



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN

***UN FILÓSOFO Y LO SAGRADO:  
RAMÓN XIRAU ANTE LA CRISIS CONTEMPORÁNEA***

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

**FRANCISCO TÉLLEZ RAMÍREZ**

ASESOR: **MTRO. EMILIO REYES RUÍZ**

**JUNIO 2015**

**Santa Cruz Acatlán, Estado de México**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

**A Alán y Paco:  
mis mejores amigos en el cielo y en la tierra.**

**A Kary:  
mi fortaleza y mi vida.**

# Índice

Agradecimientos	5
Introducción	7
I. La crisis de nuestro tiempo	16
Perspectivas del siglo XIX	18
Hegel o del nacimiento de los ídolos	18
Feuerbach y la divinización del Hombre	25
Marx y el nuevo paradigma de la praxis	27
Nietzsche o del superhombre	30
Perspectivas del siglo XX	33
Simone Weil y la mística platónica	35
II. Lo sagrado	39
Lo sagrado como centro de la cuaternidad	41
Lo sagrado como espacio indecible en el Tractatus	45
Lo sagrado como el claro del bosque	48
Lo sagrado como Universo ortogénico	51
De lo sagrado	53
	58

### III. Hacia la presencia

El hombre como alma y cuerpo	59
El hombre como alma o cuerpo	61
El misterio alma-cuerpo	64
El tiempo vivido	67
El hombre como estancia trascendente	74

### IV. De la existencia 79

Sartre o del presente	88
El pasado	90
El presente	93
El futuro	95

### A manera de conclusión 97

### Apéndice: presencia de Ramón Xirau 104

### Bibliografía 111

## Agradecimientos

Quiero externar mi agradecimiento, primero que a nadie, a mi madre por todo su amor, por toda su fuerza y por todas aquellas noches en que juntos nos hemos ido *fumando* los pequeños y los grandes obstáculos que la vida me ha marcando. Ojalá que sea yo capaz de *estar* para los míos justo como tú lo has estado para mí. A mi padre, por esa su *presencia* con la que, hace ya treinta años, vino a completar y a enriquecer la mía: gracias por estar, gracias por permanecer. A mis hermanos: Andrés, Arturo y Fabián, por las risas, por los juegos, por los recuerdos y por aquella invariable complicidad que siempre añoro.

A mis suegros, la señora Laura y el señor Felipe, porque sin su apoyo e insistencia esto tal vez nunca hubiese iniciado.

A mi asesor y amigo, el Maestro Emilio Reyes Ruíz, por todo el conocimiento que ha tenido a bien compartir conmigo, así como por todo el tiempo y toda la dedicación que sin miramientos ha puesto para el enriquecimiento de este trabajo.

*“Nuestro mundo, el de este siglo XX, es un mundo desorientado. Nos sobran noticias y nos faltan normas, nos sobra cuerpo y nos falta alma; nos sobran medios de comunicación y nos falta comunidad; nos sobran exilios y nos faltan reconciliaciones; nos sobran palabras y nos falta la conversación.”*

XIRAU, Ramón. *“Maimónides: teólogo de lo indecible”, en: Palabra y silencio.*

# Introducción

Escuché por primera vez el nombre de Ramón Xirau cuando cursaba las últimas materias de la licenciatura en filosofía. Ya para ese tiempo la sociedad en que vivo se me aparecía, no como un *espacio* incluyente y reconciliante como sí lo fueron, según Mircea Eliade, las *ciudades* antiguas; tampoco como un *terreno* hecho de amistades y comuniones que por heterogéneas resultan diversificantes y enriquecedoras, sino como un lugar que de alguna manera me rechazaba y me violentaba haciéndome sentir como un individuo que se halla aislado entre la multitud. Hacía ya algunos años en que las calles habían dejado de ser esas superficies tranquilas a través de las cuales la gente transitaba de manera serena y libre, y habían comenzado a convertirse en verdaderos *campos de guerra y drogadicción* en los que en el mejor de los casos es posible sobrevivir. Los deportivos y jardines otrora *espacios* de recreación, esparcimiento y reconciliación, comenzaban a erigirse como *centros* en los que reinaba el *aislamiento multitudinario*, los *egoísmos exacerbados* y, fruto de todos los males, la *violencia corrosiva* de las *individualidades*.

Sobra decir que a partir de ese tiempo dichos acontecimientos de *egoísmo*, de *aislamiento* y de *violencia* con los cuales se tenía secuestrado el espacio en el que intentaba desarrollarme significaron para mí un problema sobre el cual debía, justo como lo hago hoy a través del presente trabajo, poner mi atención. Así fue como comencé a aventurarme a través de *caminos* bastante consabidos que de una u otra manera intentaban ofrecer una respuesta a éstas y a otras circunstancias: ¿qué si la política no se ocupaba del bienestar de todos los hombres de forma justa o igualitaria!, ¿qué si la educación escolar y familiar comenzaban a ser obsoletas cuando se les observaba en relación a los retos que la misma sociedad contemporánea imponía!, ¿qué si la economía mundial era tan pobre que de manera irremediable obligaba al hurto y a la violencia!, ¿qué si el fomento de la cultura se había o no convertido en una simple empresa creadora de ídolos!,



fueron algunas de las respuestas que encontré en el camino. Respuestas que a la larga no resultaban ser más que erradas o superficiales y, sin embargo, controversias que dejaban entrever un mismo denominador común que visto con cierto cuidado aparecía como el verdadero origen del cual se desprendían las anteriores circunstancias. Dicho denominador es el hombre: ese *personaje* que con sus *ambiciones*, sus *egocentrismos*, su *desorientación consumista* e incluso su *falta de verdadera comunicación y comunidad* conforma el interior de los jardines, crea la médula central sobre la que se erigen los deportivos y representa el foco que alumbra cada uno de los centros culturales y sociales.

Y así el camino se redirigía. Ya no resultaba prioritario ni viable saber cómo las instituciones sociales y los espacios culturales se habían degenerado, sino descubrir cómo el hombre los había destruido, es decir, cómo había llegado a tal grado de violencia, a tal grado de *individualismo* y a tal grado de *incomunicabilidad* como los que ahora se viven; y justamente la respuesta a éstas y a otras interrogantes me la dio la perspectiva filosófica de Ramón Xirau Subías, un filósofo mexicano que golpeado fuertemente por tantas individualidades y *exiliado* tantas veces por dichas incomunicabilidades<sup>1</sup> ha dedicado gran parte de su vida a la dilucidación del origen de aquello que él llama *la crisis del mundo moderno y contemporáneo*. Una crisis desde la cual es posible observar al hombre no como una *persona plena de relaciones intersubjetivas o llena de tiempos memoriosos y vivos*, sino como un *individuo extraviado y desorientado* que, despreciando su liga con lo *sagrado* a través de la renuncia religiosa, ha terminado por observar su tiempo como una simple *existencia espacial* compuesta de tres instantes heterogéneos que al final del día terminan por anularse mutuamente. Ramón Xirau nos pone así frente una *existencia crítica*: una entidad *carente de alma*, efímera e *incomunicada* que, *exiliada* a vivir en un eterno presente, no ha hecho más que enseñarnos a *despreciar la mirada del otro, la presencia del otro* y, por supuesto, *el misterio infinito del Otro*.

---

<sup>1</sup> Ramón Xirau vive en carne propia la violencia de la dictadura franquista, la violencia de la segunda gran guerra y la violencia de la muerte prematura tanto de un hijo como de su propio padre.

Ahora bien, el lector podrá argumentar que esta relación del hombre con lo *sagrado* es un tema que más bien le compete tratar al quehacer religioso o al pensar teológico. Probablemente no le falte razón. Sin embargo, toda vez que la pérdida de dicha correspondencia trastoca y transforma la esencialidad y la temporalidad humana se convierte también, según trataré de mostrar en las páginas siguientes, en un tema de la competencia absoluta de la filosofía; sobre todo de aquella filosofía que como la del propio Ramón Xirau trata de establecerse como una herramienta teórica a través de la cual se intente dar respuesta a las múltiples cuestiones que el mundo contemporáneo nos plantea; cuestiones entre las cuales se encuentra precisamente, no sé si como la más urgente de todas, la de la presente crisis del mundo occidental.

Dicho en otras palabras, el presente trabajo de investigación tiene como finalidad principal tratar de mostrar que la *crisis de nuestro mundo* no debe seguirse viendo como un problema derivado del mal acontecer político, de las malas decisiones económicas o del nulo acaecer cultural y educativo, sino como un suceso que, desde la perspectiva filosófica de Ramón Xirau, hunde sus más profundas raíces en el *alejamiento de lo sagrado acaecido tras la pérdida del sentimiento religioso de la vida*. Un alejamiento y una pérdida que, vistas con cuidado, habrán de terminar por transformar a *la persona humana* en una simple y efímera *existencia individual* que, *incomunicada* y *desorientada*, no hace nada más que violentar todos y cada uno de esos sitios que en otros tiempos y en otros espacios hacían posible el nacimiento de la humana colectividad.

En este sentido, el presente escrito consta de cuatro capítulos con los cuales intento formar un círculo argumentativo que se cierre sobre sí mismo; dichos capítulos son: I. La crisis de nuestro tiempo, II. Lo sagrado, III. Hacia la presencia y IV. De la existencia.

En el primero de ellos desarrollo diversos ensayos cuya única finalidad es la de mostrar a la crisis de nuestro mundo como un movimiento que según Ramón Xirau se caracteriza por la sustitución que de lo *sagrado* ha querido hacer el hombre moderno y contemporáneo<sup>2</sup>.

Así, en un primer momento, hablaré del pensamiento de Hegel como de una filosofía que tratará de reunir dentro de sí todos y cada uno de los momentos históricos con los que se componen tanto el mundo material como el mundo intelectual del hombre; es decir, *toda la ciencia, toda la filosofía y toda la evolución de la naturaleza* habrán de quedar reunidos al interior de un sistema metódico y racional que se pretende absoluto y definitivo. Sistema del cual comenzarán a derivarse, ya en un segundo momento, ciertas tendencias que en pleno siglo XIX acabarán por reducir la *religiosidad humana* a un simple estadio histórico y con ello, por convertir al hombre de un simple momento en la *dialéctica* evolucionista del *Espíritu* en verdadero y único productor del mundo circundante. Tal es el caso, dice el propio Xirau, de Feuerbach, de Marx y de Nietzsche, tres pensadores que verán al hombre, o a un producto de éste, como ese *Absoluto* en torno al cual gira la existencia toda del mundo.

Feuerbach reducirá la imagen de ese *Dios-Idea abstracto* del cual habla Hegel a una alegoría potenciada del hombre. Figurativo que, visto con cuidado, parecerá sugerir que un verdadero estudio *teológico* debe ser siempre una investigación antropológica que deje de dirigirse a un más allá inaprensible e inidentificable para comenzar a hundirse en las profundidades humanas. Marx, por su parte, tratará de continuar con la línea dialéctica de la filosofía hegeliana pero con la enorme peculiaridad de que el perfeccionamiento del mundo no será más el desarrollo de un *Espíritu-Idea*, sino el desenvolvimiento progresivo de aquél que, construyendo

---

<sup>2</sup> Tanto en este primer capítulo como en el segundo, intento ser fiel a la forma ensayística mediante la cual Ramón Xirau expone gran parte de su sistema filosófico, de ahí que ambos estén estructurados en base a una serie de ensayos cuya única finalidad es la seguir al propio autor por los caminos que recorrió en la construcción de su sistema filosófico. Camino que recorro con toda la conciencia de lo parcial que resulta el abordar tan solo una pequeña fracción del *gran universo* que significa el pensamiento de cada filósofo en particular.

la realidad con su trabajo y produciendo el mundo con su auto-objetivación, ha terminado por mostrarse como el principal creador y recreador del mundo circundante. Evidentemente me refiero al hombre; ese hombre que, ya desde la perspectiva de Friedrich Nietzsche, no podrá seguirse viendo como un absoluto que rige y transforma la realidad, antes bien, para este filósofo alemán, dice Ramón Xirau, el hombre despreciador de la vida, el hombre cargado de valores débiles y esclavizantes, el hombre formado de racionalidades exacerbadas y de ciencias inútiles habrá de ser una entidad que deberá ser trascendida, superada y olvidada bajo el manto libre, poderoso, creador e instintivo del *superhombre*.

Ahora bien, con esta intención de seguir aportando pruebas que ayuden a identificar a la crisis contemporánea como un suceso que se deriva de la absolutización del hombre mediante la parcialización de lo *sagrado*, la última parte de este primer capítulo muestra la interpretación que de la filosofía de Simone Weil presenta el propio Ramón Xirau en su texto *Cinco filósofos y lo sagrado*. Una interpretación que, apuntándose como una crítica a la filosofía marxista, no solo muestra a la crisis como un suceso derivado de la pérdida de la religiosidad humana, sino que intenta marcar, a través de un *pensamiento místico* cimentado en la alegoría platónica de la caverna, un camino que regrese al hombre hasta la Luz sagrada. Dicho en otras palabras, Simone Weil, mujer de posición acomodada, habrá de descender y permanecer en los estratos más bajos y profundos de su sociedad con la sola finalidad de reencontrar el camino que la conduzca nuevamente hasta ese espacio que el hombre perdió y a través del cual se extravió: lo sagrado.

