunca antes imaginados.

Bajo la hierba minúscula del verde prado palpitan mundos infinitos. Cualquier punto del universo –la platina del microscopio, los miasmas de agua muerta, los perfiles esqueléticos de la montaña desértica, las inmensidades estelares...– se manifiesta blando a la penetración enérgica de una personalidad dinámica y amorosa y apta para desplegarse en paisajes y horizontes infinitos.¹¹⁵

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 134.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 135.

Ahora bien, según Xirau, si entendemos por “realidad” la consistencia sólida del mundo, los elementos categoriales de la experiencia no pertenecen a la realidad. Toda “objetividad” es producto de una idealidad. Lo “real”, en cambio, es esencialmente “subjetivo”. Toda existencia es una confluencia de elementos, una confluencia de realidad e idealidad. En rigor, una subjetividad puramente intelectual no es una subjetividad, la cosa que piensa no es una conciencia, la reducción intelectual que ha efectuado la modernidad ha conducido irreparablemente al solipsismo y al relativismo. La realidad –dice Xirau– es subjetividad: intensidad, misterio y luz, claroscuro, movimiento entre lo real y lo posible, “misterio iluminado” por la penetración intensiva de la conciencia amorosa.

Al hablar de la subjetividad Joaquín Xirau no se refiere a un sujeto personal, mucho menos a una subjetividad empírica. La idea de que la realidad es esencialmente subjetiva no implica un idealismo subjetivista, ni con un animismo. El ser objetivo sólo es “real” si es incorporado a una proyección subjetiva y se hace un centro de convergencia, un objeto para el intelecto, en la confluencia de las subjetividades.

El subjetivismo hace depender la realidad sobre “algo”, la subjetividad se convierte en el “recipiente”. Esto sería subjetivismo puro en el sentido de inmanencia pura. El objeto es reducido a idea o sensación. Las “cosas” como tales desaparecen y yo mismo desaparezco, haciéndome uno con ellas, sólo otra cosa más, sólo otro grupo de sensaciones. Ante esto, la única posibilidad de que el mundo se mantenga a sí mismo como tal, que se me enfrente, y yo a él, es la de una “autoafirmación” subjetiva de carácter intensivo, dinámico.

2.5. La vida interior

El descubrimiento de la intimidad es la última y la más difícil de las conquistas del espíritu humano. Todavía solemos hablar acerca del espíritu usando metáforas espaciales y pensamos que existe un interior y un exterior espiritual. Pero el sentido de lo externo y de lo interno no puede reducirse a lo que ocurre dentro y fuera del cuerpo. Por una sencilla razón: aunque mi cuerpo es la realidad física más inmediata, puede ser lo más alejado de mí e incluso puedo enajenarme de él; además, de muchos procesos orgánicos “interiores” no tenemos ni conciencia ni voluntad. Para el espíritu las cosas pueden ser interiores o exteriores según aparezcan ante la conciencia, sin que tenga que ver en ello ni la distancia ni la proximidad física. La realidad más próxima puede ser la más indiferente, y lo más lejano en el espacio y en el tiempo puede ser lo más íntimo. La condición para distinguir entre lo interno y lo externo es que una realidad me halla sido presente y se halla revelado ante mí con toda su plenitud y su significación propia, sea una persona, un lugar, un fenómeno natural o un conjunto de ellos.

Todas las cosas, reales o irreales, posibles o imposibles, presentes o ausentes, actuales, pasadas o futuras, pueden ser tanto interiores como exteriores. La distancia física no tiene nada que ver con la captación de los fenómenos. La realidad más distante puede ser la más íntima. La realidad más cercana puede ser, por otro lado, la más inadvertida, la más “ausente”. Xirau señala que el primer requisito que debe cumplirse para que cualquier realidad particular se vuelva nuestra es que sea revelada en su “significación personal”.

Todas las cosas, independientemente de su posición o su consistencia “objetiva”, entran y salen de nuestra subjetividad, se vuelven “interiores” o “exteriores”, se vuelven propias o desaparecen de la zona de la intimidad personal. Se puede decir también que hay realidades

cuyo “ser interior” agota su esencia. Por ejemplo, todos los actos de la vida sentimental o emocional –esperanza, angustia, sufrimiento, envidia, ira– parecen realidades exclusivamente “personales”. El sentimiento y el deseo parecen ser totalmente “interiores”.

No obstante, si se medita en este tema puede resultar que no es rigurosamente cierto. El sentimiento es mío de una manera peculiar, específica, pero también la percepción. No es fácil, en ningún caso, separarlos de forma decisiva, o encontrar en la vida un sentimiento puro, o una percepción o una idea que carezca totalmente de un matiz emocional. Y no debe olvidarse que los estoicos y, en particular, los grandes tratadistas de los siglos XVII y XVIII consideraban justamente las pasiones como estados “pasivos”, movimientos que nos asaltan o nos sobrecogen, haciendo que uno “sufra” o “padezca” tanto una pena como una alegría.

Las cosas fácilmente se vuelven íntimas para mí, esto es, se vuelven parte de mi intimidad. Así es como adquieren significado en el universo y en la vida, y una dimensión de profundidad.

Los individuos que pasan por la calle o que hallo en el tranvía [...] Cada uno de ellos es sencillamente un hombre, cualquier hombre, un hombre de la calle. Así consideradas, las personas se convierten en “cosas”. [...] Pero es posible 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. De golpe o a través del contacto más o menos permanente, entran en mí. Tras el individuo o el ciudadano descubro un alma y en su alma un mundo, otro mundo que entra en íntima relación con mi propio mundo. Por el amor se abre ante mí un recinto recóndito y se revela, tras una expresión, una persona. Lo que veía “desde fuera” me aparece con toda la riqueza de su intimidad.¹¹⁶

Xirau señala que lo que ocurre en el caso de una persona puede ocurrir, en mayor o menor medida, con todo en el mundo. Descubrir el significado espiritual de las cosas es una

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 143.

función del arte, de toda moralidad, de la ciencia, de la religión, de la filosofía e incluso de la vida misma.

Pero así como todo puede ser considerado desde su intimidad, desde su significado propio, así también todo puede ser visto como “cosa”, desprovisto de su valor esencial. Para lograrlo, basta separar el dinamismo de su propio ser y reducirlo a la estructura objetiva que le dará una ordenación puramente intelectual. Esto es lo que ocurre en el caso de las cosas de la “vida diaria” a las que no prestamos ninguna atención especial y, de forma todavía más señalada, cuando consideramos las cosas o las personas de manera sólo cuantitativa: los individuos se convierten en números, en masa. Xirau afirma que la ciencia positiva ha intentado llevar al punto más extremo su análisis de las estructuras puramente objetivas de la realidad, para reducirlas a número y medida, a fórmulas y ecuaciones.

[...] Mediante el ejercicio del análisis intelectual aparecen claras y distintas las articulaciones ideales de la realidad. Lo que parecía opaco a la mirada grosera cobra transparencia y se revela como evidente. Pero la luminosidad puramente objetiva sólo alcanza color y sentido si se halla al servicio de una reverberación más profunda. Es el sentido personal e intransferible que sólo se revela ante la claridad de la mirada amorosa.¹¹⁷

La fenomenología de la conciencia amorosa reelabora el concepto de conciencia y de vida interior, quitándole el sentido espacial a esta idea. La conciencia es centro de irradiación, centro del mundo, depende de la capacidad de captar el sentido propio de cada fenómeno para poder verlo de manera íntima, formando parte significativa del mundo, del mundo de cada cual.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 144.

La vida interior es una vida fuera de sí, pura virtualidad o referencia. Mientras más estoy en mí, cuanto más grande es el volumen de mi vida espiritual, más vivo fuera de mí, entregado a las cosas y por las cosas. Las cosas viven en ellas mismas, atadas a su nuda exterioridad. Yo vivo en mí. Y vivir en mí quiere decir esencialmente entregar-me. Las “moradas” más íntimas, las del sentimiento por excelencia, el amor, son aquellas en las cuales mi ser más radical se da. Vida interior es vida íntima. Y vida íntima es experiencia personal. La “morada” espiritual no puede tener “puertas ni ventanas” porque no tiene paredes... No es un cerco cerrado, sino extrema abertura y entrega. Se impregna de todo. Todo penetra y todo se revela en ella. Amor y odio, angustia y esperanza, fe y duda... hacen de las cosas un mundo interior. Al entregar-me yo al mundo, el mundo se entrega a mí y se vuelve mío. Vivir es trascenderse, hacer del Cosmos hipotético un microcosmos palpitante.¹¹⁸

La ética de la conciencia amorosa consiste en la apertura y la entrega al mundo, en el esfuerzo por amar el mundo de los otros y las cosas del mundo. Esta experiencia implica un cuidado constante, una lucha que el hombre debe librar contra las fuerzas disolventes del *ordo amoris*. En la medida en que dejo de entregarme a mí mismo, mi vida íntima disminuye y se reduce. Mientras más me aílo, menor es el volumen de mi vida y yo soy menos. Si reduzco el volumen de mis intereses, de mis anhelos, de mis amores, de mis tristezas, el mundo se pierde para mí; y yo me pierdo a mí mismo, me derrumbo y pierdo gradualmente la claridad de mi conciencia. Xirau comenta que el egoísmo y la mezquindad me regresan a un estado primitivo, animal, y me asemejan gradualmente a la soledad nuda en la que viven las cosas. Sólo en la entrega amorosa al mundo se encuentra la plenitud de la vida personal.

Una conciencia enteramente aislada, si fuera posible imaginarla, sería aquella que más se parecería a la nada. No hay nada espiritualmente más pobre que un alma “cerrada”. La abundancia de la vida interior proviene de la capacidad de incorporar el mundo a esa “intimidad”. Por eso, Xirau señala al hambre y a la sed como símbolos fundamentales de la

¹¹⁸ “Notes sobre la vida interior”, en *Revista dels catalans d'Amèrica*, núm 1, p. 16.

vida espiritual –hambre y sed de justicia, de belleza, de verdad, de alegría o de alimento y agua–. Además el hambre y la sed significan el principio de comunión de todos con el todo: la plenitud de la vida. La verdadera vida sólo alcanza la plenitud en la comunión. Mediante la comunión todo se convierte en parte de mi ser, “carne de mi carne” y “sangre de mi sangre”, adquiriendo significado y vitalidad.

La ética de la conciencia amorosa implica que el hombre solitario que se busca en la soledad y el aislamiento no encuentra nada. El hombre de vida espiritual encuentra la plenitud estando solo, porque la suya es una soledad fecunda porque antes se ha buscado fuera de sí y se ha conquistado mediante la entrega amorosa al mundo.