En resumidas cuentas, la interpretación que en este capítulo primero se presenta de las filosofías de Nietzsche, de Hegel, de Marx, de Feuerbach y de Simone Weil tiene como única intención demostrar que, para Ramón Xirau, la crisis de nuestro mundo es un suceso que se debe a la sustitución que de lo sagrado ha querido hacer el hombre: los cuatro primeros, filósofos del siglo XIX,

tratando de sustituirlo; la última, pensadora ya del siglo XX, construyendo un camino de vuelta hasta él mismo.

Por otra parte, el segundo capítulo tratará concretamente de dilucidar aquello que Ramón Xirau concibe por lo *sagrado*. Esto me permite dos cosas: primero, ir sentando las bases que consentirán entender ya en capítulos posteriores cómo es que la pérdida de lo *sagrado* ha devenido en la peor de todas las crisis acaecidas en el mundo occidental; y segundo, marcar una línea entre lo que podría pensarse como un trabajo “*anacrónico*” donde la relación entre lo *sagrado* y la *crisis contemporánea* recaiga simplemente sobre una perspectiva religiosa y no, tal como se pretende señalar en este escrito, sobre una traza de la competencia absoluta de la filosofía. Para ello habré de recurrir a diversos ensayos por razón de los cuales iré tratando de recoger diferentes características que de lo *sagrado* presenta Ramón Xirau en su libro *Cinco filósofos y lo sagrado*. Fragmentos distintos del pensamiento de Heidegger, de Wittgenstein, de María Zambrano y de Pierre Teilhard de Chardin conforman, pues, el segundo capítulo del presente escrito.

A Heidegger trataré de seguirlo a través de ese *camino poético* que de forma paralela a la antigua *techné* desemboca en el *ser*; un camino que según la interpretación del propio Ramón Xirau terminará por mostrar a lo *sagrado* como un *espacio* que, oculto detrás del lenguaje concreto y *peligroso* de la ciencia moderna, suele *develarse o mostrarse* mediante esa forma peculiar de ser-del-hombre-en-el-mundo en razón de la cual se reúnen *los mortales, los inmortales, el cielo y la tierra*. Estamos ante un *espacio* que Wittgenstein *encuentra más allá del lenguaje lógico, más allá, incluso, de ese cúmulo de proposiciones atómico-moleculares* con las cuales éste escribe su *Tractatus*. Wittgenstein, dice Ramón Xirau, fue un individuo que, coaccionado por una Viena rigorista, trata de volver a lo *sagrado* mediante la construcción de una *escalera proposicional* a través de la cual se *trasciende cualquier límite lingüístico* y por ende, cualquier límite del mundo. En otras palabras, lo *sagrado* podrá ser visto como un *espacio religante* y

*esenciante* que se muestra y se oculta detrás de las palabras mismas que intentan nombrarlo, detrás de los conceptos que intentan significarlo.

Ahora bien, *este espacio que se muestra como la cara velada por la significación humana* habrá de ser visto, ya en un tercer ensayo, como un *universo luminoso* que surge justo con la *fundación del mundo*; un universo que María Zambrano describe, dice Ramón Xirau, como una *aurora o como una luz grácil* que, *bañando la obscuridad primera con sus tenues rayos* y permitiendo el cese del *terror primero*, *consiente* la creación de un mundo a partir de la conformación divina de las formas fenoménicas. Un mundo que Según Pierre Teilhard de Chardin, estoy ya en el último ensayo de este segundo capítulo, habrá de *evolucionar* hasta llegar a un grado de *colectiva autoconciencia* donde el *fin* se unirá con el principio, es decir, donde lo *humano*, último grado de la ortogénesis evolutiva, se reunirá y se fundirá con él mismo.

En pocas palabras, el segundo capítulo de esta tesis mostrará a lo *sagrado* como un *espacio, como un centro o como un Universo indecible e inaprensible que, oculto detrás de las palabras mismas que lo nombran*, se muestra como lo otro inmediato del mundo; eso *otro* que con su luz consiente y esencia cualquier fenómeno; eso *otro* que es, verdaderamente, el *absoluto* que el hombre moderno y contemporáneo, a partir de su pérdida religiosa, ha querido sustituir.

Por su parte, el tercer capítulo tratará de ahondar en lo que podrá entenderse como la característica más esencial del hombre que se liga a lo sagrado. Esta característica, dicho de manera muy rápida, es la *temporalidad presencial del alma-cuerpo*, es decir, una especie de tiempo "*interno*" en el cual se reúnen, como si fuesen uno solo: el pasado, el presente y el futuro. Para ello habré de utilizar tres apartados que resultan complementarios.

En el primero ahondaré brevemente en el pensamiento de algunos representantes del monismo y el dualismo antropológicos: Karol Wojtilla, George Berkeley, Pitágoras y Descartes, todos estudiados por el propio Ramón Xirau en

su texto *El tiempo vivido*, marcarán el camino que habrá de desembocar directamente en aquello que el propio autor llama el alma-cuerpo: una *misteriosa unión* antropológica que de la mano del pensamiento filosófico de San Agustín habrá de mostrarnos al hombre como una especie de *tiempo íntimo* que tenderá a *unificarse y trascenderse a través del recuerdo, la atención y la previsión*; tres instantes pertenecientes a un mismo momento que, ya en un segundo apartado, habrán de observarse reunidos en algunas pinturas de Vermeer: *ese pintor misterioso y silencioso, tal como lo describe el propio Xirau, que tiene la capacidad de mostrar sueños futuros, de inmortalizar presentes y de atrapar recuerdos, todo, a través de una carta velada o una mirada presencial y viva.*

En otras palabras, este capítulo tercero tiene la intención de mostrar al hombre no como una conjunción de alma y cuerpo, tampoco como una disyunción de alma o cuerpo, sino como una sustanciación alma-cuerpo que consiguiendo *trascender* su propia individualidad y rebasando sus propios límites lingüísticos, temporales o materiales, habrá de consolidar su persona como un *estar* en el mundo *con dignidad y modestia, con humildad y orgullo*, y siempre, en una fuerte relación intersubjetiva con los demás.

Ahora bien, a diferencia del hombre que se liga a lo *sagrado*, a diferencia de esa *persona* o esa *presencia* que se encuentra en perfecta comunión con los otros, el cuarto y último capítulo tratará de mostrar a un individuo que, intentando asumirse a sí mismo como lo *sagrado*, vive *extraviado y desorientado* en un *único presente* donde el pasado y el futuro ya no se reúnen a través de la memoria del alma, sino que se anulan en la inexistencia espacial de su presencia. Trataré de mostrar a un *individuo* para el que la comunicación y la comunión no existen, para el que la individualidad y los exilios, sobre todo los exilios, lo alejan hasta de él mismo; un individuo que no cree en la existencia de un mundo más allá del espacio material en el cual vive, de ahí que cifre, dice Ramón Xirau, toda su vida en un ahora detrás del cual no hay nada: no hay progreso, no hay dioses, no hay

futuro, no hay historia, no hay amor, no hay trascendencia...no hay *personas*, solo *existencias*.

El filósofo existencialista Jean Paul Sartre y esos tiempos nulificados y nulificantes habrán de conformar el primer apartado de este último capítulo; un apartado en el cual trataré de mostrar a la existencia humana como una gran *nada* absolutamente *gratuita* que, desligada de lo sagrado, vive aferrándose a un eterno presente que pasa sin poderse atrapar. Presente único e irrepetible que, ya en un segundo apartado, intentaré mostrar utilizando algunas obras del pintor futurista Chirico: ese pintor que desde la interpretación del propio Ramón Xirau muestra el mundo humano como un universo que se puebla de sombras, que se llena de espacios vacíos, de calles desoladas, de monumentos fríos y de individuos sin rostro que se ocultan en el anonimato mientras se rehúsan al recuerdo o a la perspectiva.

En fin que, los apartados con los cuales culmino este trabajo tratarán de mostrar al hombre como un individuo angustiado: angustiado porque el tiempo no se detiene, angustiado porque la *existencia* termina, angustiado porque pese a las sobradas palabras no puede comunicarse; angustiado, en fin, por tener que vivir en un mundo donde, lo veremos con lo que el propio Ramón Xirau rescata de la teoría de Sartre, *el infierno son los demás*.

En pocas palabras, la tesis *Un filósofo y lo sagrado: Ramón Xirau ante la crisis contemporánea*, es un trabajo de investigación filosófica que se centra en mostrar la relación que existe entre la crisis de comunidad observada en nuestro mundo y la transformación que la temporalidad humana ha sufrido tras la pérdida de ese espacio indecible e inconmensurable que es lo sagrado; todo, a partir de la peculiar interpretación que de algunos filósofos de la historia de occidente hace el también filósofo y poeta mexicano-catalán Ramón Xirau Subías.



# I. La crisis de nuestro tiempo

“El mundo moderno y contemporáneo parecen haber eliminado, en buena medida, el sentimiento de lo sagrado o, más explícitamente, han querido anular el sentimiento religioso de la vida”.

Ramón Xirau.

Con relativa frecuencia Ramón Xirau ha señalado que el mundo moderno y contemporáneo está en crisis, que *vive conscientemente* un periodo de crisis. Un periodo que se caracteriza, sí, por grandes y pequeñas guerras: pienso principalmente en las dos grandes guerras mundiales así como en la guerra civil española o, incluso, en las diversas revoluciones latinoamericanas. Sí, por el crecimiento desmedido de la violencia: como aquella que mantiene *secuestrados* todos nuestros espacios recreativos en pos de una incipiente y simulada guerra contra el narcotráfico. Sí, por múltiples formas de totalitarismos gubernamentales: como el que el propio Ramón Xirau vive durante la dictadura franquista que lo exilia de su país natal, o como el que día a día vivimos en un México que cada vez se muestra más con tintes neo-porfiristas. También, por un sinfín de descubrimientos científicos que ostentan ese doble filo moral del bien y del mal; tal es el caso, por ejemplo, de la experimentación en animales y de las múltiples formas de transformación y violentación a la naturaleza. La primera, no obstante su importante contribución al mejoramiento de la salud humana, no deja de ser una forma reprobable de atentar contra la existencia de un ser vivo, mientras que la segunda, pese a ser una de las bases sobre las cuales se construye el perfeccionamiento y el progreso material de cualquier país, sigue siendo una forma paulatina de destrucción de ese lugar que nos es común a todos los seres humanos: el mundo.

Pero sobre todo, sigue diciendo Ramón Xirau, la crisis de nuestro mundo se caracteriza por una evidente pérdida espiritual y religiosa<sup>3</sup>. Una pérdida que, según trataré de mostrar a lo largo de este trabajo, ha terminado por tergiversar la forma en la cual el hombre entiende su relación con el tiempo llevándolo, incluso, hasta la violentación de todos y cada uno de esos espacios socio-culturales donde, a través del *amor* y la *amistad*, ese amor y esa amistad que reúnen y conjuntan diferencias y oposiciones, se hacía posible el nacimiento de lo colectivo.

Y es que, para este filósofo mexicano, la crisis de nuestro tiempo no parece ser un problema que se arraigue en el desorden político, en la violencia social, en la corrupción económica o en la ineficiencia cultural y educativa; sino un problema que, hundiendo sus más profundas raíces en la *pérdida del sentimiento religioso de la vida*<sup>4</sup>, se encuentra caracterizado por *aquella sustitución que el hombre ha querido hacer de ese espacio primario, indecible y esenciante que es lo sagrado*. Una sustitución que, a decir del propio Ramón Xirau, nace como una “lectura” –digamos- errónea o fragmentaria de aquél que ha sido señalado como el más grande de todos los sistemas filosóficos de occidente: *la summa o síntesis hegeliana*, punto de encuentro universal a partir del cual se deriva dicha *tendencia crítica* y por ende, punto de partida de este trabajo.

---

<sup>3</sup> El lector podrá objetar que el nuestro, nuestro mundo, es un espacio por demás religioso (así lo muestran las múltiples formas de religiosidad de nuestras días: como el culto a la muerte, a San Judas Tadeo, etcétera) y que, no obstante tal religiosidad, se encuentra sumido en crisis. Sin embargo, habré de decir con miras a justificarlo durante el desarrollo de este trabajo, la religiosidad de la cual nos habla Ramón Xirau es algo más esencial que aquella que simplemente se supedita al interior de una institución o de una creencia religiosa: es una religiosidad que no impone límites ni crea barreras, sino que las trasciende mediante la reunión sustancial de un cuerpo-alma memorioso, atento y lleno de perspectivas, es decir, mediante la construcción de una presencia viva y vivida.

<sup>4</sup> Y cuando digo *sentimiento religioso* y no simplemente *religiosidad*, quiero ubicarme al interior de una perspectiva meramente filosófica que me aleje lo más posible de una tendencia católico-cristiana a través de la que también puede leerse el pensamiento de Ramón Xirau. De ahí que la mayoría de los textos en los cuales habré de basar esta investigación se refieren explícitamente a la relación que existe entre el pensar filosófico, como es el caso de los diferentes filósofos que se abordan, y aquello a lo cual Ramón Xirau llama lo sagrado, omitiendo así aquellos escritos en los que lo *sagrado* entra en relación con la poesía, como es el caso de *Dos poetas y lo Sagrado*, donde sí pudiera hacerse más explícita alguna referencia a la sacralidad o religiosidad católica que es la que abiertamente profesa nuestro autor.

# Perspectivas del siglo XIX

## Hegel o del nacimiento de los ídolos

“*En el principio era la acción*”, dice el Fausto de Goethe.<sup>5</sup> Una acción como principio que bien puede describir el aspecto más importante de la filosofía hegeliana, esa filosofía que se quiere y no, romántica, que se quiere y no, racional. Romántica, sí, por presentarse como un camino que yendo hacia el *Absoluto* busca constituirse como un sistema filosófico en el cual desemboquen de manera definitiva todas las filosofías, todos los mitos, todas las creencias y todas las formas artísticas del pasado. Romántica, no, porque dicho camino abandona el plano de lo contemplativo y lo intuitivo para desarrollarse sobre un terreno que se pretende pura y definitivamente racional; ese terreno es el del *método dialéctico*. Una forma de canon o de pauta a través de la cual Hegel trata de explicar el desarrollo del mundo y del hombre como la constante superación de momentos antagónicos cuya cúspide desemboca en aquello que él mismo llamó el *Espíritu Absoluto*. *Espíritu* que habrá de convertirse, según palabras del propio Ramón Xirau, primero, en el primer *ídolo* ya completamente racional con el cual intentará ocuparse el lugar de lo sagrado; y segundo, en el sistema absoluto del cual habrán de desprenderse diversas filosofías parcializantes y críticas. Sin pretender jamás agotarlo, recorro en sus líneas más generales dicho camino<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> “(...) Cuando Fausto medita en su estudio, quiere ‘traducir’ la frase de san Juan Evangelista: “*En el principio era el verbo*” y encuentra solamente dos traducciones aproximadas: “*En el principio era el espíritu*.” Pero, ¿es el espíritu “el que lo crea y conserva todo?” “*En el principio era la fuerza*.” Pero algo le dice a Fausto que no es éste el sentido de las palabras. La tercera traducción es también la única traducción exacta: “*En el principio era la acción*.” Y es esta acción en el yo contingente, es esta acción en el Yo absoluto la que busca, detrás de los velos de las apariencias, Fichte. Y con él, o después de él, Hegel.” Véase: Hegel y la caída del idealismo en: Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 333.

<sup>6</sup> La intención de plasmar, aunque sea muy a grandes rasgos, el camino que Hegel recorre con la *dialéctica* es la de subrayar la posición que dentro de ésta tiene el hombre: *tan solo un momento, tan solo un mínimo espacio de ese gran universo evolutivo que es el Espíritu Absoluto*. Esto me permitirá mostrar, ya en apartados posteriores, la manera en la cual el hombre, según Ramón Xirau, tiende a absolutizarse tratando de sustituir la totalidad en la cual se encontraba contenido.

En su método dialéctico, Hegel parte de la idea de que el *desarrollo del mundo* no brota de la conjunción y la suma de identidades anuladoras de contrarios, sino de la adición natural que surge justamente cuando se da el paso de uno de esos *contrarios* al otro. Así, por ejemplo: de la oposición que existe entre una *tesis* A y su *antítesis* no-A brota un tercer momento de desarrollo en el cual se encuentran contenidos los dos opuestos anteriores. Este momento es la *síntesis*: un instante repetitivo que, según Hegel, dará paso una y otra vez a nuevos estadios de superior desarrollo y, por ende, de mayor perfeccionamiento.

Lo anterior, visto con cuidado, explicaría la forma mediante la cual se van sucediendo los diferentes estadios históricos del mundo, todos, insisto, resultado *sintético* de la oposición entre una *tesis* y su *antítesis*. El único problema o, mejor aún, el primer problema al que se enfrenta Hegel antes de comenzar con este principio activo, es encontrar el punto exacto en el cual se origina dicho movimiento; un punto que dicho pensador encuentra en los estratos más alejados de la realidad a través del *concepto* parmenídeo ser: esa extraña y compleja noción griega que al tratar de ser pensada, que al tratar de ser concretizada en alguna imagen material o en alguna figura lingüística nos remite de manera paradójica hasta su propia negación o *antítesis*. Y es que, efectivamente, intentar deliberar sobre aquello que Parménides llamó *ser*, no conduce más que a una especie de vacío referencial que en todo se parece a la nada. Que es nada. El *ser*, pues, dice Ramón Xirau refiriéndose a este primer estadio de la dialéctica, remite necesariamente a la *nada*. Lo curioso es que, si ahora tratamos de pensar la *nada*, es decir, si la analizamos tal como lo hicimos con el *ser*, podemos darnos cuenta de que ésta vuelve a enviarnos hasta ese primer momento que había sido negado, esto por el simple hecho de que *la nada* no puede pensarse más que como una especie de cosa, es decir, como alguna forma de *ser* que tiende a ubicarse dentro de un espacio y un tiempo. Así, dirá Hegel, mientras que el pensamiento del *ser* nos remite a la *nada*, la *nada*, igualmente pensada y analizada, nos remite nuevamente al *ser*. Dígalo Ramón Xirau:

*“Así analizada la noción general de Ser conduce a su opuesto, en este caso la Nada. Pero, a su vez, <<la Nada, la pura nada, es simple igualdad consigo misma, completo vacío, sin determinación ni contenido. Nada podemos intuir en ella ni nada pensar acerca de ella. La Nada es así la misma determinación o, mejor dicho, falta de determinación que el puro Ser>>”<sup>7</sup>*

Ahora bien, de esta doble negación, de este ir y venir de un opuesto a otro habrá de derivarse un nuevo concepto que, además de entenderse como la *síntesis* de los dos anteriores, puede también concebirse como el primer instante de ese *movimiento* con el que, según he dicho, paulatinamente habrá de irse enriqueciendo el *Espíritu del mundo*. Tal momento es el devenir: “(...) *concepto de aquello que transita, que pasa y se altera y que, por lo tanto, implica ser y no-ser*”.<sup>8</sup> Concepto que, según Ramón Xirau, permite a Hegel superar los niveles de total abstracción y comenzar, mediante la negación de nuevos contrarios, a derivar aquello que conocemos como *naturaleza*. Materiales inorgánicos como las piedras y los metales representan una nueva *tesis*; el hidrógeno, el oxígeno y demás elementos químicos, la *antítesis* que niega lo material de los primeros; animales, plantas y toda materia orgánica, la *síntesis* contenedora de los dos anteriores. Una *síntesis* que por un lado significa el mayor grado de evolución de esta primera naturaleza ya concreta y menos lógica, mientras que por otro expresa el inicio de un nuevo nivel evolutivo: el nivel del *espíritu subjetivo*, es decir, el nivel del hombre, esa mínima parte de la naturaleza cuyo desarrollo plenamente espiritual habrá de gestarse, nuevamente, a través de tres estadios o de tres momentos igualmente complementarios: el momento de la *sensación de sí*, el momento de la *conciencia* y, síntesis de los dos anteriores, el momento de la autoconciencia, de la intuición y del recuerdo. Veamos.

El primer momento, evidentemente el momento más básico, muestra un *espíritu-alma* (un hombre) que se encuentra totalmente anclado al mundo natural: que “(...) *está influenciado por el clima, por el cambio de las estaciones, por las*

<sup>7</sup> Ramón Xirau, *La síntesis hegeliana*, en *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, p. 118.

<sup>8</sup> Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 298.

*relaciones biológicas de supervivencia y reproducción.*<sup>9</sup> Un espíritu que, sin dejar de formar parte integral de la naturaleza, ha conseguido desarrollar una especie de sentimiento de sí que lo conduce por primera vez en todo el desarrollo dialéctico hasta un primer momento de subjetividad. El hombre, el *espíritu-subjetivo*, entendido como esa mínima parte de la naturaleza dotada de alma, dice Hegel, ya no solo se encuentra ahí-en-el-mundo como las piedras, los metales, los gases y las plantas, sino que sintiendo su entorno, *viviéndolo y participando* de él a través, y solo a través de los sentidos, *se siente vivo*:

*“En su nivel más elemental el espíritu humano es lo que Hegel llama “alma”, es decir, el espíritu como lo más alto del mundo natural y lo más elemental dentro del mundo espiritual. (...) El primer despertar ya medio consciente del alma se encuentra en la sensación y, todavía en un nivel natural, en el sentimiento –no la conciencia- de sí, una suerte de sentimiento de la “individualidad tan solo natural.”*<sup>10</sup>

El segundo momento viene con la conciencia como fase antitética del sentimiento del alma. No encontramos frente a un estadio de *percepción* y *entendimiento* de sí cuya realización más alta trasciende la sola posibilidad de auto-reflexión y se ubica en momentos más espirituales tales como la intuición, el recuerdo, la imaginación y, sobre todo, *síntesis* de los dos anteriores, la libertad. Ahora el hombre ya no solo se siente vivo, dice Hegel, se sabe vivo, es consciente de su existencia y por ende, es consciente de estar atado a un espíritu que, negándolo como *sujeto-conciencia*, se opone moralmente a su voluntad. Me refiero al Espíritu Objetivo. Espíritu que es presencia de *Dios*, de *sustancia*, de *Idea absoluta* y que se encuentra conformado, respectivamente, por el *derecho* como espacio de propiedad y legalidad, por la *moralidad* como punto de felicidad y responsabilidad y, finalmente, por el *Estado*: “(...) *manifestación de la divinidad y de la espiritualidad en el reino humano de la finitud o por así decirlo, presencia del Absoluto en la historia limitada de los hombres.*”<sup>11</sup> Una presencia que, negando

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 300.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 301.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 302.

antitéticamente a aquel espíritu subjetivo autoconsciente, permite el paso sintético de este último hasta ese momento que Hegel expresa como la máxima realidad espiritual del hombre y del mundo: el *Espíritu Absoluto*; realidad en la que confluyen, como estadios opuestos de un último crecimiento: el arte, la religión y, punto cumbre en la evolución hegeliana, la filosofía.

El arte presenta, como todo el desarrollo dialéctico, un progreso tripartito que va de las artes más naturales (artes simbólicas) hasta las artes más espirituales (artes románticas), pasando antes por las artes clásicas. Ejemplo de las primeras pueden ser aquellas enormes obras arquitectónicas cuya principal finalidad estética es la de mostrarse como una gran obra de magnificencia exterior: “*Obeliscos, columnas son, en el oriente y, principalmente, en la India, formas colosales de grandes dimensiones que quieren dar la impresión de una sublimidad que en ellas se simboliza*”.<sup>12</sup> Las artes clásicas, por su parte, están primordialmente representadas por esa forma artística a la que ya no bastándole con la simple esteticidad externa intenta simbolizar o representar *la materia orgánica* en la piedra o el metal. Me refiero a la escultura: esa especie de arte que busca la forma de *expresar* lo vivo en lo inerte y que, tras negar antitéticamente a las artes simbólicas, habrá de transformarse paulatinamente en pintura, en música y, finalmente, en poesía como punto cumbre de la evolución artística del espíritu. Punto cumbre a través del cual logra manifestarse, por vez primera, aquello que durante todo el camino dialéctico había permanecido oculto: el *Espíritu*, lo *Sagrado* o, según lo dice el propio Xirau con Hegel: “*la divinidad encarnada en el espíritu del hombre*”.<sup>13</sup>

Una encarnación que desplaza al *Espíritu*, de la objetividad del producto artístico, hasta la interioridad del sujeto dando lugar así a aquello que Hegel conoce como *la presencia inmediata de Dios a través de la fe*, es decir, como la religión, y más aún, como la religión cristiana; forma espiritual que para el joven

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 307.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 308.

Hegel significó el estadio más alto en la evolución del Espíritu<sup>14</sup> y que, sin embargo, ya para el Hegel maduro, se muestra tan solo como un momento anterior a la verdadera cúspide: ésa que habrá de transformar a *Dios* en *Idea*, ésa que trascendiendo la simple vivencia estética se convierte en auto-conciencia del *Espíritu*: la razón filosófica; esa razón que reflexionando sobre sí misma tiende a convertir al ser primigenio, al *Absoluto*, a *Dios*, a lo *Sagrado* en una *Idea* conceptuada que, vista con cuidado, que pensada con cuidado, no deja de aparecérsenos más que como ese mismo *ser* abstracto con el que Hegel inicia su filosofía. Un *ser* que, sin embargo, luego de tantos conceptos, luego de tantos sentimientos, imágenes e ideas viene a representar el broche con el cual se cierra de manera definitiva y plena el círculo evolutivo de ese *Espíritu que desarrollándose entre contradicciones y moviéndose sintéticamente entre contrarios... se hizo mundo*.

En resumen, la dialéctica hegeliana no solamente trata de constituirse como un sistema absoluto en el cual se vean incluidas, cual si fuesen momentos de un mismo desarrollo del *Espíritu*, la totalidad de las escuelas filosóficas, la totalidad de la historia de la evolución de los seres vivos y la totalidad de la historia progresiva del mundo, sino que además se presenta como un todo cerrado cuya cumbre niega definitivamente cualquier posibilidad de progreso posterior. En este sentido, la razón filosófica de Hegel, al traducir a conceptos las ideas de la fe y al convertir en *Idea* la imagen de *Dios*, dice Ramón Xirau, cierra totalmente el círculo de la dialéctica y con él, el círculo del desarrollo del mundo.