La vida espiritual no se adquiere de una vez y para siempre, es una adquisición que debe ser conservada y protegida. Está henchida de intención y referencia, de proyección y camino recorrido, gracias a la entrega amorosa, pero en cada momento es una encrucijada, cada paso una nueva decisión. Es inevitable citar las palabras de Joaquín Xirau en este bello pasaje:

La decisión irreparable hincha la vida de angustia y de esperanza, de remordimiento y de gozo. Nada de lo que pasa, pasa. Todo se incorpora y actúa. Tratar de suprimir una experiencia vivida es una ilusión banal. Todo lo que he vivido se hace mío. [...] Nada es posible tratar de suprimir. Sólo incorporar y depurar –hacer del mal instrumento del bien. La humildad y la reverencia son fuente de todo anhelo. Toda la dignidad consiste en saberse arrodillar y levantar los ojos a la luz. El espíritu, como el mar, guarda en su fondo cadáveres y tesoros, maravillas y monstruos. Tratar de escogerlos y filtrarlos sería una obsesión insensata. Con movimiento contenido los asimila, los incorpora y refleja en la oscuridad del abismo, el azul del cielo y la luz de las estrellas.¹¹⁹

¹¹⁹ *Amor y mundo*, p. 146.

2.6. La conciencia amorosa como fundamento axiológico

La teoría del amor en Xirau logra unificar el ser y el valor en una unida dinámica. Pero el valor no se halla en el sujeto puro ni en el objeto puro, sino entre uno y otro, en la dinámica de su correlación. Nada hay ajeno a la subjetividad, mediante el amor se incorpora al sujeto vivo la presencia del mundo exterior. Esta correlación dinámica y contradictoria sujeto-objeto es la categoría suprema que hace posible la presencia de un mundo y que confiere la doble realidad de la presencia: el ser y el valor.

El ser concreto consiste en la unidad y mutua delimitación de la conciencia y la realidad. El arco sujeto-objeto, el concepto de conciencia, es la categoría suprema en la ética de la conciencia amorosa que hace posible la realidad dinámica, fluyente y contradictoria del ser y el valor. Todo objeto lo siento en mí y en todo objeto percibido se afirma mi ser. Nada hay que sea absolutamente ajeno a la subjetividad, dice Xirau. Incluso en la abstracción más pura e inerte hay un acto de amor, un acto de valoración de la verdad. Sólo mediante la conciencia amorosa la objetividad de lo percibido se incorpora a la subjetividad y conforma nuestro mundo. La conciencia amorosa es el a priori del valor y del sentido del mundo humano. Su ámbito de apertura y entrega crea un horizonte ilimitado que se extiende incluyendo virtualmente todos los contenidos posibles, todos los objetos posibles de valor. La conciencia amorosa no es un valor, sino el ámbito, el horizonte en donde se da el valor; la conciencia amorosa es la condición de posibilidad, el a priori de los valores en general, análogamente a como la conciencia trascendental, que Kant describe, y su sistema de categorías es la condición a priori de la posibilidad del mundo físico. “El amor puro no es, en definitiva, otra cosa que la

pura aspiración al valor. Del mismo modo en que en la simple percepción se halla comprendido el ser, en la percepción amorosa se halla comprendido el valor y el sentido de la realidad”.¹²⁰

El contenido del amor es el valor exento de toda especificación. Su ámbito abierto e indeterminado incluye, virtual y dialécticamente, todos los contenidos concretos posibles. Del mismo modo que el acto intelectual lleva implícito el ser, la conciencia amorosa lleva implícito el valor. No es propiamente un valor, sino el ámbito en el cual los valores se dan, o si se quiere, la condición de la posibilidad de los valores en general, en un sentido paralelo y análogo a aquel en el cual la conciencia trascendental de Kant y su sistema de categorías es la condición *a priori* de la posibilidad del mundo físico. Sólo son posibles los valores y el sentido del mundo bajo el arco de la conciencia amorosa. El amor puro no es, en definitiva, otra cosa que la pura aspiración al valor.¹²¹

Continuando con la metáfora fenomenológica Xirau escribe: “en la percepción de la habitación en que me hallo se halla implícita la realidad del mundo entero y en su sentido, el sentido del mundo”. Pero la vida no se reduce a un presente estático ni puede aspirar a una ordenación inmutable de valores. El hombre es un ser en tránsito constante, su vida tiene proyección del pasado hacia el futuro y aspiración de lo eterno, esperanza. El tránsito del ser al no ser y del valor al no valor se realizan en el tiempo y constituyen la naturaleza transitoria y finita del ser humano. Por ello, no se puede aspirar, como lo hace la doctrina de Scheler, a una tabla de valores fija e inmutable que determine el grado de alcance de los actos concretos del hombre. En realidad, tanto los valores como todos los entes, sólo se dan temporalmente como orientación concreta en un momento preciso, en relación con el pasado y el futuro. El amor, dice Joaquín Xirau, es siempre el amor que expresa una persona concreta en situación temporal concreta, que por el amor y en el amor, “toma contacto con la eternidad”.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 147.

¹²¹ *Ibidem.*

Así se comprende que el amor de los valores abstractos, por sí mismos, no sea ni pueda ser en verdad otra cosa que una fuga de la realidad y acaso, en último término, una manifestación subrepticia del odio. No es, por lo tanto, posible, la fijación de un esquema inmutable ni la promulgación de tabla alguna en la descripción de la conciencia vital y del mundo que se da en ella.¹²²

Sin que esto implique relativismo alguno, Joaquín Xirau afirma no que toda realidad vale igual, sino que cualquier realidad, cualquier lugar, cualquier cosa por insignificante que sea, se sitúa en el centro mismo del universo y puede ser una orientación para la vida espiritual. Todo es apto para erigirse en el valor más alto. En algún sentido, probablemente en el sentido más profundo y último, dice Joaquín Xirau, el amor es amor al ser, al ser en tanto que lleva implícito un sentido y una significación personal. El amor es la revelación del valor que lleva necesariamente implícito cualquier ser por el hecho mismo de ser individual e insustituible. El amor “personifica” de alguna manera las cosas, descubre sus propiedades más valiosas y las estima y valora en la plenitud de su ser.

Es preciso, según Xirau, restablecer la conexión indisoluble entre el valor y el ser, y considerar al valor como la realización del ser. Para ello es necesario llevar a un plano trascendental la experiencia del amor en donde ocurre la unidad correlativa de la vida, la unidad conciencia-mundo, *amor y mundo*. En esta unidad alcanza su pleno sentido la escala ascendente del amor, en la que las cosas aspiran a su plenitud y cobran sentido en el todo; y en la escala descendente por la cual se hunden en su finitud, pierde el sentido de su puesto en el cosmos, el cosmos se vuelve un caos, un desorden indiferente y sin aspiración de realización plena. Esta disolución es el principio de una vida sin amor, de un nihilismo absoluto ante toda

¹²² *Ibid.*, p. 148.

la realidad presente y futura. Si el hombre pierde el amor pierde el contacto íntimo y la apropiación de un “mundo”.

Al final de *Amor y mundo*, Joaquín Xirau señala la dependencia de la vida intelectual a la vida amorosa, la contemplación del ser en sí mismo sólo es posible y cobra sentido si está alentada por un impulso amoroso que percibe el ser como valor. El amor abre caminos y perspectivas y el intelecto precisa los elementos de la perspectiva iluminada. El fundamento de la ciencia se halla en el amor. La razón, como actividad de la conciencia, está subordinada y es función de la originaria conciencia amorosa. El fundamento de la ciencia se halla en el amor.

Logos no es originariamente cálculo analítico sino sentido, significación palpitante de las palabras y sólo de una manera secundaria y dependiente, demostración silogística o matemática, identidad y no contradicción. Sólo en la conciencia amorosa y en el valor que le es correlativo se ofrece originariamente el ser. La ciencia no es, en último término, otra cosa que una “exigencia” del *logos*. La verdad es término de un afán profundo, de una inclinación incoercible del espíritu y se presenta ante nosotros como un imperativo o un *deber* de la conciencia intelectual.¹²³

LA PLENITUD VITAL

Para Xirau, la jerarquía de valores otorga sentido y ordena a las sensaciones y a las ideas, así como las fórmulas de la física matemática, que en las condiciones espacio-temporales definen la realidad de las cosas, no pueden por sí mismas aprehender la realidad porque ambas son abstracciones, construcciones hechas por la conciencia humana. De la realidad nos dan, conjugadas o por separado, una concepción de la realidad del mundo, pero no hay que olvidar que ésta no es plenaria y total, la realidad trasciende cualquier concepción.

¹²³ *Ibid.*, p. 150.

Tanto las sensaciones, las ideas y los valores nos señalan objetivamente el mundo, son elementos abstractos que quizá logren dar un esquema más íntegro de la realidad, pero pierden la intensidad profunda y subjetiva de la "propulsión creadora". Esto no basta, es necesario, advierte Xirau , penetrar hasta el fondo de esta propulsión, para llegar a la raíz, a la fuente que la dota de energía creadora, y salir, así, del esquematismo intelectual y estereotipado.

Sin olvidar que la vida es trascendencia es preciso evitar los extremos y las concepciones radicales como el vitalismo o la filosofías de la existencia. Tanto la vida y los valores incorporados al impulso dialéctico de la vitalidad y la experiencia del mundo, logran trascender la fuerza natural hasta llegar a la fuerza espiritual que ahora tiene un sentido y un valor.

Dentro del ámbito de lo ideal, de su estructura, en donde la vida adquiere una vigencia la cual le permite otorgar importancia y vivencia a una vida consagrada a un valor, a un ideal o a un principio. La vigencia es histórica porque el ser tiene un carácter histórico. Las cualidades, las cosas, los valores cambian según el devenir y los diversos sentidos de la experiencia concreta de la vida.

La filosofía se halla al servicio de la vida, de la subjetividad, trata de describir su curso, para esto trasciende la objetividad de los esquemas abstractos porque a la filosofía le interesa la vida, la espiritualidad.

3. La ética de la conciencia amorosa

En un breve artículo de 1940, titulado “Fidelidad”, encontramos ya los elementos de la ética de la conciencia amorosa que Joaquín Xirau desarrollará. La fundamentación de la vida y de la conciencia en el mundo ideal de los valores tiene condiciones. No se piense que es lícito sacrificar la vida en aras de “cualquier” ideal, pues entonces volveríamos al formalismo vacío y legitimaríamos las peores atrocidades que la humanidad ha cometido y cometerá en nombre de sus “ideales” (la raza, la patria, el “mundo libre”, etc.). La clave de la entrega incondicional de la vida a los valores es un sentimiento profundo que da sentido y orienta el mundo: el amor. A partir de esta constatación, la filosofía de Joaquín Xirau no hará otra cosa más que tratar de fundamentar el orden de los valores y el despliegue de la conciencia ante su mundo en el amor como actitud intencional radical y originaria del hombre, más originaria y fundamental que la simple experiencia sensible o que la abstracción intelectual. El amor es una forma plenaria de estar en el mundo, de estar en plenitud; en realidad no es un estado ilusorio que se proyecte más allá de las posibilidades reales de la experiencia, ni es un fin o un término; en el amor estamos ya desde que nuestra conciencia despierta al mundo. Todo es cuestión de lograr “fidelidad” a este sentimiento originario y fundamental.