O por lo menos eso es lo que pensó el propio Hegel, pues, a pesar de él, su filosofía habrá de ser trascendida convirtiéndose en el detonante de un nuevo periodo histórico cuyo rasgo más característico puede concebirse como la sustitución del *Todo* por la *parte* o bien, dicho con Ramón Xirau, como la absolutización de aquello que por naturaleza es tan solo contingente. Tal es el

---

<sup>14</sup> Para ahondar más en esta idea de la religión y la fe como el punto más acabado del Espíritu, véase: Ramón Xirau, *Entre ídolos y dioses: tres ensayos sobre Hegel*, El Colegio Nacional, México 1980.



caso de Feuerbach, de Marx y de Nietzsche<sup>15</sup>. Tres pensadores que por diversos medios y desde distintas perspectivas han intentado poner en el lugar de lo *sagrado*, en el lugar de *Dios*, en el lugar de ese *Espíritu-Idea* que se auto-crea y se auto-desarrolla racionalmente, al hombre; generando con ello esa nueva forma de ver y entender el mundo que el propio Ramón Xirau conoce como *la crisis de nuestro tiempo*. Valga pues un recorrido por la interpretación que nuestro autor hace de algunos estratos de las filosofías de estos pensadores que, aunque sea de forma breve y siempre parcial, muestre dicha tendencia absolutista.

---

<sup>15</sup> Tanto las interpretaciones del pensamiento de los filósofos del siglo XIX, como las del pensamiento de los filósofos del siglo XX, estarán apegadas únicamente a la exposición que de éstos hace el propio Ramón Xirau en los siguientes textos: “*El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*,” “*Introducción a la historia de la filosofía*” y “*¿Más allá del nihilismo?*” Esto, porque la única intención que de ellos me interesa señalar, la de la relación que el hombre tiene con lo Sagrado, ha sido perfectamente descrita por el propio autor. En este sentido, cabe señalar que las exposiciones que de estos autores se hagan no pretenderán ser de ninguna manera exhaustivas y solo deberán verse como un señalamiento que apunta a mostrar la relación que el propio Xirau ve entre la crisis de nuestro tiempo y la pérdida de lo Sagrado.

## Feuerbach y la divinización del Hombre

“Los tiempos modernos han tenido por tarea la realización y la humanización de Dios –la transformación y la resolución de la teología en antropología.”

Ludwig Feuerbach.

Filósofo religioso, al mismo tiempo que filósofo de la vida concreta<sup>16</sup>, el pensamiento de Ludwig Feuerbach puede ser entendido como una clara crítica al sistema absolutamente racional y totalitario de Hegel. Una crítica que se basa esencialmente en hacer ver que la verdadera tarea de la filosofía no es la de abstraer y sistematizar la vida, tal como lo hace Hegel a través de su método dialéctico, sino la de hacerla entender o, mejor aún, la de hacerla vivir dentro de los mismos límites marcados por ésta. En pocas palabras, dice Ramón Xirau, el quehacer filosófico según Feuerbach, no debe apuntar más hacia entidades abstractas, llámense *Dios, Ideas o Espíritu*, sino que, por el contrario, debe ocuparse del mundo material y de la vida concreta del hombre, desde el hombre. Lo digo con Ramón Xirau:

*“Hegel es un escritor sistemático y, en este sentido, un “artista”; la filosofía de Hegel es la filosofía de Fichte “pasado por Schelling”. Pero la verdadera tarea de la filosofía no debe ser tanto la de abstraer y sistematizar, sino la de hacer entender la vida misma: hacer vivir al hilo de la vida concreta o, como dice Feuerbach, “sensible”. La verdad no debe ser una verdad abstracta; la verdad depende de la manera de ver auténtica de cada persona individual y del conjunto de las personas: la especie humana misma.”<sup>17</sup>*

En este sentido, dice Ramón Xirau, el pensamiento de Feuerbach nos lleva hasta una nueva forma de concebir tanto el génesis como el desarrollo mismo del sistema dialéctico hegeliano; ya que si antes, con Hegel, el dinamismo del mundo surgía a partir de la *síntesis* dada entre un *ser* completamente vacío de contenido y una *nada* igualmente vacía, ahora, con Feuerbach, mundo y filosofía parten de

<sup>16</sup> Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 366.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 367.

una especie de conceptualización o de idealización racional de ese ser que es el único “(...) *ser permanente e inmutable para el ser sensible*”<sup>18</sup>, es decir, del hombre, o como dirá Ramón Xirau: de la *Conciencia del hombre*.

*Conciencia* que es sentimiento, que es razón y voluntad; *conciencia* que posee la maravillosa capacidad de proyectarse fuera de sí con la sola finalidad de ordenar lo desordenado, de entender lo inentendible y de significar lo insigne. *Conciencia* que, vista desde esta perspectiva, muestra que el verdadero objeto de estudio contemplativo del hombre no debe ser más ese ser suprasensible e inaprensible, *Espíritu-Dios-Idea*, sino *el Hombre mismo potenciado al infinito*; un *Hombre*, *nótese la mayúscula*, que liberado conciencialmente de los límites de la individualidad ha terminado, dice Ramón Xirau, por convertirse en su propio dios:

“*El ser divino no es sino el ser humano o, mejor dicho, el ser del hombre liberado de los límites del hombre individual. En otras palabras, una vez que el hombre se desanejane podrá ser sujeto y objeto de su propio culto: no Dios hombre sino hombre divinizado en tierra.*”<sup>19</sup>

De esta manera, sigue diciendo Ramón Xirau en su *Introducción a la historia de la filosofía*, la lectura que Feuerbach hace de la *dialéctica* hegeliana deja de referirse al desarrollo de un *Espíritu* abstracto que se expresa a través del desenvolvimiento del mundo material y que se hace *auto-consciente* por medio de la razón filosófica. Ahora, la dialéctica –feuerbaquiana- señala la historia de un desarrollo meramente humano el cual culmina con esa *Conciencia* que observa al *Hombre*, antes solo un momento del sistema hegeliano, como la totalidad que habrá de mostrarnos lo teológico como antropológico, es decir, como esa parte totalizada convertida en dios de sí misma. El *Hombre*, desde la perspectiva de este filósofo vienés, no es más un momento en la evolución del *Espíritu*, sino la totalidad misma que se desenvuelve, se proyecta y se desarrolla en el mundo.

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*

<sup>19</sup> *Ibíd.*

## Marx y el nuevo paradigma de la praxis<sup>20</sup>

“Con mucha frecuencia, la filosofía actual se ha quedado sin mundo; tendemos a vivir en una soledad filosófica -acaso reflejo de otras soledades- construida por el cerco de las palabras mismas”.

Ramón Xirau.

Existen dos posturas filosóficas muy cercanas entre ellas que preceden al pensamiento marxista. Por un lado, Hegel entiende el mundo como la *manifestación* de un *espíritu* abstracto y absoluto, momentos *ser*, momentos *naturaleza*, momentos *Dios* o *Idea*, el cual parte y culmina en niveles de una espiritualidad teórico-conceptual claramente insalvable. Por otro, Feuerbach critica esta abstracción hegeliana y reduce ese *Dios-Idea* a ser tan solo un *Individuo Humano* que, nótese la mayúscula, idealizado y proyectado fuera de sí vuelve a representar el mundo como el producto de una entidad teórica que, por el momento, se encuentra igualmente abstraída de la realidad. Es decir, para el tiempo en el cual comienza a gestarse el pensamiento marxista, estoy hablando de la segunda mitad del siglo XIX, hombre y mundo se encuentran totalmente escindidos: la creación y re-creación del segundo se encuentran situadas en un plano meramente conceptual el cual se aleja de cualquier tipo de actividad humana real. Lo digo con el propio Marx:

*“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluyendo el de Feuerbach- es que sólo concibe el objeto, la realidad sensorial, bajo la forma de Objekt<sup>21</sup> o de contemplación pero no como actividad*

---

<sup>20</sup> ¿Por qué Marx?, es decir, ¿Por qué hablar de un pensador que el mismo Ramón Xirau no trabaja de forma exhaustiva a lo largo de su obra? Primero porque su filosofía me permite seguir aportando pruebas, junto con el mismo Ramón Xirau, de ese intento humano por elevarse al rango de lo absoluto y, segundo, para poder referirme a él en apartados posteriores a través de la filosofía de Simone Weil, una pensadora que aprende, vive, sale y critica el trabajo del *partido comunista francés*, al cual se afilió tras su paso por el quehacer proletario. Simone Weil, según Xirau, es de las pocas pensadoras que se han atrevido a señalar de utópico, sino de falto de carácter y de perspectiva, el pensamiento de este gran filósofo que fue Karl Marx. Eh ahí la razón de incluirlo en esta primera parte como una de las varias filosofías de crisis.

<sup>21</sup> En sus *Tesis sobre Feuerbach* Marx distingue dos conceptos a mi parecer fundamentales para entender su postura: *Objekt* y *Gegenstand* (*naturaleza* y *mundo*). *Con fines meramente didácticos permítaseme esta comparación*: el *Objekt* puede ser entendido, con sumo cuidado, como un objeto que se escapa a la

*sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad objetiva”<sup>22</sup>*

En este sentido, la tarea principal de Marx puede y debe ser entendida como una búsqueda incesante de conciliación entre teoría y praxis, es decir, entre conceptos y realidades. Conciliación que se enfoca en recuperar la importancia del papel que el *trabajo humano* juega en la *producción* del mundo. Y es que, para este pensador *revolucionario*, el mundo no es el producto de un ser divino suprasensible (sea éste *Dios, Idea u Hombre*), sino el resultado de la auto-objetivación del hombre en él. Un resultado que determina la transformación y evolución tanto del mundo material como del hombre mismo. Pero, ¿cómo es esto? Respondo de forma breve.

Resulta evidente que todos los seres vivos poseen un cúmulo de poderes, facultades y aptitudes las cuales utilizan para satisfacer unas necesidades cuya principal finalidad es la de conservar la vida. Pienso, por ejemplo, en el pavo real que ha logrado desarrollar toda una gama de colores a través de los cuales se granjea su reproducción. Pienso, también, en aquél felino que ha alcanzado una maravillosa capacidad de sigilo gracias a la cual se procura los más difíciles alimentos; y qué decir de los murciélagos, esos curiosos animales que, debido a una ceguera que los convierte en presa fácil, han tenido que adecuarse a vivir en las profundidades de las cuevas. O el hombre, ese animal que no solo se ha adaptado a la naturaleza: que no solo ha perdido la cola, desarrollado un quinto dedo y adoptado una postura erecta en busca de una mejor alimentación y

---

aprehensión epistemológica sensible por parte del sujeto y que por ende, se convierte en objeto de contemplación intuitiva, lo cual lo convierte en un objeto del pensamiento abstraído de la realidad material (un objeto metafísico, si se quiere, dado al margen de la participación del hombre). Por otra parte, el Gegenstand hace referencia a los objetos de un mundo inmanente, es decir, de mundo construido por el hombre mediante su praxis productiva.

<sup>22</sup> Karl Marx, *primera Tesis sobre Feuerbach*.

salvaguada, sino que, según lo muestra la historia evolutiva, ha desplegado una maravillosa capacidad de trabajo intelectual que le permite realizar, en el sentido más estricto de la palabra, sus ideas. Realización que, vista con cuidado, no solamente lo dota con el mejor de todos los mundos posibles: el menos hostil, el más cómodo, el más humano; sino que además, y esto es fundamental en el pensamiento de Marx, le ha permitido *auto-transformarse*. Pienso ahora en el hombre de Neanderthal, un individuo que al idear y crear las primeras herramientas de caza, no solo transforma el mundo a su alrededor adecuándolo a sus necesidades, sino que se convierte a sí mismo cambiando su régimen alimenticio y con él, sus costumbres de sociabilidad y de existencia. Pienso, en general, en toda la mutación evolutiva que la naturaleza humana ha sufrido a través de la constante materialización de las ideas; una evolución que, vista desde esta perspectiva marxiana, abandona completamente el plano abstracto de ese *Espíritu-Idea*, de ese *Dios moralista*, de ese *Hombre conceptual* y se convierte en un desarrollo que se *produce* única y exclusivamente por la mano y el trabajo de subsistencia del animal-hombre.

En resumen, podemos ver que a partir del momento en que el hombre comenzó a materializar sus ideas y a materializarse con ellas, como en su momento lo hizo el *Espíritu* hegeliano, hombre y mundo cambiaron. El segundo dejó de ser un universo dado de por sí y comenzó a entenderse como un campo lleno de posibilidades cuya realización no depende más de la voluntad de un ente abstracto, llámese *Dios*, *Idea u Hombre*, sino de un individuo y su idea objetivada. Un individuo que dejó de ser esa mínima fracción de la *naturaleza orgánica* para comenzar a erigirse como el principal y verdadero creador y recreador del mundo circundante, es decir, como el verdadero dios de sí mismo: aquél que produce la realidad, que la crea y la ordena a través del *trabajo*<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Un trabajo que ya en terrenos capitalistas habrá de convertirse en el instrumento de explotación que arrancará al hombre de sí mismo mediante esa producción obrera que Simone Weil señala como el fondo mismo de aquella caverna que, desde la *obscuridad intelectual*, impide cualquier forma de intersubjetividad. Marx, dirá Weil, no alcanzó a vislumbrar el horror en el cual se convertiría la técnica y el trabajo al servicio

## Nietzsche o del superhombre

“Conozco mi destino, se que un día mi nombre será asociado con el recuerdo de algo tremendo: una crisis sin igual en la tierra, una profunda conmoción de la conciencia evocada contra todo cuanto había creído, exigido y santificado hasta ahora. Donde los demás ven ideales, yo solo veo lo que es humano, demasiado humano”.

Nietzsche.