Amor es entrega desde la vida interior, íntima. Sólo posee el mundo aquel que renuncia a dominarlo y en cambio se esfuerza en entregarse amorosamente a las cosas y a las personas. El ethos del amor es la entrega desinteresada, pero no la renuncia a sí mismo. El amor supone

fidelidad, en principio a sí mismo. La entrega supone la plenitud que alcanza una conciencia en la posesión de su propio ser. “Todo amor halla su fuente en el amor propio. Toda fidelidad en la propia fidelidad”. El amor es autoposesión, autoconocimiento, despliegue hacia lo desde la intimidad de la conciencia y su mundo. Sólo el que se ama es capaz de ver en las cosas y en las personas algo valioso y de adoptar ante ellas una actitud de respeto y aun de reverencia. El amor glorifica la presencia de lo otro, es una actitud de fervor hacia el ser propio y ajeno. El odio de sí mismo, por el contrario, el amor negado en la conciencia conduce a la propia destrucción y al aniquilamiento de todo lo que tiene un sentido en el mundo, es decir, a la indiferencia y a la abyección. Es el principio de todo resentimiento, como ya lo había visto Scheler.

En el amor y en la fidelidad hallan todo derecho y todo deber su única justificación. Si se pierde la fe que el amor alienta se suprime toda esperanza en la vida. “El mundo se hunde en la desesperación de la nada”, dice Joaquín Xirau.

Ahora bien, toda personalidad no es algo hecho y definitivo. Se es lo que se llega a ser. No algo acabado sino eterna perplejidad, duda y lucha y conquista, consagración y entrega, proyecto y trayectoria, tanto en lo ganado como en lo perdido. La existencia moral de la persona exige un enorme esfuerzo, una perseverancia ante los acontecimientos habituales de la vida que deshacen constantemente nuestra unidad, una lucha por mantener el orden del amor en el mundo, por no desfallecer y caer en la indiferencia, en la infidelidad, en la renuncia al mundo.

En nuestro tránsito por el mundo es posible que nuestras actitudes y nuestras acciones se hallen o no de acuerdo con la trayectoria de nuestra personalidad, que nos ajustemos a los imperativos de nuestra vocación o nos apartemos en mayor o menor medida de ellos. En esta lucha por la propia existencia toda renuncia es disolución, toda relajación envilecimiento. Si la discrepancia entre lo que decimos y hacemos y aquello que nuestra luz revela llega a ser suficiente es posible incluso que se disipe y pierda nuestro ser radical. En el momento en que esto ocurre podemos

decir con toda literalidad que “estamos perdidos”. Dejamos de ser lo que somos y nos convertimos en otra cosa.¹²⁴

Ahora bien: Xirau enfatiza aquí la clave de la entrega a los valores: el imperativo de respeto a sí mismo es, al mismo tiempo y por esencia, un imperativo de respeto y de reverencia ante la personalidad del prójimo que también tiene su fin en sí misma y el derecho y el deber de llevarlo a su plena realización. Esta confluencia de intencionalidades y “fidelidades” sólo es posible mediante el amor.

Las “razones del corazón” que permiten atender a la dimensión axiológica del mundo llevan forzosamente al reconocimiento de la personalidad y de la dignidad ajenas como imperativo de mi propia y personal dignidad.

Sólo si vivo en mí soy capaz de vivir en otro y de afirmar mi peculiaridad por el hecho mismo de respetar y dignificar al prójimo. El deber es función del amor. Por el amor y en el amor me otorgo a mí mismo y confiero a los demás la calidad de personas y la reverencia que toda persona por serlo reclama. El deber se confunde con el amor y el amor con la fidelidad.¹²⁵

En esta estructura, la infidelidad lleva directamente el aniquilamiento del propio valor y del propio ser. Tomar al prójimo como medio para el logro de fines individuales y egoístas, considerar a una persona como cosa, es renunciar a la propia dignidad y a la propia personalidad. De este modo, no hay valor posible en la reducción del otro a cosa, en el no respetar su irreductible personalidad. “Desde el momento en que lo intento pierdo con la estimación del prójimo la estimación de mí mismo, me estimo en poco o en nada, dejo de ser quien soy y de persona me convierto a mi vez en cosa, en otra cosa, es decir, en cualquier cosa”.

¹²⁴ “Fidelidad”, en *Romance*, núm. 3, p. 2.

¹²⁵ *Ibidem*.

El amor ilumina el sentido de una vida, aclara y orienta el espíritu y las cosas y otorga al mundo plenitud y transparencia. La tensión espiritual que implica y alimenta me pone en posesión de mí mismo. No necesita ni busca nada. Se afirma en cuanto se niega y se niega en cuanto se afirma. De su hontanar más puro surge el deber no por constricción, sino por gracia. Es por sí mismo norma segura e infalible. *Ama et fac quod vis.*¹²⁶

Pero debe advertirse que la plenitud del amor es excepcional. El espíritu decae, está amenazado por el desfallecimiento, la flaqueza, la infidelidad a nuestra propia personalidad. La finitud humana lo lleva consigo de un modo esencial e irremediable. Nuestro ser está constantemente al “borde del abismo de la nada”, puede perder en cualquier momento lo que ha conquistado, puede perderse a sí mismo en su propia finitud. Somos seres oscilantes, que quiere decir seres éticos, seres que tienen el deber de amar para mantener la unidad del mundo.

Entonces el deber es el recuerdo de las maravillas vistas en el recuerdo, el imperativo indeclinable de serles fiel. De ahí brota un sentido de austeridad, de rigor, de obediencia ciega, de sumisión incondicional por la fe a la luz momentáneamente ausente. Recordar es re-cordar. El deber es del orden del corazón. “El amor vive de pensamiento y muere por olvidos”.¹²⁷

La función del deber está en razón inversa al sentido del amor. En el amor perfecto el deber de la fidelidad sería innecesario. Según señala Joaquín Xirau, a medida que el amor aumenta, la austeridad, el ascetismo, el rigor se hacen menos indispensables y en la plenitud del amor llegan a ser inútiles. “La infidelidad es el pecado contra la naturaleza, contra la propia naturaleza. Es el pecado contra el Espíritu, el único irreparable, que no admite perdón. Incurrir en él es la forma más grave del suicidio, del aniquilamiento del propio ser”.

La ética de la conciencia amorosa se contrapone tanto al relativismo subjetivista del amor propio vacío, que no da ni se entrega al otro, pero también al formalismo de la ética del

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ *Ibidem.*

deber por el deber o de la ley por encima del amor. Joaquín Xirau sostiene que si por deber se entiende una fórmula abstracta e idéntica para todos, en todo momento y lugar, [Kant] no es posible formular el deber moral del amor. Al igual que los actos concretos del amor, el deber se multiplica y se individualiza en una multiplicidad de deberes personales que expresan la ordenación de la vida conforme a un ideal que le da unidad y coherencia. El deber no es un imperativo abstracto.

El deber de cada persona es mantener la unidad y coherencia de su destino con la multiplicidad de sus actos, mediante la entrega amorosa al mundo. El deber de la persona es la fidelidad; el deber se confunde con mantener el propio ser y el ser con realizar la plenitud de la existencia y del valor, es decir, con lograr la plenitud de la conciencia amorosa.

Ser lo que soy, con toda realidad y verdad, es ser lo que debo ser, mantener la plenitud y el sentido de mi ser a través de los azares de la vida. Sólo quien se estima es capaz de la heroicidad silenciosa que la fidelidad a sí mismo supone.¹²⁸

La perfección del ser humano consiste en la fidelidad. Tal es para Joaquín Xirau el sentido de la moralidad. El acto moral reside en la conciencia de la propia dignidad y del respeto de la libertad y la dignidad ajenas. La conciencia plena de la propia unidad personal confiere sentido a la vida y nos impone deberes autónomos e ineludibles. “Somos responsables de nosotros mismos ante nosotros, ante el prójimo y ante Dios”, dice Joaquín Xirau. La fidelidad no debe confundirse con la soberbia ni la obstinación. Ser realmente una persona humana supone la conciencia de la unidad con los otros y con el todo y mantener el vigor y la entereza como fundamento de la propia obstinación.

¹²⁸ *Amor y mundo*, p. 157.

El amor es previo a todo conocimiento, no sólo no lo supone sino que lo condiciona. El amor no se ordena en el conocimiento de una supuesta tabla de valores, para saber qué es lo que se debe amar y qué no. El amor ni requiere el conocimiento de los valores, porque el amor es la posibilidad de descubrir y revelar el valor intrínseco de las cosas. Por eso el amor a una persona no es el resultado de un previo y minucioso análisis de sus cualidades y defectos, virtudes y vicios, sino la intuición inmediata, súbita, de su valor radical, único e incondicionado de su personalidad. Tampoco surge de considerar superior al otro en algún aspecto de la vida. El amor puede o no puede relacionarse con una actitud de admiración o respeto por las virtudes del otro. Ni mucho menos es posible suscitar el amor por la ostentación de una superioridad ni por la exhibición de nuestras virtudes más excelsas.

Sólo el amor despierta el amor. Basta la mera presencia del otro para suscitar el amor. Por eso Joaquín Xirau escribe: “Enamora quien se entrega gratuitamente, por gracia y con gracia, quien al atravesar los caminos de la vida entera derrama sobre su prójimo la abundancia de su vida espiritual. Una vez más, la reciprocidad es condición del amor de toda educación eficaz y seria. ‘Amado, en la prisión de amar nos tienes enamorados con tus amores’ [Lull]”.¹²⁹

¹²⁹ *Ibid.*, p. 171.

□

CONCLUSIONES

Perspectivas de la fenomenología de la
conciencia amorosa

España fue la más alta encarnación de los ideales de la Philosophia Christi y mediante ellos puso las bases de lo que hay de más progresivo, universal y generoso en el espíritu de la humanidad moderna. [...] Es la España que arranca de Ramón Llull y culmina en Cervantes. [...] Por azares históricos que no son del momento, aquella España generosa y fecunda, entró en graves crisis históricas. Los gérmenes de su alta ambición moral quedaron, sin embargo, vivos, aquí y allá, en la entraña de su pueblo. [...] Con silencio y recato, el pueblo español llevaba cuatro generaciones esforzándose en rehacer su cuerpo y su alma. Ninguna persona culta desconoce ya el profundo renacimiento espiritual de la España contemporánea. Pusieron sus bases, desde hace casi un siglo, santos varones como Sanz del Río, Javier Llorens, Francisco Giner, Cossío... En nuestra generación se anunciaba ya claramente un nuevo siglo de oro. Síntoma de ello fue el alba prodigiosa de la República... [...] Graves errores que todos lloramos permitieron que la bestialidad humana truncara aquellas bellas esperanzas. México ha sabido recoger en su seno una buena parte de las personas que la llevaban en su alma y en su obra. Gracias a México, esta vez el espíritu de España no se hundirá...

Joaquín Xirau. Carta a un amigo de E.U.

La carta de Joaquín Xirau que citamos como epígrafe nos señala la responsabilidad que tenemos con la obra y las enseñanzas del exilio español en México. Debemos recuperar su legado filosófico y evitar con ello, en alguna medida, que el espíritu de la España universal y generosa –que efectivamente portaban buena parte de los intelectuales que se formaron en los ideales de la Segunda República– se hunda en el olvido. No sabemos hasta qué grado ya hemos perdido esa herencia, tanto “aquí” como “allá”, al menos en lo que a la filosofía se refiere. Este trabajo no tendría otro cometido más que el reiniciar una recuperación personal de la herencia filosófica del exilio español en México.

La muerte prematura de Joaquín Xirau en abril de 1946 nos quitó la posibilidad de haber conocido la evolución ulterior de una filosofía que aspiraba a la integración y a la plenitud de la

experiencia humana, a la recuperación del orden de la vida, en un momento en que iniciaba un proceso de sistematización de sus tesis fundamentales. No obstante, el conjunto armónico de la producción filosófica de Xirau, de sus enseñanzas sobre la fenomenología de la conciencia amorosa y de su valoración de la *paideia* como una actitud amorosa asumida con vocación personal, no sólo lograron una gran coherencia intelectual en sus escritos, sino que están en total congruencia con su propia vida.

Para concluir este trabajo no intentaremos hacer una recapitulación sistemática de lo ya expuesto. Hemos intentado mostrar cuáles fueron los caminos de pensamiento en que Joaquín Xirau trazó el sentido y finalidad de la filosofía de nuestros tiempos. Quisiéramos mejor referirnos a las perspectivas de esas vías de pensamiento y a la responsabilidad que debemos asumir con respecto a la herencia intelectual que nos ha legado.

Los caminos filosóficos que Joaquín Xirau emprendió son enteramente vigentes. El diagnóstico de la crisis del mundo moderno y, particularmente, de la crisis de los valores en el orden teórico y en el orden existencial, representa, a nuestro juicio, un caudal de agudas ideas y profundas observaciones críticas que deben ser llevadas a sus últimas consecuencias.

No podemos anunciar nuevos tiempos de renovación espiritual ni hundirnos en un nuevo y peligroso escepticismo indiferente ante la crisis persistente del subjetivismo y del relativismo, mientras no seamos capaces de poner en crisis definitiva los principios espirituales en que se asentó el mundo moderno. En este sentido, los esfuerzos del pensamiento durante el siglo que ya concluye han intentado apresurar y precipitar la superación de esa unidad espiritual que denominamos “modernidad”; en gran medida, las filosofías de finales del siglo XX han pecado por su prisa, por sus renunciaciones y claudicaciones y su superficial optimismo o pesimismo sobre

el futuro de los ideales y valores de Occidente en la razón, la historia y la filosofía, sin reparar en que no hemos logrado aún una cabal comprensión del pasado y, por tanto, no poseemos perspectivas espirituales claras para el futuro. Mucho tendremos que esforzarnos por reconstruir el mundo en el que vivimos, grandes esfuerzos que implicarán una actitud paciente y amorosa y una comprensión más plena de nuestra conciencia y del mundo de la vida que constituimos y que nos constituye.

La filosofía puede contribuir a restaurar el mundo del hombre moderno y sólo lo puede hacer si intenta una tarea de crítica de los fundamentos vitales de la experiencia humana. Pero la tarea no implica sólo una reconstrucción intelectual, sino una reforma axiológica; antes que nada, es preciso recuperar el sentido axiológico del mundo, que no es otra cosa que recuperar el sentido del amor, la radical actitud de nuestra conciencia ante el mundo. Sólo del amor y en el amor es posible reconstruir intelectualmente el mundo e intentar rehacer el orden político y social. Porque el amor es el fundamento del sentido de la comunidad y de la intersubjetividad, porque es la condición de estimar y valorar el mundo, de dar sentido y orientación a la existencia individual y colectiva. Pero, como afirma Joaquín Xirau, “sólo en la claridad es posible el amor”; la filosofía, como ciencia fundamental, como *theoria*, está aún comprometida con el destino del hombre en la tarea de pensar y trazar los caminos posibles del espíritu.

No es otra la apasionada labor y la fecunda enseñanza de la filosofía de Joaquín Xirau. Es una filosofía que confía en la capacidad de recuperar el amor y a partir de él reconstruir el mundo, la experiencia y la conciencia de la comunidad humana y de la comunión con la totalidad de lo real. Xirau nos ha mostrado que la posibilidad de recuperar la estructura del mundo moderno estriba en repensar críticamente la experiencia de la conciencia humana desde sus “datos inmediatos”.

La filosofía de Joaquín Xirau nos muestra un camino seguro: el cometido de la fenomenología y de toda filosofía de reconstrucción, “ir a las cosas mismas”. Pero este ir a las cosas mismas implica abstenerse de las abstracciones y de los reduccionismos intelectuales o pragmáticos, para conquistar, por así decirlo, la experiencia desde el “mundo vivido”. Y esto significa para Xirau, siguiendo la tradición moderna que va de Descartes a Husserl, partir de la realidad inmediata y plenaria de la conciencia. La filosofía asume la realidad más concreta, individual y diferenciada que es el fenómeno de la conciencia, y aquí la clave del método filosófico es precisamente el sentido del *aparecer* de la objetividad del mundo como correlato del sujeto y del sujeto como correlato necesario del mundo.

Para la experiencia plena e inmediata, la realidad no se bifurca entre el verdadero ser y las puras *apariencias*, como pensó gran parte de la tradición filosófica occidental. No se debate en la lucha entre lo eterno e invisible y lo fugaz y contingente. La realidad inmediata de la conciencia, la percepción originaria en el más amplio sentido, coincide con la unidad de lo real en su pura presencia para la conciencia, que es, por un lado, tránsito, temporalidad, fugacidad y, por otro, y al mismo tiempo, presencia, eternidad y permanencia.

Para la filosofía de Joaquín Xirau, la percepción de los “datos inmediatos de la conciencia” incluye tres dimensiones correlativas: la de las cualidades sensibles, la de las esencias o conceptos y la de los valores. Esta tercera dimensión se bifurca en dos modalidades: percibimos la pretensión de ser de las cosas y también su pretensión de valer. La conciencia percibe sus objetos siempre con una intención de captarlos como son en sí mismos, y con una aspiración de descubrir su valor intrínseco en el mundo. Así, la conciencia es una manifestación del ser y una aspiración al valor. Ser y valor están en constante referencia.

La recuperación del ámbito propio e irreductible de los valores implica reconocer la profunda unidad entre ser y valor, la mutua correspondencia entre el orden ontológico y el orden axiológico del mundo. El fundamento del mundo del valor, de la capacidad de valorar y estimar el mundo reside en la conciencia amorosa. No sólo percibimos entidades sino también valores. En la dinámica de este doble carácter de lo real se constituye la actividad de la conciencia. Querer reducir la realidad a una sola de esas dimensiones es mutilarla y es también empobrecer la plenitud de la experiencia. Por ello la filosofía, al ubicarse desde la perspectiva de la totalidad de la experiencia, puede dar fundamento a toda ciencia y a la existencia misma del hombre.

Percibimos, amamos, nos consagramos, nos dedicamos, estas son las formas de la entrega amorosa al mundo, por las cuales la realidad se abre para nosotros. Pero los valores no los percibimos ni los pensamos, los intuimos porque las cosas tienen en sí mismas un valor; no los agregamos a las cosas que no son capaces de poseerlos, pero sí podemos suprimirlos si nos impedimos a nosotros mismos la capacidad de integrarlos en nuestra experiencia del mundo. Por ello, confirmamos la idea de que los valores “no existen” del mismo modo como existen las cosas, sino que se encarnan y se realizan si el hombre los mantiene presentes en el corazón y los realiza en la acción. Las cosas valen pero no se asimilan al valor; participan de la permanencia de los valores universales, pero estos no existen en sí mismos; son siempre correlativos del ser y del hacer humano.

La condición de posibilidad de percibir la unidad ser-valor es el amor como actitud más radical de la conciencia y la vida. La conciencia amorosa es la fuente viva de los valores, la condición de posibilidad de que el mundo tenga sentido y sea importante o estimable para cada

uno de nosotros. Es la conciencia amorosa lo que nos permite experimentar, por una parte, la vida en un nivel puramente biológico, como impulso de supervivencia, y por otra, la vida espiritual que se orienta hacia fines superiores marcados por los valores, así como la vida en el sentido más personal e íntimo. El mundo se hace entrañable, todo se vuelve parte del mundo interior, del mundo vivido; por eso Joaquín Xirau afirma que la realidad no puede tener más que un sentido subjetivo. Y por eso también la actitud amorosa es una realidad espiritual específica e irreductible. Está en la base de la actividad intencional de la conciencia, tanto en sus dimensiones sensitivas como intelectuales.

La filosofía de Xirau apuesta por definir como característica fundamental del hombre al amor y no al intelecto. El amor dota de sentido a toda la vida, es emoción y razón, orden y claridad. El hombre es un *ser que ama* y esto define su modo primordial de estar en el mundo, de constituirlo y experimentarlo. No ama y a veces no ama, no ama lo que le place o lo que desea, el hombre vive en un *ordo amoris* que tiene su propia estructura individual, única e irrepetible. Por eso, como decía Scheler, poseer el *ordo amoris* de un hombre o de un pueblo es poseer el mundo de sus valores esenciales. El ser humano, antes de ser un ente inteligente o sensitivo es un ser que ama. El amor define la actividad esencial y radical de la conciencia. Este principio es el punto de partida de una filosofía, de una auténtica reflexión personal sobre el mundo.

Decir que el hombre es el ser que ama es expresar que antes de conocer, de intuir ideas, de elaborar discursos teóricos y de plantearse fines prácticos, el hombre estima la realidad, prefiere, jerarquiza, es capaz de valorar las cosas y las personas, es capaz siempre de no ser indiferente ante el mundo que lo rodea.

Xirau nos ha mostrado que el mundo se nos revela en una experiencia plenaria y sintética más profunda, compleja y contradictoria que cualquiera de sus reducciones posibles: aquella que reduce la experiencia a la dimensión sensible de la vida –es lo que hace el naturalismo vitalista–; o aquella que la reduce a la dimensión puramente conceptual, que es lo que hace el intelectualismo, obteniendo con ello un mundo espectral que no tiene correspondencia con el mundo vivo.

Ambas formas de reduccionismo se revelan como una consecuencia de suprimir la realidad del mundo del valor y de empobrecer con ello la experiencia del hombre. Para la filosofía de Xirau, es preciso recobrar la experiencia plenaria en un mundo vivo y no suprimir la realidad de los valores. *Logos y eros*, amor e intelecto se complementan y se integran en la filosofía del amor. El amor no es una fuerza incontrolada o pasión desbordada, puede ser serenidad, entereza, claridad y perseverancia.

En los escritos de Joaquín Xirau se manifiesta de una forma clara la aspiración perenne de la filosofía por una *plenitud vital*. Sus ideas pervivirán si nosotros tenemos la audacia de mantener una actitud similar en un mundo que está sumido en una verdadera vorágine de desorientaciones y carencia de principios. Efectivamente, el mundo de la vida se escapa del discurso teórico contemporáneo y de sus aspiraciones reductivas (el lenguaje, el deseo, la historia, el sistema, etc), pues no hemos abandonado aún el cartesianismo, es decir, no nos hemos liberado del subjetivismo y del relativismo modernos. El mundo se nos escapa del discurso filosófico contemporáneo como arena entre los dedos. El diagnóstico y las posibles vías de solución que Xirau propone siguen siendo vigentes: *hemos perdido la idea del mundo*, es preciso recuperarla re-aprendiendo a vivirlo de un modo originario e íntegro, personal y comunitario.