El último de los tres ejemplos de este movimiento de crisis desarrollado en el siglo XIX lo encontramos en el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Un filósofo que creía firmemente en que la filosofía europea había sido fuertemente deformada a través de dos movimientos intelectuales precedentes y hasta complementarios: el de Sócrates y su *cientificismo racional*, y el del cristianismo y sus *valores de debilidad*.

Según Nietzsche, dice Ramón Xirau, Sócrates tiende a construir toda su filosofía sobre la base de que tanto la *Realidad* como la *Verdad* pueden ser alcanzadas, y solo alcanzadas, a través del uso correcto de la razón; esto, porque los sentidos, vistos como la otra fuente cognitiva, tienden a arrojar únicamente datos parciales de un mundo que, según había dicho ya Heráclito, se encuentra siempre en constante movimiento. Así, despreciando los sentidos y afirmando la asertividad racional, Sócrates ha construido un mundo puramente intelectual (el *mundo de las Ideas*) con el cual no ha conseguido otra cosa más que parcializar, desgarrar y deformar *esa imagen trágica, sentida y poética que era la verdadera y completa efigie del mundo*. Dígalo el propio Nietzsche:

“(…) ¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? ¿Para qué, peor aún, de dónde –toda ciencia? ¿Cómo? ¿Acaso es el *cientificismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él? ¿Una defensa sutil obligada contra la verdad? ¿Y hablando en términos morales, algo así como cobardía y*

---

de las sociedades capitalistas; un horror que, sin embargo, y según habremos de ver más adelante, resulta ser el camino necesario a un nuevo espacio de luz, tal como lo muestran las siguientes líneas que extraigo de *Cinco filósofos y lo Sagrado*: “Lentamente, en el sufrimiento, he reconquistado, a través de la esclavitud, el sentimiento de mi propia dignidad de ser humano, un sentimiento que, esta vez, no se apoyaba en nada externo y que estaba siempre acompañado de la clara conciencia de que a nada tenía derecho”.

*falsedad? ¿Y hablando en términos no-morales, una astucia? Oh Sócrates, Sócrates, ¿fue ese acaso tu secreto? Oh ironista misterioso, ¿fue esa acaso tu ironía?*<sup>24</sup>

Lo cierto es que, *ironía o no*, ese mundo *Ideal* y racional que Sócrates construyó habrá de convertirse, ya con el cristianismo, en un más allá al cual puede accederse mediante la afirmación de valores tales como la *caridad*, el *amor* al prójimo y la *piedad*. Valores, todos, que desde la visión del propio Nietzsche han terminado por eliminar el único valor real que todo hombre necesita para perseverar en la vida, el único por el que verdaderamente el hombre debe dejarse guiar en su existir: *el de sus propios impulsos vitales, es decir, el de sus propios instintos*; esos impulsos y esos instintos que todo el tiempo lo empujan a la libertad y que han quedado oscurecidos por las sombras de un espacio *supra-mundano* al cual, igual que como pasa con el mundo socrático de las *Ideas*, no podemos más que aspirar. Así, sigue diciendo este filósofo alemán, tanto el socratismo como el cristianismo han llevado al hombre a despreciar la vida, es decir, a verla como lo pasajero: un estadio sombrío, sufriente y necesario que se muestra tan solo como anterior a *Aquél* que está más allá del cielo.

Frente a esto, dice Ramón Xirau, la tarea de Nietzsche surge como un ejercicio doble que tiende a un mismo fin. Primero tratará de recuperar la importancia que los instintos y los sentidos tienen en la conformación epistémica y antropológica de los individuos. De ahí que, sobre todo en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche tienda a rescatar esa parte que se opone contradictoria y complementariamente a la luminosidad de la razón apolínea, es decir, a la luminosidad del mundo Olímpico. Me refiero, evidentemente, a la parte *dionisiaca*: *mundo irracional, sensitivo, completamente Instintual y embriagante* y, por ende, mundo liberador del más grande de esos instintos que el Cristianismo ha procurado oprimir: la *voluntad de poder*, esa facultad que induce “a los *fuertes*”, “a los *elegidos*”, “a los *selectos*” a imponer su deseo por encima del de los demás.

---

<sup>24</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*, p. 27.



Una facultad que, en un futuro no muy lejano, habrá de convertirse, según este pensador alemán, en el modelo universal de moralidad.

En pocas palabras, Nietzsche tratará de sustituir esos viejos valores de debilidad con los cuales se ha conformado ontológicamente al hombre, por esa *voluntad de poder* que únicamente ostentan *los elegidos*. Y al decir elegidos no me refiero, evidentemente, a los “nazis”, pues, “Nietzsche –dice Ramón Xirau– nunca pensó que los alemanes fueran una raza superior, ni que fueran ellos los elegidos, los egregios o los selectos”.<sup>25</sup> De hecho, Nietzsche nunca pensó que dicha raza superior ya existiera en este mundo; ésta habrá de llegar en el futuro o, por lo menos, “*así lo anuncia Zaratustra:*”

“Os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser sobrepasado. ¿Qué habéis hecho para sobrepasar al hombre? el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre –una cuerda sobre el abismo. El superhombre es el sentido de la tierra. Dejad que vuestra voluntad diga: el superhombre será el significado de la tierra.”<sup>26</sup>

*El hombre del futuro, el hombre libre de dogmas cristianos, ese hombre instintual y poderoso* no se encuentra aún entre nosotros, tal como lo pensaban Feuerbach o Marx. Éste es, en cambio, el resultado de la *transmutación de todos los valores*; es aquél que habrá de venir tras *la muerte del “crucificado”*; aquél que no es más esa rara *mezcla de planta y fantasma*. El elegido nietzscheano es un amante de la vida y no un despreciador de ella; es un enviado de *Dionisos*. El *hombre-dios, aquél con el que Nietzsche intentará sustituir a lo sagrado*, dice Ramón Xirau, *es el superhombre*.

---

<sup>25</sup> Op. Cit., en Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 343.

<sup>26</sup> Op. Cit. de Ibídem.

## Perspectivas del siglo XX

“El hombre actual, el de este siglo XX, ya no vive la misma crisis del siglo XIX (...) Ya nadie cree, en 1980, que el hombre pueda convertirse en su propio dios.”

Ramón Xirau.

Hasta aquí he tratado de mostrar, muy a grandes rasgos, cómo la lectura que Ramón Xirau hace de diversos pensadores occidentales del siglo XIX, arroja ciertos rasgos recurrentes y variables los cuales permiten pensar a la crisis contemporánea como un movimiento cuyo rasgo más característico se encuentra expresado en la sustitución del *Todo* por la *parte* o, mejor aún, en la creación de *idolillos* que deviene tras la sustitución que de la totalidad o de lo sagrado ha querido hacer el hombre.

Así, por ejemplo, Feuerbach trata de mostrar que los atributos de Dios no son más que atributos humanos ampliados al infinito, dejando ver con ello que el verdadero dios del hombre es ese *Hombre* con mayúscula que, al potenciarse, ha sido igualmente abstraído de la realidad. Marx, por su parte, ensaya un humanismo extremo que recupera la terrenalidad humana situando al hombre de carne y hueso como el principal actor y constructor del mundo circundante. El causante de que las sociedades cambien y de que el mundo se transforme no es, según Marx, ninguna especie de divinidad o ente abstracto, sino el hombre mismo: él, quien a través su auto-objetivación por el trabajo, produce y reproduce el mundo.

Por último, ya trascendiendo la idea de una *teología antropológica*, Nietzsche pone al hombre tan solo como un *punte que se tiende entre el gusano y ese nuevo dios que es el superhombre*; un individuo que, luego de deshacerse de toda la carga de valores cristianos y de razones socráticas con que lo tenían sometido, ha terminado por convertirse nuevamente en el *niño que se asombra, que juega, que ríe, pero sobre todo, que baila y canta lo dionisiaco* a través de sus instintos.

Ahora bien, esta idea de que el origen de la crisis contemporánea se encuentra en la sustitución que de lo *sagrado* ha querido hacer el hombre, ha sido acusada también, aunque de diferente forma y con distinta intención, por diversos filósofos del siglo XX. Tal es el caso de los cinco pensadores que Ramón Xirau aborda en *Cinco filósofos y lo sagrado*. Cinco filósofos que, ya no creyendo que el hombre pueda ser su propio dios, comienzan a ocuparse en mostrar diversos caminos de búsqueda que bien pueden ser leídos, según el propio Xirau, como una añoranza de aquello que en algún tiempo se perdió y que hoy, en estos tiempos de crisis no tan fácilmente se puede alcanzar. Sirva, pues, como ejemplo de este movimiento *nostálgico* del siglo XX un recorrido que, a grandes zancadas, recupere una mínima parte de la filosofía de uno de ellos: la filosofía mística de Simone Weil<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Como ya lo había advertido con anterioridad, elijo para este primer apartado a Simone Weil por intentar una referencia a la crítica que del marxismo hace esta pensadora. El pensamiento de los otros cuatro filósofos contenidos en ese mismo texto de *Cinco filósofos y lo sagrado*: Heidegger, Wittgenstein, Pierre Teilhard de Chardin y María Zambrano, me lo reservo para el segundo capítulo de este trabajo de investigación.

## Simone Weil y la mística platónica

“El Evangelio es la última y maravillosa expresión del pensamiento griego; la *Iliada*, el primero.

Simone Weil.

Simone Weil, dice Ramón Xirau, proviene de una familia burguesa de buena cuna. Estudió los caminos de la matemática, la física, la política, la mística y la tradición científica de occidente. Aprendió tanto las sagradas escrituras como las varias tradiciones religiosas de la India. En filosofía, no solo estudió a los clásicos griegos (Homero, Platón, Pitágoras), sino que también penetró en la obra de Hegel, de Descartes y de Marx. Trabajó como docente en varios Liceos y, cosa curiosa, fue obrera. Sí, Simone Weil, a pesar de su erudición y de su posición social acomodada, terminó su vida trabajando y viviendo, sufriendo, como obrera<sup>28</sup>. La pregunta es inevitable: ¿por qué?, es decir, ¿cómo es que una persona con buena posición social y con tal preparación académica dedica el grueso de su vida al trabajo obrero? Quede por el momento en pregunta la pregunta. Voy antes a uno de los aspectos más relevantes de su filosofía.

Cuando Simone Weil estudia el pensamiento de la Grecia antigua, dice Ramón Xirau, logra darse cuenta de la enorme similitud que existe entre ésta y la tradición cristiana<sup>29</sup>. El ejemplo más claro de ello es el del pensamiento de Platón; un pensador que, desde la perspectiva de esta filósofa, habrá de verse no sólo como el heredero de la tradición mística de Grecia, sino además como el padre de toda la mística occidental. ¿Cómo es esto?

---

<sup>28</sup> Y no solo eso, es decir, Simone Weil, dice Ramón Xirau en su *Cinco filósofos*, no solo fue una simple obrera, sino una obrera que durante algún tiempo se encontró afiliada al Partido Comunista Francés. Un Partido al cual después acusa de incongruencia con las propias ideas marxistas, pues, según ella: *en sus Tesis sobre Feuerbach Marx proponía transformar el mundo, mas no platicarlo al interior de algunos salones tal como lo hacían los militantes comunistas.*

<sup>29</sup> Cabe señalar que cuando Simone Weil habla de una similitud entre la tradición cristiana y la Grecia clásica se está refiriendo, en realidad, a un cristianismo puro, es decir, a un cristianismo que aun no se convierte en una institución legalista como la que es ahora. Véase: Ramón Xirau, *Entre ídolos y dioses: tres ensayos sobre Hegel*, El Colegio Nacional, México 1980.

Al retraducir la alegoría platónica de la caverna, Simone hace notar que el *Bien*, ese *Sol* que deslumbra e ilumina, ese *Sol* que es el verdadero origen de las sombras al fondo de la cueva, es en realidad el *ser supremo*<sup>30</sup>; afirmación que de ser cierta cambiaría completamente el sentido del mito, pues, según la interpretación del propio Xirau, mostraría que lo que verdaderamente pretendía Platón con él, no era el resaltar la diferencia que existe entre la *doxa* y la *episteme*, como tampoco mostrar el contraste que hay entre un mundo hecho de sombras y un universo formado de realidades inteligibles, sino redescubrir el camino que cualquier sujeto debe recorrer para volver a *Dios*; es decir, el mito de la caverna no es, desde esta nueva perspectiva a la que nos invita Simone Weil, una alegoría epistémica, sí, una alegoría mística. Alegoría que, como todo *salto mortal*, no termina cuando el sujeto ha llegado a contemplar, luego de tan largo y doloroso ascenso, al ser supremo, a Dios, sino cuando éste (el místico) vuelve con los hombres para indicarles el camino:

*“El filósofo platónico, después de ver el Sol, tiene que volver a los hombres y aun en San Juan de la Cruz, tan amigo de la vía negativa para llegar a Dios, regresar a la tierra para actuar en ella.”*<sup>31</sup>

Vuelvo ahora sí a la pregunta, ¿Qué tiene que ver esta reinterpretación de la alegoría de la caverna con la decisión que lleva a Simone a convertirse en obrera? La menciono a grandes rasgos.