El amor es cosa difícil. La conciencia amorosa implica un esfuerzo y una crítica constante. El espíritu desfallece ante las diversas fuerzas externas e internas que someten al hombre. Los momentos más radiantes en que la conciencia se abre al mundo a través del amor, en que es capaz de percibir el valor y el sentido de las cosas, no pueden permanecer siempre y dejan su lugar a los momentos de existencia monótona en que se percibe el mundo con total indiferencia.

Problema esencial de la ética de la conciencia amorosa es remontar el desfallecimiento del espíritu que se pierde en la reducción a que sometemos nuestra propia experiencia íntegra del mundo, así como la indiferencia ante los valores, la aparente “objetividad” con que pretendemos conocer y comprender el mundo.

La herencia filosófica que dejó Joaquín Xirau constituye una fuente de conocimiento y un ejemplo de una singular integración entre el pensamiento y la vida. Esta herencia está relacionada, en efecto, con la tradición de pensamiento del *humanismo hispánico*. Esta herencia, junto con la valoración y asimilación de la fenomenología –con las referencias históricas que conlleva– son el conjunto de tesis que debemos estudiar y cultivar; constituyen el puente con una tradición que no nos es ajena, por el contrario, nos vincula con una fuente auténtica del pensamiento filosófico en nuestro país, no sólo por su espléndida expresión en nuestra lengua, sino por el espíritu común que late en nuestra cultura. Es, como decía Joaquín Xirau, la tradición añeja que proviene del pensamiento amoroso, abierto y crítico de pensadores como Ramón Llull, Vives, Vitoria o Unamuno; pero también nos vincula con una profunda tradición que recorre la historia de la filosofía, que podríamos denominar esquemáticamente tradición “espiritualista”, especialmente en aquellos pensadores cristianos

modernos y contemporáneos. A esta tradición pertenecerían pensadores tan distintos y distantes como Platón, San Agustín, Ramón Llull, Pascal, Spinoza, Bergson, Husserl, Scheler o Landsberg. Joaquín Xirau nos muestra que, aunque muchas veces ocultada o subordinada a los afanes de racionalización de nuestra cultura, esta tradición ha podido reconstruir el mundo de Occidente por medio de la crítica radical de las concepciones del mundo y por medio del retorno a la experiencia fundamental de la conciencia humana en toda su plenitud. La experiencia del amor como actitud radical de la vida y de la conciencia no hace más que continuar esta tradición, porque su gran fuerza radica precisamente en afirmar la fundamentalidad del orden del amor en la vida humana.

Esta tradición tiene una clara filiación cristiana, y la obra de Joaquín Xirau no es la excepción. La idea del amor que Xirau desarrolla está más próxima a la idea cristiana que a la idea helénica; y no obstante, se trata del intento de conciliar e integrar ambas tradiciones filosóficas en una teoría del amor, en un *logos del eros*, en un intento de teorizar el sentido espiritual único que el cristianismo aportó a la historia de la humanidad.

Joaquín Xirau concibió una filosofía para un mundo en el que las aspiraciones más altas del género humano tenían aún cabida. Hace tiempo, quizá desde que el proyecto del hombre moderno ha dominado y reducido nuestra capacidad de *experimentar* en formas diversas el mundo, pero quizá desde mucho antes, que hemos estado renunciando continuamente a pensarlo y a experimentarlo de ese modo. Es tiempo de que reemprendamos el camino...

Estudio bibliográfico
de la obra de Joaquín Xirau

Bibliografía general

I. OBRAS DE JOAQUÍN XIRAU PALAU¹

A) LIBROS

- 1.- *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna*, Pedro Ortega, Madrid, 1921. (Tesis doctoral de filosofía).
- 2.- *Rousseau y las ideas políticas modernas*, Reus, Madrid, 1923. (Tesis doctoral de derecho).
- 3.- *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1927.
- 4.- *El sentido de la verdad*, Cervantes, Barcelona, 1927. (también versión en catalán, 1929).
- 5.- *L' amor i la percepció dels valors*, Seminari de Pedagogia, Facultat de Filosofia i Lletres i Pedagogia, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1936.
- 6.- *Amor y mundo*, El Colegio de México / FCE, México, 1940.
- 7.- *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Losada, Buenos Aires, 1941. (2a. ed., Troquel, Buenos Aires, 1966, con un apéndice y bibliografía de Carlos Ceriotto).
- 8.- *Lo fugaz y lo eterno*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1942.
- 9.- *Manuel B. Cossío y la educación en España*, El Colegio de México, 1944. (2a. ed., Ariel, Barcelona, 1969).
- 10.- *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística*, Orión, México, 1946.²

¹ Esta bibliografía es resultado del trabajo de recopilación de textos de Joaquín Xirau. Para registrar los textos aún no localizados, nos apoyamos en un currículo escrito por el propio Joaquín Xirau en 1945, en la bibliografía de Daniel Gili (véase referencia) y en la de Antoni Mora, a quien le agradecemos su valiosa ayuda.

En esta bibliografía hay cambios importantes respecto a otras anteriores: se incluyen algunos ensayos importantes no registrados en todos los repertorios que hay sobre la obra de Xirau, así como una reorganización de los textos, con base en el currículo escrito por el propio Joaquín Xirau, antes referido.

También se dividen los textos en periodos y se incorporan en un rubro aparte los prólogos e introducciones de las antologías sobre Fichte, Vives y Bergson; se reubican asimismo algunos artículos, tales como "La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho" que en las bibliografías aparece como libro, pero que en realidad es un artículo muy breve, así como algunas recensiones que se clasificaban como ensayos.

² Este libro aparece en el currículo de Joaquín Xirau con fecha de edición 1945. No obstante, la primera edición de que tenemos noticia apareció en 1946. Obviamente, Xirau lo terminó en 1945, pero apareció en 1946, y por ello se consigna ésta como fecha de edición.

B) ANTOLOGÍAS DE TEXTOS ELABORADAS POR XIRAU CON PRÓLOGO O INTRODUCCIÓN

- 1.- *Antología de Fichte*. Publicaciones de la Revista de Pedagogía, Madrid, 1931. Prólogo, pp. 5-20.
- 2.- *Vida, pensamiento y obra de Bergson*, Leyenda, México, 1944. Prólogo, pp. 7-58.
- 3.- *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*, Losada, Buenos Aires, 1944. Introducción, pp. 7-50.

C) RECOPIACIONES DE LIBROS Y ENSAYOS

- 1.- *Obras de Joaquín Xirau*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1963. (Contiene: *Amor y mundo, lo fugaz y lo eterno, Vida y obra de Ramón Lull*).
- 2.- *Descartes, Leibniz, Rousseau*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1973. (Contiene *Descartes y el idealismo subjetivista moderno, Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna y Rousseau y las ideas políticas modernas*).
- 3.- *Amor y mundo y otros escritos*, Península / El Colegio de México / Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1983. (contiene *Amor y mundo, Lo fugaz y lo eterno*, así como los ensayos “Las dimensiones del tiempo” y “Tres actitudes: poderío, magia e intelecto”; prólogos de Ramón Xirau y Jordi Maragall; bibliografía).
- 4.- *Pedagogia i vida* (Introducción y selección de textos de Miquel Siguan i Soler), Eumo Editorial / Diputació de Barcelona, Barcelona, 1986. (Contiene textos en catalán, algunos de ellos traducidos de versiones originales en castellano: “El concepte de llibertat i el problema de l’educació”, “Amor i pedagogia”, “Idees fonamentals d’una pedagogia”, “Filosofia i educació”, “La pedagogia i la vida”, “La reforma universitària”, “La formació universitària del magisteri”, “Pòrtic” a *Política vol dir pedagogia* de Rafael Campalans, así como “La consciència amorosa”, fragmento de *Amor y mundo* y “Filosofia de l’educació”, fragmento de *Manuel B. Cossío y la educación en España*).
- 5.- “Joaquim Xirau i Palau en el centenari del fundador de la Facultat de Pedagogia” (Edición, selección de textos e introducción de Josep Gotsens y Conrad Vilanou), Facultat de Pedagogia, Universitat de Barcelona, 1995. (Contiene los siguientes artículos: “La filosofia i el mestre”, “Educación y libertad”, “Notas de Rusia”, “El principi de llibertat i la consciència moral” [inédito]).

- 6.- *Obra selecta* (Introducción y selección de Ramón Xirau), en dos tomos, El Colegio Nacional, México, 1996. (Contiene: *TOMO I*. “Por una senda clara”, *Amor y mundo, Lo fugaz y lo eterno*, “Las dimensiones del tiempo” y “Tres actitudes: poderío, magia e intelecto”, prólogos de J. Maragall y de Adolfo Sánchez Vázquez. *TOMO II: El sentido de la verdad, Vida y obra de Ramón Lull, Juan Luis Vives, Edmund Husserl*, bibliografía elaborada por Daniel Gili).

D) ENSAYOS DE INVESTIGACIÓN PRINCIPALES³

- 1.- “Filosofía y biología”, (resumen del curso dado por Xirau en la Facultad de Medicina de la U. De Zaragoza, marzo-abril de 1927), en *Universidad. Revista de cultura y vida universitaria*, Zaragoza, 1927. (Separata de 40 páginas).
- 2.- “La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho”, en *Asociación española para el progreso de las ciencias*, Huelves, Madrid, 1929.
- 3.- “La reminiscència platònica i l'innatisme cartesià”, en *Miscel·lània Crexells*, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1929.
- 4.- “El sentit de la vida i el problema dels valors”, en *Conferències Filosòfiques*, Ateneu Barcelonès, 1930.
- 5.- “Le problème de l'être et l'autonomie des valeurs”, en *Actes du IX Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes)*, Paris, 1937.
- 6.- “Charitas”, en *Madrid*, Barcelona, 1938.
- 7.- “La conquista de la objetividad”, en *Hora de España*, núm. 22, Barcelona, 1938.
- 8.- “La fenomenología” (artículos sobre Husserl, Max Scheler, Heidegger), en *Romance*, números 10, 14 y 20, México, 1940-1941.
- 9.- “La plenitud orgánica”, en *Homenaje a Bergson*, (textos de J. Gaos, E. Nicol, E. Noulet, Samuel Ramos, O. Robles, Vasconcelos y Xirau), Facultad de Filosofía y Letras, México, 1941.
- 10.- “La filosofía de Husserl. En ocasión del aniversario de su muerte”, en *Revista Nacional de Cultura*, Ministerio de Educación de Venezuela, Caracas, 1939.
- 11.- “Humanismo español (ensayo de interpretación)”, en *Cuadernos Americanos*, vol. I, México, 1942.

³ Destacamos aquí los textos más relevantes para la comprensión de la filosofía de Joaquín Xirau, en donde se plantean los problemas fundamentales de su teoría de los valores, nos basamos en lo que el propio Xirau destaca en su currículo.

- 12.- “Culminación de una crisis”, en *La Universidad de La Habana*, no. 58-59, La Habana, enero-junio de 1945.

E) ENSAYOS Y ARTÍCULOS PUBLICADOS*

- *LOS AÑOS DE FORMACIÓN (1919-1930)*

1. “Del concepte del còmic”, en *Quaderns d'Estudi*, any IV, vol. II, núm. 2, Barcelona, 1919.
2. **“La filosofía i el mestre”**, en *Butlletí dels Mestres*, vol. I, núm. 15, Barcelona, agost, 1922, pp. 226-228. (Recopilado en el núm. 5 de REEDICIONES).
3. “Del moment cartesià”, en *Butlletí de l'Institut de Ciències*, any XI, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1923, pp. 1-25.
4. “Pedagogía y practicismo”, en *Revista de Pedagogía*, vol. II, núm. 16, Madrid, abril de 1923, pp. 138-142.
5. “Del passar a la Història”, en *Butlletí dels Mestres*, vol. II, núm. 33, Barcelona, juny, 1923, pp. 186-189.
6. “Llibertat i jerarquia”, en *Justícia Social*, any I, núm. 1, Barcelona, novembre 1923.
7. “Normas y valores”, en *Revista de Pedagogía*, no. 25, Madrid, enero de 1924, pp. 17-21.
8. “Notas sobre la fenomenología filosófica de Edmund Husserl”, en *Revista de Pedagogía*, vol. III, núm. 30-31, Madrid, junio-julio de 1924.
9. “Treballadors espirituals”, en *Justícia Social*, no. 49, octubre, 1924, p. 4.
10. “Consciència i realitat: el subjectivisme i la cultura moderna”, en *Revista de Catalunya*, vol. I, núm 5, Barcelona, novembre, 1924, pp. 458-470.
11. “Necrología de J. Vicente Viqueira”, en *Revista de Pedagogía*, núm. 35, Madrid, noviembre de 1924, pp. 433-434.

* Los artículos en negritas están recopilados en las publicaciones que se indican en el inciso c) “REEDICIONES”.

12. "Orientaciones biológicas", en *Revista de Pedagogía*, vol. III, núm. 36, Madrid, diciembre de 1924, p. 453-462.
13. "Kant i la cultura catalana", en *La Revista*, vol. XI, Barcelona, gener 1925, pp. 7-10.
14. "Cultura relativista", en *Revista de Pedagogía*, vol. IV, núm. 42, Madrid, junio de 1925, pp. 241-245.
15. "Educación y libertad", en *Revista de Pedagogía*, vol. IV, núm. 48, Madrid, diciembre de 1925, pp. 546-551. (Recopilado en REEDICIONES, 5).
16. "La psicología de la forma", en *Revista de Pedagogía*, vol. IV, núm. 57, Madrid, septiembre de 1926, pp. 385-391.
17. "Filosofía y biología", (resumen del curso dado por Xirau en la Facultad de Medicina de la U. De Zaragoza, marzo-abril de 1927), en *Universidad. Revista de cultura y vida universitaria*, Zaragoza, 1927. (Separata de 40 páginas).
18. "La ideología de Pi i Margall", en *Revista de Catalunya*, vol. VI, núm. 33, març 1927, pp. 278-290.
19. "Direcciones filosóficas. El idealismo", en *Revista de Pedagogía*, vol. VI, núm. 65, Madrid, mayo de 1927, pp. 209-215.
20. "Direcciones filosóficas. El realismo", en *Revista de Pedagogía*, vol. VI, núm. 71, Madrid, noviembre de 1927, pp. 523-528.
21. "Temes spinozians", en *La Revista*, Barcelona, juliol-desembre, 1927, pp. 31-34.
22. "Joan Crexells", en *Ciència*, Barcelona, 1927.
23. "Direcciones filosóficas. El racionalismo", en *Revista de Pedagogía*, vol. VI, núm. 80, Madrid, agosto de 1928, pp. 337-342.
24. "Direcciones filosóficas. El empirismo", en *Revista de Pedagogía*, vol. VII, núm. 88, Madrid, abril de 1929, pp. 145-151.
25. "Presentació del Doctor Serra Hunter per un deixeble seu", en *La publicitat*, març, 1929.
26. "La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho", en *Asociación española para el progreso de las ciencias*, Huelves, Madrid, 1929. (Separata, pp. 57-61). (Conferencia del 23 de mayo de 1929).

27. "Notes sobre la reminiscència platònica i l'innatisme cartesià", en *Miscel·lània Crexells*, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1929, pp. 231-234.
28. "Noves etapes de la investigació filosòfica", en *Ciència*, núm. 32, Barcelona, 1929.
29. "Temes cartesians", en *Mirador*, núm. 33, Barcelona, setembre 1929.
30. "El sentit de la vida i el problema dels valors", en *Conferències Filosòfiques*, Ateneu Barcelonès, 1930. Separata, pp. 65-85. (Conferència pronunciada en marzo de 1928 en el Ateneo Barcelonés).

- *EL PERIODO DE LA REFORMA POLÍTICO-EDUCATIVA (1930-1933)*

31. "Filosofía y educación", en *Revista de Pedagogía*, vol. IX, núm. 106, Madrid, octubre de 1930, pp. 433-437. (Recopilado en *Pedagogía i vida*).
32. "Notas de Rusia", en *Revista de Pedagogía*, vol. X, núm. 120, Madrid, diciembre de 1931, pp. 529-533. (recopilado en el núm. 5 de REEDICIONES).
33. "Fichte", en *Revista de Pedagogía*, vol. X, núm. 112, Madrid, abril de 1931, pp. 168-178. (Prólogo a la traducción catalana del *Discurso a la nación alemana*).
34. "Realitat i ficció", en *Justícia Social*, 11 juliol 1931.
35. "La concepción del mundo en Goethe", en *Revista de Pedagogía*, vol. XI, núm. 124, Madrid, abril de 1932, pp. 157-163.
36. "La pedagogía y la vida", en *Revista de Pedagogía*, vol. XII, núm. 133, Madrid, enero de 1933, pp. 1-6. (Recopilado en *Pedagogía i vida*).
37. "Report del regidor socialista Joaquim Xirau", en *Justícia Social*, no. 90, 25 març 1933, p. 4.
38. "El concepte de llibertat i el problema de l'educació", en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, vol. I, núm. 2, Barcelona, maig 1933, pp. 117-135. (Recopilado en *Pedagogía i vida*).
39. "La reforma universitaria", en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, vol. I, núm. 2, Barcelona, 1933, pp. 187-202. (versión castellana en *Convivium*, núm. 24-25, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Barcelona, 1967, pp. 59-73). (Recopilado en *Pedagogía i vida*).

40. “Pòrtic”, en: Campalans, Rafael, *Política vol dir pedagogia. Manual pràctic de socialisme català*, Biblioteca d'Estudis Socials, Barcelona, 1933, pp. 7-11. (Recopilado en *Pedagogia i vida*).
41. “Necrològica de Rafael Campalans”, en *Justicia Social*, època III, núm. 115, Barcelona, 16 setembre 1933, pág. 3.
- *EL DECANATO Y LA CONSAGRACIÓN ACADÉMICO-FILOSÓFICA (1933-1939)*
 - 42. “La formación universitaria del magisterio”, en *Revista de Pedagogia*, vol. XIV, núm. 162, Madrid, junio de 1935, pp. 241-245. (Recopilado en *Pedagogia i vida*).
 - 43. “Idees fonamentals d'una pedagogia”, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, Barcelona, vol. III, núm. 12, novembre 1935, pp. 313-329. (Recopilado en *Pedagogia i vida*).
 - 44. “Le problème de l'être et l'autonomie des valeurs”, en *Travaux du IX Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes)*, Paris, 1-6 aout 1937. (Separata pp. 110-115).
 - 45. “Charitas”, en *Madrid. Cuadernos de la Casa de la Cultura*, núm. 3, Barcelona, maig 1938, pp. 43-51.
 - 46. “La conquista de la objetividad”, en *Hora de España*, núm. 22, Barcelona, octubre de 1938, pp. 23-31.
 - 47. “Husserl”, en *Revista de Catalunya*, vol. XVIII, núm. 93, Barcelona, desembre 1938, pp. 541-561.
 - *EL EXILIO (1939-1946)*⁴
 - 48. “Notes sobre la vida interior”, en *Revista dels Catalans d'Amèrica*, no. 1, México, octubre de 1939, pp. 11-18.
 - 49. “La filosofía de Husserl. En ocasión del aniversario de su muerte”, en *Revista Nacional de Cultura*, Ministerio de Educación de Venezuela, Caracas, 1939, pp. 9-21. (Versión castellana del artículo anterior, núm. 47 de esta bibliografía).

⁴ Existen referencias imprecisas en el currículo de Joaquín Xirau de dos artículos que no hemos podido localizar: “Dimensión del tiempo”, en *Verbum*, Buenos Aires, 1943 [sin más datos] y “En torno a Spinoza”, México, 1944 [sin más datos].

50. "Libertad y vocación", en *Educación y Cultura*, no. 2, México, febrero de 1940.
51. "Jerarquías y grados", en *Educación y Cultura*, México, 1940.
52. "Fidelidad", en *Romance*, no. 3, México, marzo de 1940, pp. 1-2.
53. "La fenomenología" (tres artículos sobre Husserl, Scheler, Heidegger), en *Romance*, números 10, 14 y 20, México, junio y agosto de 1940, enero de 1941, respectivamente.
54. "Luis Vives y el humanismo", en *Educación y Cultura*, México, 1940.
55. "Diderot resucitado", en *Letras de México*, Vol. II, núm. 24, México, 1940, pp. 5-6.
56. "La educación y la vida humana", en *Educación y Cultura*, México, 1942.
57. "Los dos reinos", en *Tierra nueva*, no. 4-5, México, 1940, pp. 198-204. (Fragmento de *Amor y Mundo*).
58. "La plenitud orgánica", en *Homenaje a Bergson*, (obra colectiva con textos de J. Gaos, E. Nicol, E. Noulet, Samuel Ramos, O. Robles, Vasconcelos y Xirau), Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1941, pp. 159-189.
59. "La facultad de filosofía", en *Ressorgiment*, no. 301, Buenos Aires, agosto 1941, pp. 48-68.
60. "México's «Noblesse oblige»", en *Books abroad*, University of Oklahoma, USA, winter, 1942.
61. "La filosofía de Juan Luis Vives", en *Cursos y Conferencias*, núm. 21, Buenos Aires, 1942, pp. 1-11.
62. "Being and objectivity", en *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, University of New York at Buffalo, USA, vol. III, no. 2, 1942, pp. 145-161.
63. "Humanismo español (ensayo de interpretación)", en *Cuadernos Americanos*, vol. I, México, 1942, pp. 132-154.
64. "El arte y la vida", en *Cuadernos Americanos*, vol. I, México, 1942, pp. 65-86.
65. "El sentido de la Universidad", en *Universidad de La Habana*, La Habana, 1943.