Resulta indudable el hecho de que el sufrimiento humano es algo que se encuentra, por lo menos en la época del primer capitalismo que vive Simone Weil, en los estratos más bajos de la sociedad; esos estratos en los que se ha terminado por convertir al hombre, muy contrario a lo que pensaba Marx<sup>32</sup>, en una

---

<sup>30</sup> Un ser que, visto más cristianamente, dice Ramón Xirau, puede incluso llegar a ser trinitario: *“El Bien corresponde al Padre, el Ser, al Hijo, la Verdad, al Espíritu.”* Véase: Ramón Xirau, *Cinco filósofos y lo sagrado*. El Colegio Nacional, México 1999.

<sup>31</sup> Ramón Xirau, *Cinco filósofos y lo sagrado*, p. 87.

<sup>32</sup> Según Simone Weil, al sentar Marx las bases de su comunismo sobre los pilares de la ciencia y la técnica, no alcanza a vislumbrar el verdadero desenlace que la mecanización del trabajo tendría. No alcanza a ver que la técnica en manos del comercio se convertiría en un sinfín de monopolios y no en una herramienta

simple *máquina productora de objetos y no de mundo*; una máquina *desposeída y enajenada* que no tiene tiempo para el esparcimiento y la auto-objetivación; una máquina a la que han robado la memoria y la conciencia a través de un trabajo monótono y mecanizado. Una máquina, en fin, que desde la anterior interpretación de la alegoría de la caverna bien puede representar la sociedad de la cueva: sociedad oscura y esclavizada, sí; sociedad encadenada al fondo de una moral de egoísmo y consumismo, también; sociedad alejada de la luz y por ende de Dios, definitivamente. Pero al mismo tiempo, si se mira bien, sociedad única con verdaderas posibilidades de ascenso. Dígalo Ramón Xirau:

*“Vivimos como seres castigados, vivimos en la “mentira”, en la “pasividad” y, por repetirlo con los estoicos, en la “inconsciencia”; vivimos alejadísimos de Dios – y esto en la mística de Simone Weil es ya signo de presencia y cercanía. La aproximación a la presencia, a la luz, tendrá que pasar por la noche (la noche de los sentidos y la noche del espíritu en San Juan), por los múltiples e hirientes, escarpados muros de la caverna.”*<sup>33</sup>

En resumidas cuentas, podemos afirmar con Ramón Xirau que Simone Weil quiso ser obrera, es decir, quiso infringirse voluntariamente una forma de vida dura, sino la más dura de todas; una vida enajenante, sí, una vida esclavizante, también, pero al mismo tiempo, una vida necesaria para el retorno a la *Luz*. Y es que pareciera ser que, aceptando la pérdida de lo sagrado, Simone Weil busca el camino de retorno hacia él; y qué mejor camino que el que sale justamente desde el fondo de esa cueva que es la crisis: camino místico e incluso terrible que Ramón Xirau resume de la manera más bella con estos versos de Juan de la Cruz con los cuales termino.

---

que permitiría a los hombres liberarse en tiempo para dedicarse a la recreación y al esparcimiento de la mente. No alcanza a vislumbrar, tampoco, que esa misma monopolización llegaría hasta el mismo partido comunista, convirtiendo así un problema de carácter universal en algo que solo atañe a algunos cuantos individuos pertenecientes, además, a esa clase burguesa que, dicho en términos coloquiales, solo ve los toros detrás de esa barrera que la propia Simone Weil brincó.

<sup>33</sup> Ramón Xirau, *Cinco filósofos y lo sagrado*, p. 87.

Tras de un amoroso lance  
y no de esperanza falto  
volé tan alto, tan alto,  
que le di a la caza alcance.

Para que yo alcance diese  
a aqueste lance divino,  
tanto volar me convino  
que de vista me perdiese;  
y con todo, en este trance  
en el vuelo quedé falto,  
mas el amor fue tan alto,  
que le di a la caza alcance.

Cuando más alto subía,  
deslumbróseme la vista,  
y la más fuerte conquista,  
en oscuro se hacía;  
mas por ser de amor el lance  
di un ciego y oscuro salto,  
y fui, tan alto, tan alto,  
que le di a la caza alcance.

Cuanto más alto llegaba  
de este lance tan subido,  
tanto más alto y rendido  
y abatido me hallaba;  
dije: no habrá quien alcance;  
y abatíme tanto, tanto,  
que fui tan alto, tan alto,  
que le di a la caza alcance.

Por una extraña manera  
mil vuelos pasé de un vuelo,  
porque esperanza de cielo  
tanto alcanza cuanto espera;  
esperé solo este lance,  
y en esperar no fui falto,  
pues fui tan alto, tan alto,  
que le di a la caza alcance.

## II. Lo Sagrado

A lo largo del primer capítulo he insistido en la idea de que la crisis contemporánea es –según Ramón Xirau- un problema que se caracteriza por la sustitución que el hombre ha querido hacer, sea con él o con alguno de sus productos, de lo *sagrado*. Una sustitución que ha quedado registrada a lo largo de la historia del pensamiento occidental a través de diversos sistemas filosóficos que, o bien adoptan dicha postura sustitutiva, o bien la señalan como un tiempo de *sufrimiento* y de *penuria*. Así, en un primer momento me he referido a Feuerbach, a Marx y a Nietzsche como a tres pensadores que intentaron superponer al hombre –o a una forma de éste- en el lugar que poco antes ocupó ese *Dios-Idea* hegeliano. Superposición que, ya en un segundo momento, es acusada por Simone Weil como un camino oscuro y necesario que debe ser trascendido mediante un andar místico.

Ahora bien, antes de intentar comprender la forma en que dicha sustitución afecta la manera de *estar* del hombre en el mundo es necesario interrogarnos por aquello que Ramón Xirau entiende por lo *sagrado*.<sup>34</sup> Una pregunta que de lograr ser respondida de manera adecuada habrá de permitir, ya en capítulos posteriores, comprender totalmente el por qué dicha sustitución fue concebida por

---

<sup>34</sup> Es importante señalar que la exposición que a continuación presento se encuentra enmarcada por tres textos a mi parecer, complementarios. El primero de ellos, evidentemente el de mayor importancia en las reflexiones aquí presentadas, es el de *Cinco filósofos y lo Sagrado*, un texto en el cual Ramón Xirau intenta rescatar, a través del pensamiento de distintos filósofos, algunas de las características principales de lo sagrado. Yo solo intentaré recuperar estas características. El segundo escrito lleva por nombre, *Lo sagrado y la crisis de nuestro tiempo*: un ensayo breve a través del cual el autor presenta de forma muy general la relación que existe entre eso *sagrado* y la crisis contemporánea. Por último tenemos la introducción de esa maravillosa compilación que es la *Antología de Ramón Xirau*, me refiero al ensayo *De lo Sagrado*, un escrito que sin añadir mucho al anterior sí aporta nuevas luces al tratar de ver lo que Ramón Xirau entiende por lo sagrado, esto a través del pensamiento de Roger Caillois, Mircea Eliade y Rudolf Otto, pensadores que debido al poco espacio que el propio Xirau les dedica habré de abordar de forma un poco más breve que aquellos que conforman su *Cinco filósofos*. En este sentido, quiero subrayar que las elucidaciones que de una parte de la filosofía de Heidegger, de Wittgenstein, de María Zambrano y de Pierre Teilhard de Chardin presento en este segundo capítulo estarán apegadas completamente a la interpretación que de ellas hace el propio Ramón Xirau en los textos antes mencionados.



este filósofo mexicano como el detonante, no solo de una de las crisis más agudas y más radicales de toda la historia humana occidental, sino, insisto con el propio Xirau, “(...) (de) *la más aguda y la más radical de todas ellas.*”

Para ello he de recurrir al pensamiento de cuatro de los cinco filósofos con que se conforma el texto *Cinco filósofos y lo sagrado*<sup>35</sup>. Un escrito en el cual Ramón Xirau va dejando entrever ciertas características que de alguna manera permiten entender a lo *sagrado* como ese espacio *indecible e inconmensurable* que ha quedado oculto detrás del *mundo nocional y epistémico* del hombre; un *espacio primigenio* al que es posible acceder mediante dos medios o dos vías sobre las cuales el propio Ramón Xirau insiste a lo largo de su obra tanto poética como filosófica: la *mística con su logos poético*<sup>36</sup> y la *atención*. A la primera ya me he referido con anterioridad<sup>37</sup>: la mística es esa forma amorosa y metafórica a través de la cual Simone Weil trata de trascender la caverna proletaria; forma que no solo se presenta como una vía de salida o como una vía hacia la luz, sino también, y de manera necesaria, como un camino de vuelta hasta el centro crítico del cual se partió. De la segunda (de la *atención* y su *observancia* temporal, de la *atención* y su tendencia en el presente), que parece ser justamente la postura por la que apuesta el propio Xirau, habré de ocuparme en los apartados tercero y cuarto de este trabajo. Por el momento, y con el fin de entender qué es aquello que el hombre ha querido sustituir, fijemos nuestra atención en esa pequeña parte que el propio Ramón Xirau recupera del pensamiento de Heidegger, de Wittgenstein, de María Zambrano y de Pierre Teilhard de Chardin.

---

<sup>35</sup> Estos pensadores son: Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Pierre Teilhard de Chardin y María Zambrano.

<sup>36</sup> Es importante subrayar una y otra vez el valor que la poesía y la mística tienen en el pensamiento de Ramón Xirau. Para él, éstas fungen como dos vías complementarias que posibilitan el regreso humano al sentimiento de co-pertenencia con lo *sagrado*, es decir, al sentimiento de valía, de seguridad, de comunidad y de sentido que otorga lo sagrado. Dos Vías que, aunque sea de forma indirecta, habremos de recorrer en este apartado con el desarrollo de los diversos pensadores que acá se presentan. El camino directo sería la poesía misma de este filósofo mexicano; un camino que habré de dejar pendiente para un nuevo proyecto, tal vez de maestría, al cual llegue con mejores herramientas teóricas que con las que ahora mismo cuento.

<sup>37</sup> Y seguiré refiriéndome a ella a lo largo de este segundo apartado.

## Lo Sagrado como centro de la cuaternidad

“El diálogo del pensamiento con la poesía trata de llamar a la naturaleza del lenguaje para que los mortales puedan aprender nuevamente a vivir dentro del lenguaje.”

Heidegger.

En alguna parte de su *Camino del Bosque*, Martin Heidegger<sup>38</sup> afirma que Hölderlin es uno de los pocos *poetas que piensan*<sup>39</sup>, es decir, uno de esos pocos poetas que a lo largo de su obra han intentado escudriñar y precisar la esencia misma del hacer poético y con él, la esencia misma del lenguaje. Hölderlin es, en este sentido, *el poeta del poeta*, aquél a quien el lenguaje se le presenta ya no solo como una herramienta artística, referencial y trascendente, sino además como *el más caro, el más inocente* y, paradójicamente, *el más peligroso de todos los bienes*: ese que de alguna manera *oculta y desoculta, reúne y resguarda, cosecha y extiende... el ser*. Las líneas siguientes no son más que un breve ensayo por comprender la interpretación que de esta afirmación hace el propio Ramón Xirau en su “*Cinco filósofos y lo Sagrado*”.<sup>40</sup> Veamos.

“*El lenguaje es el más caro de todos los bienes*, dice Hölderlin<sup>41</sup>,” y Heidegger, fiel a esa forma de andar los caminos del pensamiento, pregunta: ¿qué es el lenguaje y para quién es éste un bien? El lenguaje es una especie de diálogo, expresa Ramón Xirau, un *juego inocente* de palabras<sup>42</sup> que conduce al hombre,

<sup>38</sup> ¿Por qué iniciar con Heidegger? Porque el propio Ramón Xirau habrá de recuperar la importancia que el logos poético tiene en la revelación o en la señalización de aquello a lo cual él llama lo sagrado. Para Xirau, lo *sagrado* solo puede ser alcanzado, por lo menos en una primera instancia, por la poesía. Esto me permite no solo intentar recuperar una de las vías que van hacia lo *sagrado*, sino incluso, aspecto que me compete en este apartado, señalar, ¿acaso poéticamente?, qué es justamente eso *sagrado*.

<sup>39</sup> Los otros dos son Rilke y Trakl. Véase: Ramón Xirau, *Martin Heidegger: Verdad, un Dios, los dioses*. En *Cinco filósofos y lo Sagrado*. El Colegio Nacional. México 1999.

<sup>40</sup> El Heidegger del cual se ocupa Ramón Xirau en el ensayo *Verdad, un Dios, los dioses* es, sobre todo, el Heidegger de *Caminos del Bosque* y de *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Sin embargo, con cierto cuidado utilizo algunas notas que el propio Ramón rescata de *Ser y Tiempo*, Esto para hablar, muy rápidamente, de la esencialidad temporal del Dasein.

<sup>41</sup> Ramón Xirau, *Martin Heidegger: Verdad, un Dios, los dioses*, en *Cinco filósofos y lo Sagrado*, p. 41.

<sup>42</sup> Cuando me refiero al lenguaje como un juego inocente de palabras quiero referirme a ese lenguaje poético que de alguna manera, dice Xirau, aleja al hombre, en este caso al poeta, de compromisos y

ente para quien éste es un bien, hasta el camino de la *verdad* o la *aletheia*; única instancia por medio de la cual puede *mostrarse*, *patentizarse* o *desocultarse* el *ser*. Y cuando digo ser me refiero, principalmente, al ser mismo de ese ente que desde su más puro *estado de yecto* se pregunta por el ser, es decir, al *Dasein-hombre*. Dicho en pocas palabras, el lenguaje es ese bien que de manera paradójica permite al hombre develar aquello que él mismo, a través de sus palabras y sus conceptos cerrados<sup>43</sup>, ha ocultado: la esencia de su *ser-en-el-mundo*.