66. "Sobre la organización de la paz", en *Mundo libre. Revista de política y derecho internacional*, no. 18, México, julio de 1943, pp. 33-43.
67. "Julián Sanz del Río y el krausismo español", en *Cuadernos Americanos*, México, núm. 16, 1944, pp. 55-71.
68. "Volumen del tiempo", en *Universidad de La Habana*, no. 55-57, La Habana, 1944.
69. "Culminación de una crisis", en *Universidad de La Habana*, número 58-59, La Habana, enero-junio de 1945, pp. 45-64.
70. "Aspects métaphysiques de la crise contemporaine", *La revue de l'IFAL*, no. 1, México, junio de 1945, pp. 61-75. (Versión francesa de "Culminación de una crisis").
71. "El doctor iluminado. Ciencia y amancia", en *Cuadernos Americanos*, núm. 2, México, 1945, pp. 82-101. (Fragmento del libro *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística*, Orión, México, 1946).
72. "Ramón Llull y la utopía española", en *Asomante*, año I, números 3-4, San Juan de Puerto Rico, 1945. (Fragmento del libro *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística*, Orión, México, 1946).
73. "Integración política de Iberoamérica", en *Jornadas*, Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México, no. 19, México, 1945, pp. 56-63.
74. "Mística luliana", en *Revista de las Indias*, Bogotá, 1945. [Dos artículos, sin más datos].
75. "El Arte Magna de Ramón Llull", en *Revista Nacional de Cultura*, Ministerio de Educación de Venezuela, Caracas, 1945. [Dos artículos].
76. "Time and its Dimensions", en *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, University of New York at Buffalo, USA, vol. VI, no. 3, mars 1946, pp. 380-399. (incluido en traducción castellana en *Amor y mundo y otros escritos*).

- *PUBLICACIONES PÓSTUMAS*

77. "Presència del cos", en *La Nostra Revista*, núm. 4, México, 15 de abril 1946, pp. 121-125.
78. "Tres actitudes: poderío, magia e intelecto", en *Cuadernos Americanos*, año 5, vol. XXVII, núm. 3, México, mayo-junio de 1946, pp. 79-103. (Recopilado en *Amor y mundo y otros escritos*).

79. "Dimensión del tiempo", en *Cursos y Conferencias*, año XV, vol. 29, núm. 174, Buenos Aires, 1946, pág. 359-379.
80. "La conciencia amorosa", en *Convivium*, núm. 26, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Barcelona, Barcelona, enero-marzo de 1968, pp. 123-145. (Fragmento de *Amor y mundo*).
81. "Por una senda clara", en *Diálogos*, no. 112, El Colegio de México, México, 1983. (Recopilado en *Obra selecta*, tomo I).
82. "Culminación de una crisis", en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, núm. 10, Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1984, pp. 55-62. (Número especial sobre los filósofos catalanes del exilio).
83. "Joaquín Xirau. Dos cartas desde el exilio" (introducción y notas de Ramón Xirau), *Boletín Filosofía y Letras*, no. 9, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, mayo/junio de 1996. Incluye: "Carta a Manuel Azaña", "Carta a un amigo de E.U.". [De ésta última hay un fragmento en el artículo "México's noblesse oblige", ver número 60 de esta bibliografía].

F) TRADUCCIONES DE JOAQUÍN XIRAU

1. ROBIN, L., *El pensamiento griego y los orígenes del pensamiento científico*, Barcelona, 1927.
2. MESSER, A., *La filosofía actual*, Madrid, 1927.
3. MEYERSON, E., *Identidad y realidad*, Madrid, 1928.
4. LACHELIER, J., *Los fundamentos de la inducción*, Madrid, 1928.
5. ————— *Estudios sobre el silogismo*, Madrid, 1928.
6. ————— *Psicología y Metafísica*, Madrid, 1928.
7. ————— *La apuesta de Pascal*, Madrid, 1928.
8. RUSSELL, B., *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, 1929.
9. DESCARTES, R., *Discurs del mètode*, Barcelona, 1929.
10. MESSER, A., *Filosofía de la educación*, Madrid, 1929.
11. WHITEHEAD, A. N., *Modalidades del pensamiento*, Buenos Aires, 1942.
12. JAEGER, W., *Paideia* (vol. I), México, 1942.

G) RECENSIONES

1. ZELLER, E., *Compendio di storia della filosofia greca*, en *Butlletí dels Mestres*, núm. 8, Barcelona, abril 1922, pág. 122-123.
2. BINET, A., *L'étude expérimentale de l'intelligence*, en *Butlletí dels Mestres*, núm. 21, Barcelona, desembre 1922, pág. 317-318.
3. GENTILE, G., *Educazione e scuola laica*, en *Revista de Pedagogia*, núm. 22, Madrid, octubre de 1923, pág. 396-398.
4. AGUAYO, A. M., *Tratado de Psicología pedagógica*, en *Revista de Pedagogia*, núm. 52, Madrid, abril de 1926, pág. 187-188.
5. KOFFKA, *Bases de la evolución psíquica. Introducción a la psicología infantil*, en *Revista de Pedagogia*, núm. 58, Madrid, octubre de 1926, pág. 473-474.
6. COHN, J., *Los grandes pensadores. Introducción histórica a la filosofía*, en *Revista de Pedagogia*, núm. 60, Madrid, diciembre de 1926, pág. 568-569.
7. LEHMANN, R., *International Berichte für Erziehung*, en *Revista de Pedagogia*, núm. 60, Madrid, diciembre de 1926, pág. 569-570.
8. VIQUEIRA, J.V., *Elementos de Ética e Historia de la Filosofía. Ética y Metafísica*, en *Revista de Pedagogia*, núm. 64, Madrid, abril de 1927, pág. 201-202.
9. GONZÁLEZ, J., *La reforma universitaria*, en *Revista de Pedagogia*, núm. 67, Madrid, julio de 1927, pág. 346-347.
10. NAVARRO FLORES, M., *Compendio de ética*, en *Revista de Pedagogia*, núm. 76, Madrid, abril de 1928, pág. 186-187.
11. BÜLHER, CH., *Der Menschliche lebenslauf als Psychologisches problem*, en *Revista de Psicología i Pedagogia*, núm. 1, Barcelona, febrer 1933, pp. 87-89.
12. ———, *El desarrollo espiritual del niño*, en *Revista de Psicología i Pedagogia*, núm. 8, Barcelona, novembre 1934, pp. 447.
13. MÜLLER, A., *Psicología. Ensayo de una teoría fenomenológica de lo psíquico*, en *Revista de Psicología i Pedagogia*, núm. 2, Barcelona, maig 1933, pp. 211-212.
14. BENRUBI, J., *Les sources et les courants de la Philosophie contemporaine en France*, en *Revista de Psicología i Pedagogia*, núm. 6, maig 1934, pág. 230-231.
15. VERDESIO, E., *La enseñanza especial en el Uruguay*, en *Revista de Psicología i Pedagogia*, núm. 7, Barcelona, agost 1934, pág. 338-339.
16. LANDSBERG, P. L., *Einführung in die Philosophie Anthropologie*, en *Revista de Psicología i Pedagogia*, núm. 8, Barcelona, novembre 1934, pág. 450-452.

17. BRUNSWIK, E., *Wahrnehmung und Gegenstandswelt. Grundlung einer Psychologie vom Gegenstand her*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 8, Barcelona, novembre 1934, pág. 447-449.
18. CARNAP, R., *L'ancienne et la nouvelle logique*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 9, Barcelona, febrer 1935, pág. 84-85.
19. DECROLY I SEGERS, *Essais d'application du test de Ballard*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 9, Barcelona, febrer 1935, pág. 86.
20. DELACROIX, H., *L'enfant et le langage*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 10, Barcelona, maig 1935, pág. 210-211.
21. DELVAUX, A., *Control de la Stanford. Revisión de Ternam*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 9, Barcelona, febrer 1935, pág. 87.
22. EHRENSTEIN, W., *Einführung in die Ganzheitspsychologie*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 9, Barcelona, febrer 1935, pág. 83.
23. MURCHISON, K., *Manual de psicología del niño*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 9, Barcelona, febrer 1935, pág. 84.
24. SCHLICK, M., *Les énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 10, Barcelona, maig 1935, pág. 201-202.
25. SPRANGER, *Las ciencias del espíritu y la escuela*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 12, Barcelona, novembre 1935, pág. 409.
26. SOSSKIJ, N. [et al.], *La Philosophie Tchecoslovaque Contemporaine*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 9, Barcelona, febrer 1935, pág. 86.
27. UTITZ, E., *Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 10, Barcelona, maig 1935, pág. 209-210.
28. SÁNCHEZ SARTO, L., *Diccionario de Pedagogia*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 16, Barcelona, novembre 1936, pág. 372-373.
29. SCHELER, M., *Le sens de la souffrance*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 16, Barcelona, novembre 1936, pág. 378.
30. BELGREDI, *Philosophorum nostri temporis vox universa*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 18, Barcelona, maig 1937.
31. FRANK, S., *La connaissance de l'être*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 18, Barcelona, maig 1937.
32. GARCÍA BACCA, J. D., *Introducción a la lógica moderna*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 16, Barcelona, novembre 1936, pág. 374.
33. MINKOWSKI, E., *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, en *Revista de Psicologia i Pedagogia*, núm. 16, Barcelona, novembre 1936, pág. 375-376.

34. JUNG, C., *El yo y lo inconsciente*, en *Revista de Psicología i Pedagogia*, núm. 18, Barcelona, maig 1937.
35. MAYNARD, R., *The higher learning in America*, en *Revista de Psicología i Pedagogia*, núm. 18, Barcelona, maig 1937.
36. SENSAT, R., *Hacia la escuela nueva*, en *Revista de Psicología i Pedagogia*, núm. 18, Barcelona, maig 1937.
37. VIVES, J.L., *Concordia y discordia*, en *Filosofía y Letras*, núm. 1, México, enero-marzo de 1941, pp. 62-65.
38. SANTAYANA, G., *Diálogos en el limbo*, en *Filosofía y letras*, núm 3, México, julio-septiembre de 1941, pp. 130-132.
39. JAEGER, W., *Paideia*, "Paideia", en *Cuadernos Americanos*, año I, no. 4, México, 1942, pp. 160-164.
40. PLANCK, M., *¿A dónde va la ciencia?*, "¿A dónde va la ciencia?", en *Cuadernos Americanos*, año I, México, 1942, pp. 83-86.
41. BURCKHARDT, J. *La cultura del Renacimiento*, "De filología histórica", en *Cuadernos americanos*, núm. 4, México, julio-agosto de 1943.
42. SANTAYANA, G., *Persons and places*, "Personas y lugares", en *Cuadernos americanos*, año IV, núm. 1, México, enero-febrero de 1945, pp. 107-111.

II. LIBROS Y ARTÍCULOS SOBRE JOAQUÍN XIRAU

ABELLÁN, JOSÉ LUIS

- 1.- "Joaquín Xirau: la antropología del amor", en *Diálogos*, no. 5, El Colegio de México, México, 1965, pp. 32-38.

GUY, ALAIN

- 2.- "La philosophie de l'amour selon Joaquim Xirau", en *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques, Paris, 1966, pp. 425-436.

GUY, REINE

- 3.- *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau. Le personalisme contemporain de l'École de Barcelona*, U. de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1976.
- 4.- "Joaquim Xirau, militant du personalisme", en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, núm. 10, Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1984, pp. 63-69.

- 5.- “La théorie non-conformiste du temps selon J. Xirau”, en *Penseurs hétérodoxes des du monde hispanique*, Association des publications de l’Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1974, pp. 149-174.

HERNÁNDEZ GARCÍA, GABRIELA

- 6.- “Joaquín Xirau: la filosofía de la plenitud” en *Estudios*, nº 42, ITAM, otoño de 1995, pp. 69-74.

HERNÁNDEZ LARA, JUAN

- 7.- “La hispanidad de J. Xirau” en *Cuadernos Americanos*, julio-agosto, 1946, pp. 139-145.

JOHNSON, D. WILLIAM

- 8.- “Método y fines de la filosofía de J. Xirau”, en *Cuadernos Americanos*, julio-agosto, 1946, pp. 119-137.

LANDA, JOSU

- 9.- “El amor en los tiempos de la barbarie”, en *Theoria* no. 3, FFyL, UNAM, México, marzo de 1996, pp. 143-151.

LARROYO, FRANCISCO

- 10.- *El romanticismo filosófico. Observaciones a la Weltanschauung de Joaquín Xirau*, Publicaciones de la Gaceta Filosófica de los neokantianos de México, Lógos, México, 1941.

MARAGALL, JORDI

- 11.- Prólogo a *Amor y mundo y otros escritos*, Península, Barcelona, 1983.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO

- 12.- “El corto y fecundo exilio de Joaquín Xirau” en *Theoria*, nº 3, FFyL, UNAM, México, marzo de 1996, pp. 131-135.

SIGUAN I SOLER, MIQUEL

- 13.- “Cronologia, bibliografia i próleg” en Xirau, Joaquim, *Pedagogia i vida*, Eumo Editorial, Barcelona, 1986.

- 14.- “Joaquim Xirau. In memoriam” en *Centenari Joaquim Xirau*, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya, 1995, 30 pàgines.

VILANOU, C. (coord.), Bilbeny, N., Delgado, B., Folch i Camarasa, L., González, J., Larrosa, J., Mora, A. y Sales, J.

- 15.- *Joaquim Xirau. Filòsof i pedagog*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1996, 108 pàgines. [Títulos de los artículos: “Memòria de Joaquim Xirau i el seu temps”, “Joaquim Xirau: relació amb el pensament i la cultura catalana”, “Joaquim Xirau: l’ordre amorós dels valors”, Joaquim Xirau y el institucionismo”, “Joaquim Xirau,

polític de l'educació”, “El seminari de pedagogia de la Universitat de Barcelona (1930-1938)”, “Joaquim Xirau i la constitució de la pedagogia como ciencia de l'acció educadora”, y “Variaciones a partir de ‘Amor y pedagogía’”].

XIRAU, RAMÓN

- 16.- “Los filósofos españoles *trasterrados*” en *Estudios de historia de la filosofía en México*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1980, pp. 295-303.
- 17.- “Memoria de Joaquín Xirau” en *Memorial de mascarones y otros ensayos*, El Colegio Nacional, México, 1995.
- 18.- “Centenario del nacimiento de Joaquín Xirau” en *Estudios*, nº 42, ITAM, México, otoño de 1995, pp. 61-65.
- 19.- “Memoria de Joaquín Xirau” (introducción), en: Xirau, Joaquín, *Obra selecta*, Tomo I, El Colegio Nacional, México, 1996.

ZEA, LEOPOLDO

- 20.- “En memoria de Joaquín Xirau” en *Estudios*, nº 42, ITAM, México, otoño de 1995, pp. 66-68.

BIBLIOGRAFÍAS

Gili, Daniel, “Joaquim Xirau (1895-1946). Bibliografía” (con la colaboración de Enric Pujol y Ramón Xirau), Ajuntament de Figueres, Diputació de Girona, 1995.

OTRAS REFERENCIAS A LA OBRA DE JOAQUÍN XIRAU PALAU

ABELLÁN, JOSÉ LUIS

- *Filosofía española en América (1936-1966)*, Guadarrama, Madrid, 1967.
- *Historia crítica del pensamiento español*, (“La Escuela de Barcelona: origen y desarrollo”), Vol. 5-II, Espasa-Calpe, Madrid, 1979.

BILBENY, NORBERT

“Filosofía de l'exili i exili de la filosofia”, en *Enrahonar*, no. 10, Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1984, pp. 11-15.

FERRATER MORA, JOSÉ

Diccionario de Filosofía, tomo Q-Z, Ariel, Barcelona, 1994.

GAOS, JOSÉ

Filosofía mexicana de nuestros días, en *Obras completas*, Vol. VIII, UNAM, 1996.

GUY, ALAIN

– *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona, 1985.

– *Los filósofos españoles de ayer y hoy*, Losada, Buenos Aires, 1966.

MACHADO, ANTONIO

Juan de Mairena, Alianza, Madrid, 1995.

MARAGALL, JORDI

El que passa i els qui han passat, Edicions 62, barcelona, 1985.

MORA, ANTONI

“La filosofía catalana a l’exili”, en *Enrahonar*, no. 10, Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1984, pp. 17-28.

NICOL, EDUARDO

El problema de la filosofía hispánica (“La escuela de Barcelona”), Madrid, Tecnos, 1961.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO

Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones, Grijalbo, México, 1997.

ZEVA, LEOPOLDO

La filosofía en México, Biblioteca Mínima mexicana, México, 1955.

III. BIBLIOGRAFÍA GENERAL CONSULTADA

ARISTÓTELES

- *Ética Nicomaquea*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1983.
- *Metafísica*, Gredos, Biblioteca Clásica, Madrid, 1994.

BIBLIA

Edición Latinoamericana, Ed. Verbo Divino, Madrid, 1996.

BERGSON, HENRI

- *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996.
- *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

CAMPS, VICTORIA (ED.)

Historia de la ética, (tres volúmenes: 1. De los griegos al renacimiento, 2. La ética moderna, 3. La ética contemporánea), Crítica, Barcelona, 1989.

COSSÍO, MANUEL BARTOLOMÉ

De su jornada. Fragmentos, Aguilar, Madrid, 1966.

DARTIGUES, ANDRÉ

La fenomenología, Herder, Barcelona, 1975.

DESCARTES, RENÉ

- Discurso del método*, Tecnos, Madrid, 1988.
- Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Buenos Aires, 1980.

DÍAZ, ELÍAS

La filosofía social del krausismo español, Debate, Madrid, 1989.

FRONDIZI, RISIERI

¿Qué son los valores?, FCE, México, 1986.

FUNKE, GERHARD

Fenomenología: ¿metafísica o método?, Monte Ávila, Caracas, 1987.

GEBHARDT, CARL

Spinoza, Losada, Buenos Aires, 1977.

GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO

Estudios pascalianos, FCE / El Colegio Nacional, México, 1992.

GONZÁLEZ, JULIANA

- *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*, Joaquín Mortiz, México, 1986.
- *El ethos, destino del hombre*, UNAM-FCE, México, 1996.
- *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, UNAM, Fac. de Filosofía y Letras, México, 1996.

HUSSERL, EDMUND

- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1986.
- *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1986.
- *Invitación a la fenomenología*, (incluye: “Fenomenología”, artículo de la Enciclopedia Británica, “LA filosofía en la crisis de la humanidad europea” y “LA filosofía como autorreflexión de la humanidad”), Paidós, Barcelona, 1992.
- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México, 1984.

JAEGER, WERNER

Paideia. Los ideales de la cultura griega, FCE, México, 1985.

JIMÉNEZ GARCÍA, ANTONIO

El krausismo y la institución libre de enseñanza, Cincel, Madrid, 1985.

LACROIX, JEAN

Amor y persona, Caparrós, Madrid, 1996.

LANDSBERG, PAUL-LOUIS

Ensayo sobre la experiencia de la muerte / El problema moral del suicidio, Caparrós, Madrid, 1993.

LLAMBÍAS DE AZEVEDO, JUAN

Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía, Ed. Nova, Buenos Aires, 1965.

MONDOLFO, RODOLFO

Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento, Icaria, Barcelona, 1980.

NYGREN, ANDERS

Eros y Ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones, Sagitario, Barcelona, 1969.

NICOL, EDUARDO

La idea del hombre, (1ª versión), Stylo, México, 1946.

NIETZSCHE, FRIEDRICH

La genealogía de la moral, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

PASCAL, BLAISE

Pensamientos, Aguilar, Buenos Aires, 1980.

PLATÓN

Diálogos, tomo III (Fedón, Banquete, Fedro), Gredos, Biblioteca Clásica, Madrid, 1992.

RICOEUR, PAUL

Amor y justicia, Caparrós, Madrid, 1990.

RODRÍGUEZ DE LECEA, TERESA

Antropología y filosofía de la historia en Julián Sanz del Río, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

ROUGEMONT, DENIS DE

Amor y occidente, Cien del Mundo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994.

SCHELER, MAX

– *Esencia y formas de la simpatía*, (1923), Losada, Buenos Aires, 1943.

– *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, (1912-1916), Revista de Occidente, Buenos Aires, 1941.

– *El puesto del hombre en el cosmos*, (1928), Losada, Buenos Aires, 1968.

– *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996.

– *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1993.

– *La idea del hombre y la historia*, Fausto, Buenos Aires, 1996.

SAN MARTÍN, JAVIER

La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, Anthropos, Barcelona, 1987.

SERRA HUNTER, JAUME

El pensamiento y la vida. Estimulos para filosofar, Centro de Estudios Filosóficos, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1945.

SINGER, IRVING

La naturaleza del amor. (En tres volúmenes: 1. *De Platón a Lutero*, 2. *Cortesano y romántico*, 3. *El mundo moderno*), Siglo XXI, México, 1992.

SUANCES MARCOS, MANUEL

Max Scheler, Herder, Barcelona, 1986.

SPIEGELBERG, HERBERT

The Phenomenological Movement. A historical introduction, Martinus Nijhoff / The Hague, Netherlands, 1960.

SPINOZA, BARUCH

– *Ética, demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 1996.

– *Tratado Breve*, Alianza, Madrid, 1990.

VILLORO, LUIS

El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento, FCE / El Colegio Nacional, México, 1992.

XIRAU, RAMÓN

- *El péndulo y la espiral. Ensayos de filosofía de la historia*, 2a. ed., El Colegio Nacional, México, 1994.
- *Sentido de la presencia*, FCE, México, 1953.
- *Palabra y silencio*, Siglo XXI, México, 1968.
- *El Tiempo vivido*, Siglo XXI, México, 1985.
- *De mística*, Joaquín Mortiz, 1992.

ZUBIRI, XAVIER

- Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1994.