Y *ser-en-el-mundo*, la idea heideggeriana *ser-en-el-mundo*, dice Ramón Xirau, implica por lo menos dos cosas. Primero, entender al *Dasein* como un sujeto que se halla ontológicamente ligado al tiempo; sobre todo a ese tiempo futuro que se presenta como la última instancia hacia la cual el hombre proyecta de manera indefectible su angustia por la *nada*<sup>44</sup>, es decir, su angustia por la muerte. El hombre, siendo-en-el-mundo es, de manera individual y desde un primer acercamiento, un ser-para-la-muerte. Lo digo con Ramón Xirau:

*“¿Qué significa de hecho esta nada? Significa que el hombre lleva la nada en sí, que el hombre es, desde su nacimiento, un ser hecho de advenir y que este advenir conduce necesariamente a la muerte. Ante este hecho inevitable, la mayor parte de las veces huimos y nos escondemos en la anonimidad. En nuestra vida cotidiana tendemos a ser uno de tantos y no nosotros mismos. Sabemos que la gente se muere, que uno se muere, pero no pensamos en nuestra muerte real e inevitable. En esta vida cotidiana y anónima, tendemos a dejar de pensar y de hablar de veras y entramos en el terreno de las habladurías.”*<sup>45</sup>

---

decisiones, adentrándolo en los terrenos de la fantasía y el juego. Véase: Ramón Xirau, *Martin Heidegger: Verdad, un Dios, los dioses*, en *Cinco filósofos y lo Sagrado*, p. 40.

<sup>43</sup> Y justamente en este ocultar es en cual radica la peligrosidad del lenguaje: Peligroso el lenguaje lo es en dos sentidos, dice Xirau: “por su capacidad de ser engañoso y escondernos aquello que debe desocultarse y por su posibilidad de ser ambiguo y hacernos confundir lo “puro” (lo verdadero) con lo “común” (lo trivial)”. Véase: Ramón Xirau, *Martin Heidegger: Verdad, un Dios, los dioses*, en *Cinco filósofos y lo Sagrado*, p. 42.

<sup>44</sup> Recordemos que para Heidegger una de las formas en las cuales el hombre se relaciona con el mundo es a través de su temporalidad, lo cual muestra al hombre como un ser-para-la-muerte. El pasado no es más, el presente se escurre rápidamente hacia el pasado. Lo único seguro en la vida es el futuro y de él la muerte. Sobre esta idea del tiempo hablaré más a fondo en el tercer y cuarto capítulos de este trabajo.

<sup>45</sup> Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 459.

Sin embargo, este ser-del-hombre-en-el-mundo implica también, y de manera necesaria, una relación con los demás entes. Relación que puede ser vista como una forma, digamos, *pre-racional de convivencia*<sup>46</sup> donde a las cosas no solo se les conoce para transformarlas en útiles o en obras de arte, sino que además se está con ellas, dice Heidegger, *siendo un diálogo*: forma peculiar de existencia o de convivencia primaria que, *pasando por detrás* de esa *relación epistémica entre sujeto-objeto* con la que cotidianamente enfrentamos el mundo, permite entendernos como una misteriosa *habitación* cuya principal característica radica en el encuentro con ese centro que posibilita de manera suficiente y necesaria la reunión de la *cuaternidad*, es decir, la reunión del *cielo, la tierra, los mortales y los inmortales*. Veámoslo con un ejemplo<sup>47</sup>:

Imaginemos una jarra de esas que se utilizan para contener algún líquido. Dicha jarra fue moldeada con la mezcla de cierto material que el alfarero eligió (pienso principalmente en barro) y el agua que caída del cielo se encontraba contenida en algún manantial del bosque. Así, visto con cuidado, en esta jarra, en este útil jarra, se encuentran ya contenidos, con la lluvia y el barro, tanto el cielo como la tierra. Pensemos ahora que lo esencial de la jarra es retener para verter, es decir, contener un líquido<sup>48</sup> con el fin de entregarlo en cualquier otro recipiente. Así, el agua puede servirse en un vaso, en una taza o en un jarro, permitiendo de esta forma que ese líquido en el cual se encontraban ya en comunión la tierra y el cielo se conecte ahora con los hombres: ellos la beben, la guardan o incluso, la utilizan durante algún ritual como medio de comunión con su divinidad, cerrando, de esta forma, la *coligación cuaternal*. Dicho en otras palabras, los *mortales*, los

---

<sup>46</sup> Pienso un poco en esa idea de Heidegger que invita a rastrear el camino hacia el ser *pasando por detrás* de la relación Sujeto-Objeto que mantenemos con los demás entes que conforman el mundo.

<sup>47</sup> El ejemplo que utilizo (no lo reproduzco tal cual) es el que el propio Heidegger usa en *La Cosa*. Una conferencia dictada el 6 de junio de 1950 en la Academia Bávara de Bellas Artes.

<sup>48</sup> En la conferencia citada, Heidegger dice que el vino, en tanto que puede ser retenido y vertido en la jarra, también proviene de la tierra que cultiva las uvas, y del agua que las hidrata y las hace crecer, por ende, en el vino también se ve la comunión del cielo y la tierra.

*inmortales*, el *cielo* y la *tierra* han quedado reunidos a través del útil jarra, es decir, a través del *hacer cosa* de la jarra.<sup>49</sup>

No es otra la forma de ser del hombre en el mundo. El ser que se pregunta por el ser, dice el propio Heidegger, debe también *coligar* la *cuaternidad*; obviamente no lo hará de la misma manera en que lo hace cualquier útil como la jarra, pues, éste no puede *coligarse* desde un simple estar-ahí esperando que en su utilidad se alcance la reunión de los elementos cuaternales, o esperando que tras estos elementos se descubra el centro *sagrado* que los mantiene unidos. Su forma coligante es distinta: el hombre debe transformar el mundo y andar el pensamiento, debe interrogar y poetizar con tal de *construirse* moralmente como una *habitación* para los dioses; una habitación que *poéticamente*, y solo *poéticamente*, pase por entre el lenguaje y de vele el camino que conduce hasta el centro mismo de la cuaternidad: un *centro* que todo lo contiene y que todo lo esencia, un centro al cual todo se liga y por el cual todo adquiere sentido; un centro al que Ramón Xirau llama lo *sagrado*: espacio primario que ha quedado oculto tras un mundo de *sombras*, *interrogantes* y *lenguajes oscuros*; tras un mundo de *ciencias* y de *técnicas avasalladoras*. Espacio que solo puede ser señalado o develado a través del pensar de esos poetas que con sus metáforas destruyen las palabras y dejan ver entre-líneas aquello que une la totalidad.

Ser-en-el-mundo implica, pues, desde este segundo sentido, una búsqueda *poética* que, pasando por detrás del lenguaje racional y peligroso que oculta, *construye* al hombre como una *habitación para los inmortales*; una *habitación* que el propio Ramón Xirau recupera como el verdadero *estar* del hombre, ése donde la poesía y sus símbolos lingüísticos se muestran como los únicos capaces de develar aquello que por inmediato ha quedado oculto detrás de las sombras de los conceptos y sus imágenes cerradas: lo *sagrado*, centro coligante que tiene la capacidad de mantener unidos a los mortales, los inmortales, el cielo y la tierra.

---

<sup>49</sup> *La cosa cosea, dice Heidegger. Y al cosear reúne en sí misma y a un mismo tiempo la cuaternidad.*

## Lo Sagrado como espacio indecible en el Tractatus

“Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más profundamente penetrado.”

L. Wittgenstein.

La Viena de 1917, la Viena de Ludwig Wittgenstein puede ser vista, grosso modo, como un espacio crítico<sup>50</sup> que infunde en el sujeto una enorme rigurosidad y seriedad sistemática la cual termina por descartar de cualquier ámbito práctico o teórico tanto el uso del azar, como el de la inspiración.<sup>51</sup> Tal es el caso, por ejemplo, del compositor e intérprete Arnold Schönberg; un músico vienés que creía firmemente que la *melodía* no era el resultado de una iluminación de musas, ni mucho menos la consecuencia de un juego onírico, sino la derivación necesaria de una metodología lógica y estricta que, acompañada de exactitud y disciplina, tiende de manera necesaria a un fin concreto: “*Schönberg no creía en la inspiración. Componer era construir toda una lógica y construirla hasta tal punto que la melodía fuera un resultado de la forma.*”<sup>52</sup>

Otro ejemplo de este rigorismo vienés es el de Adolf Loos. Un arquitecto que entendía la construcción, no como un quehacer lleno de invenciones artificiosas o de creaciones idílicas, sino como un ejercicio profesional el cual debía realizarse con sencillez de formas y, sobre todo, con una metodología cien por ciento lógica y rigorista. “(...) (Loos) –dice Ramón Xirau- *reaccionaba contra los ornamentos más o menos artificiosos del Art Nouveau y llevaba a cabo una obra diseñada, escueta y, hay que repetirlo, lógica.*”<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> “(...) *Ya desde 1917* (dice Ramón Xirau) es visible el derrumbe del imperio austro-húngaro. Estas caída y derrumbe ponen en crisis a toda una cultura y hacen que sus mejores representantes asuman una actitud precisamente crítica.” Véase: Ramón Xirau, *Wittgenstein y lo místico: presencia del límite*, En *Cinco filósofos y lo Sagrado*.

<sup>51</sup> Ramón Xirau, *Wittgenstein y lo místico: presencia del límite*, En *Cinco filósofos y lo Sagrado*, p. 65

<sup>52</sup> *Ibídem.*

<sup>53</sup> *Ibídem.*

Y qué decir del propio Ludwig Wittgenstein; un filósofo que influenciado también por esta Viena logicista muestra en su obra todo un rigor metodológico y sistemático tendiente, una y otra vez, a la perfección. Un ejemplo claro de ello es el *Tractatus Lógico Filosófico*; una obra cuya principal finalidad ha sido señalada por diversos pensadores<sup>54</sup> como un ejercicio lógico-racional mediante el cual se pretende conceptualizar la realidad a través de enunciaciones cada vez más simples. Dicho en pocas palabras: el filósofo lógico-racional que es el Wittgenstein del *Tractatus* trata de atrapar o reducir la realidad al interior de un conjunto de proposiciones atómico-moleculares ordenadas de manera sistemática, metódica y lógica. Pero: ¿será que esta reducción de la realidad a proposiciones *lógicas* sea todo lo que este pensador quiso hacer? Ramón Xirau dice que no. Es más, sigue diciendo Ramón Xirau, lo más importante del *Tractatus* es justamente aquello que éste no dice:

*“Seguiré mi propia hipótesis (dice Xirau): Wittgenstein explica el mundo para superar su explicación y, acerca de esta superación, tiene mucho que mostrarnos aunque no que decirnos ni demostrarnos.”*<sup>55</sup>

Y es que, si bien es cierto que la Viena de Wittgenstein es un espacio rigorista y logicista, según lo muestran los ejemplos anteriores, también lo es el hecho de que la vida de este filósofo al interior de dicho espacio se encuentra llena de una gran gama de altibajos emocionales que al parecer han sido, si no olvidados, sí omitidos por la mayoría de sus intérpretes y comentaristas; unos altibajos que, desde la perspectiva de Ramón Xirau, bien pudieron haber sido generados por ciertas experiencias *límite* las cuales terminan por marcar el fin al cual tiende la obra del filósofo vienés. Probablemente el ejemplo más contundente a este respecto sea la participación que el propio Wittgenstein tuvo en la Primera Guerra

<sup>54</sup> En *Cinco filósofos y lo Sagrado* Ramón Xirau menciona por lo menos a dos: Ayer quien creía que a través del *Tractatus* Wittgenstein demostraba que quienes hablaban de lo místico no estaban diciendo sino tonterías y Anscombe, quien pensaba que la mención de lo místico en la obra de Wittgenstein perseguía más una razón desacreditadora que de entendimiento. Véase: Ramón Xirau, *“Wittgenstein y lo místico: presencia del límite”*. En, *“Cinco filósofos y lo Sagrado.”* El Colegio Nacional. México 1999.

<sup>55</sup> Ramón Xirau, *Wittgenstein y lo místico: presencia del límite*, en *Cinco filósofos y lo Sagrado*, p. 71.

Mundial; una participación en la cual es posible asegurar la existencia de aquella que incluso podría ser catalogada como la mayor de todas las experiencias límites: la muerte.

De ahí, sigue diciendo Xirau, que lo verdaderamente importante del *Tractatus* no sea la sistematicidad lógica o la rigurosidad metódica con la cual el autor reduce el mundo a un espacio de proposiciones, esta reducción matemática es en todo caso la herramienta que utiliza, sino aquello que con dicha metodividad se señala, a saber: *los límites mismos del lenguaje, los límites mismos del mundo*, es decir, aquello que por más que se intente no se puede expresar. Dígalo el propio Wittgenstein:

*“Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido, a través de ellas, fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido por ella.) Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.”<sup>56</sup>*

Y es que *la justa visión del mundo*, aquello a lo cual nos enfrentamos tras haber tirado esa escalera hecha de proposiciones, aquello a lo cual contemplamos desde el otro lado del lenguaje no se encuentra, ni para Wittgenstein ni para Ramón Xirau, en ninguna de las cosas que bien pueden atraparse mediante la tela rigorista de las palabras y los conceptos. La justa visión es algo más esencial: es aquello a lo cual Wittgenstein llama lo *místico* y Ramón Xirau lo sagrado: un *espacio innombrable e indefinible* que aunque no pueda demostrarse sí puede señalarse a través del silencio que se llena de referencias y de símbolos metafóricos: ese silencio que Ramón Xirau encuentra entre las palabras poéticas y sus símbolos *religiosos*<sup>57</sup>; ese silencio al cual el propio Wittgenstein no pudo aspirar por falta de fe; un silencio que, nombrando lo sagrado, mucho dice acerca de lo *Indecible* en el *Tractatus*.

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*

<sup>57</sup> Religiosos en tanto religantes con lo sagrado.



## Lo Sagrado como el claro del bosque

Imaginemos a un hombre al que por X o Y circunstancia se le hubiera borrado todo recuerdo. Imaginémoslo ubicado lejos de todo contacto con los demás seres humanos; lejos también de todo aquello que en algún otro tiempo y de forma muy particular le llegó a significar algo. Resulta evidente que dicho hombre no sabrá por qué está donde está; no sabrá tampoco por qué las cosas de su entorno aparecen justo de la forma en que lo hacen: la lluvia, la luz, la oscuridad, las aves, el viento, los sonidos de la naturaleza, todo en su conjunto le es extraño y caótico, todo en su conjunto le provoca y le atormenta, pero sobre todo, todo en su conjunto le espanta, pues, a decir de María Zambrano, parece observarle y perseguirle. Dicho hombre huye y se esconde, se embelesa y se aterra, contempla y se interroga: *¿qué?, ¿para qué?, ¿cómo?* Interrogantes, todas, de las cuales surgen, como venidos de aquél mismo *delirio de persecución* o como nacidos del mismo sentimiento de vigilancia: *los dioses, y con ellos la luz y las formas fenoménicas:*

*“María Zambrano nos hace ver como “en el principio era el caos”, un mundo confuso, terrible, angustiante, perseguidor de hombres. Cuando nacen los dioses que, como lo ve agudamente María Zambrano, no nacen de la naturaleza sino que permiten entenderla, nace el orden del mundo. Escribe: “La aparición de un dios representa el final de un largo periodo de oscuridad y padecimiento.” Y es que “el suceso más tranquilizador” que puede ocurrir en una cultura es la llegada de los dioses, del “dios” camino del “pacto”, camino a la “alianza” entre dioses y hombres, entre hombres y hombres.”<sup>58</sup>*

Y es que los dioses son como la tenue luz del *alba*; esa luz que sin deslumbrar y que sin enceguecer va colmando poco a poco de figuras todo el entorno, terminando así con esos *“monstruos”* que desde las penumbras del caos primordial observaban y perseguían al hombre. A partir de la existencia de los

---

<sup>58</sup> Ramón Xirau, *María Zambrano: en torno a lo divino, en Cinco filósofos y lo sagrado*, p. 54.

dioses, dice Zambrano, todo se llena de formas, todo se ordena y se acomoda dando vida a aquello que la pensadora malagueña conoce o reconoce como el *claro del bosque: centro divino*<sup>59</sup> desde el cual, y solo desde el cual el hombre puede erigir un mundo epistémico-nocional: ese mundo tranquilo, sociable, racional y apacible que dota al individuo de la oportunidad de construirse y reconstruirse ontológico-antropológicamente.

*El claro del bosque.* Un espacio lumínico o, mejor aún, un espacio *divino* que, irreconocible como lo es para la *ensoberbecida razón humana*, según suele decirle la propia María Zambrano, solo puede ser develado y alcanzado a través de ese *lenguaje poético* que pone al hombre en la *vía trascendente de la mística*<sup>60</sup>. Un lenguaje que, hecho de metáforas y paradojas apunta, no ya hacia el mundo de fenómenos conceptualmente atrapables y organizables, sino hacia *aquel otro reino que el alma habita*; un reino no determinado, no prefigurado y no consabido que el propio Ramón Xirau conoce como lo *sagrado*; espacio al que él mismo va, igual que como lo hace María Zambrano, a través de ese *no-concepto* que niega, anula y trasciende cualquier tipo de subjetividad fenoménica.

En resumidas cuentas, tanto para María Zambrano como para Ramón Xirau, lo sagrado (lo divino) puede ser entendido como ese *claro del bosque*, como ese *centro* o como ese espacio primario que ha quedado al descubierto tras el cese del *delirio persecutorio*. Un espacio del cual nada puede decirse, aunque mucho verse o intuirse a través de la metáfora y de la paradoja, es decir, a través del quehacer alegórico de esa *razón poética* que, atravesando la fuerte capa conceptual e individual con que el hombre ha cubierto el mundo, suele abismarse

---

<sup>59</sup> Para Ramón Xirau, por lo menos dentro de este contexto del *claro del bosque* que acá me compete, lo sagrado y lo divino parecen identificarse como uno y lo mismo: “*El claro de un bosque es un “centro”. Bien sé que María Zambrano prefiere referirse, experiencia radical, a lo divino más que a lo sagrado. El “centro” suele serlo de lo sagrado, y si a veces utilizo la palabra “sagrado me refiero exactamente a lo que María llama “divino”.* Véase: XIRAU, Ramón. “*María Zambrano: en torno a lo divino*”. En: *Cinco filósofos y lo sagrado*. El Colegio Nacional. México 1999.

<sup>60</sup> “*El claro de un bosque es un centro en el que no siempre es posible entrar, desde la linde se le mira y el aparecer de algunas huellas de animales nos ayuda a dar ese paso. Es otro reino que el alma habita y guarda.*” Ramón Xirau, *María Zambrano: en torno a lo divino*, en *Cinco filósofos y lo sagrado*, p. 107.

tal como lo hace el filósofo, el místico o el poeta, en la belleza de ese *otro reino que el alma habita*, ese reino en el que el alma duerme. Dígalo la propia María Zambrano.

*“hay que dormirse arriba en la luz.”*

*“Hay que estar despierto  
abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal  
de los diversos cuerpos que el hombre habita:  
el de la tierra, el del universo, el suyo propio.”*

*“Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega.  
Se recoge. Se duerme al fin ya sin pena.  
En la luz que acoge, donde no se produce potencia alguna,  
pues se ha llegado allí a esa luz, sin forzar ninguna puerta  
y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz  
y de sombra, sin esfuerzo y sin protección.”<sup>61</sup>*

---

<sup>61</sup> Ramón Xirau, *María Zambrano: en torno a lo divino, en Cinco filósofos y lo sagrado*, p. 108.

## Lo Sagrado como Universo ortogénico

Científico y no sé hasta qué punto místico, Pierre Teilhard de Chardin afirma que el *Universo*, este *Universo* nuestro, no es otra cosa más que el resultado de un *evolucionismo* que avanza hacia grados de mayor complejidad y caracterización social; sin pretender jamás agotarlos, los recorro en sus líneas más generales.

El primero de estos grados, el más primitivo o natural, puede ser visto o entendido como un tejido unívoco que abarca todas las dimensiones del espacio y del tiempo, del espacio-tiempo como dice el propio Ramón Xirau. Estamos ante un Universo primigenio que carece de formas; un Universo donde todo es Uno y lo mismo: donde no hay ayer ni hoy, donde no existe un allá o un acá. Es el *principio de unidad*; un tejido primordial compuesto de propiedades materiales y mentales que paso a paso evoluciona hacia terrenos cada vez menos inorgánicos y más llenos de vida donde las plantas, los animales y, por supuesto, los hombres dan vida a un nuevo estadio del Universo mismo. Un estadio que restringe todo desarrollo progresivo al único ser viviente que cuenta con la capacidad de crear sociedades cada vez más complejas, cada vez más acabadas y, sobre todo, cada vez más unificantes<sup>62</sup>: de tribus que absorbían toda individualidad al interior de la comunidad se pasa a comunidades que no solo la permiten sino que la estimulan; sociedades que más tarde darán pie a un mundo cultural del cual nacerá la ciencia, la tecnología y con ella, punto cumbre de este estadio, el *progreso*.

Pero no entendamos el *progreso* a la manera *positiva*. Acá el progreso no se refiere únicamente a un universo material y tecnificado como el que tenemos en la actualidad. Las esperanzas de Chardin, dice Ramón Xirau, van más allá de un mundo desarrollado, más allá de un espacio técnicamente dominado y

---

<sup>62</sup> En su *Introducción a la historia de la filosofía*, Ramón Xirau menciona que Chardin pudo haberse dado cuenta de que la evolución humana no ha corrido a grandes trancos desde el surgimiento del primer hombre. De ahí que en su teoría ortogénica Teilhard mencione como el más alto grado evolutivo a la comunidad, dando pie a entender que si la conciencia humana no ha evolucionado de forma individual, sí lo hará de manera colectiva.

transformado; éstas rebasan la relación cuerpo a cuerpo y se instalan en la utopía de un *amor* que posee la fuerza suficiente para reunir, en un futuro y en una sola comunidad, una gran variedad de corazones y de pensamientos, una gran variedad de individuos que sin anularse habrán de volver hasta ese primer estadio del Universo donde todo era Uno, es decir, donde la parte se funde en la unidad. Lo digo con Ramón Xirau.

*“Pierre Teilhard de Chardin quiso unir, lo sabemos todos, ciencia y espíritu. Lo Sagrado era, para él, algo muy preciso: este Universo nuestro, donde brilla la materia: Dios, alfa y omega, comienzo, presencia y fin. Hay que aceptar el mundo inmenso que van descubriendo los hombres. Si así se hace (...) Dios, el verdadero Dios cristiano, invadirá, ante vuestros ojos, el Universo. El Universo, el nuestro de hoy, el que os asustaba por la magnitud de su perversa o su pagana belleza. Lo penetrará como un rayo que penetra un cristal y, gracias a las capas inmensas de lo creado, se hará, para vosotros, universalmente tangible y activo, muy próximo y a la vez, muy lejano.”<sup>63</sup>*

Así, pues, para Teilhard de Chardin como para Ramón Xirau, el *Universo*, lo *sagrado*, no es un *espacio* inerte que sucumba al paso del tiempo, sino un *espacio* vivo y latente que se encuentra en todas partes<sup>64</sup>. Un cosmos primigenio que tiene la capacidad de evolucionar, avanzar y desarrollarse hasta llegar a esa autoconciencia donde el fin se une con el principio, es decir, donde el hombre a través de su actividad colectiva y amorosa, a través incluso de su muerte<sup>65</sup>, o como dice el propio Ramón, a través de la *atención del presente* vuelve y se unifica como un Todo heterogéneo que se compone de múltiples y variadas partes con las cuales se enriquece.

---

<sup>63</sup> Ramón Xirau, *Pierre Teilhard de Chardin: cuestiones disputables*, en *Cinco filósofos y lo Sagrado*, p. 9.

<sup>64</sup> De ahí que para el propio Xirau todo sea sagrado: esta piedra, este árbol, esta flor.

<sup>65</sup> A diferencia de Heidegger, para quien la muerte es simplemente el fin, la nada; para Teilhard de Chardin la muerte implica necesariamente la reunión con lo Sagrado o, dicho en términos cristianos, la inmortalidad. Véase: Ramón Xirau, *Pierre Teilhard de Chardin: cuestiones disputables*, en *Cinco filósofos y lo Sagrado*, El Colegio Nacional, México 1999.

## De lo sagrado

“Si queremos vivir en un cosmos hay que darle sentido y darle sentido equivale a ver cuál es su fundamento: Esto significa que el universo sagrado es el que tiene un eje que es base, apoyo y lugar de referencia.”

Ramón Xirau.

A lo largo de este segundo capítulo se ha venido filtrando la idea, así en Zambrano como en Teilhard de Chardin, de que la realidad, entendida como ese mundo sensitivo y fenoménico que se le muestra al hombre, suele aparecer en un primer momento como un caos que se compone de un sinfín de hechos y fenómenos los cuales, aislados mediante la conciencia primera, carecen de todo sentido. Un caos que, potenciado frente a la evidencia de la muerte<sup>66</sup>, sume al hombre en la más profunda de todas las desesperaciones y con ella, en la más recóndita y primitiva de todas las preguntas: *¿Cuál es la razón, no de ésta o de aquella, sino de toda existencia?, ¿qué sentido tiene la vida de algo que necesariamente ha de morir?, mejor aún, ¿dónde buscar dicho sentido?*

*“Ante nuestro propio misterio siempre surge la misma pregunta: ¿por qué, por qué la vida? Y con ésta, una segunda pregunta: ¿para qué, para qué nuestra vida? “Hombres a la vez perdidos y encontrados en un mundo que desconocemos”, escribe Ramón Xirau, “nos vemos llevados por la inquietud, por el desasosiego y por la esperanza. Las preguntas acerca del destino de la vida son un hecho. Se las han planteado, desde lo más antiguo de la historia todos los hombres, se las han planteado los poetas, se las han planteado los artistas. Se las plantean, desde que la filosofía es filosofía, los filósofos.”<sup>67</sup>*

<sup>66</sup> El más grande de todos los Misterios dice el propio Xirau en *Lo sagrado y la crisis de nuestro tiempo*: “(...) Ciertamente Rudolf Otto no habla de la muerte, pero, ¿no es la muerte, aun para los que creen en la inmortalidad del alma y el cuerpo, el verdadero *Mysterium Tremendum* del que Otto nos habla?”

<sup>67</sup> Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 9.

Y el sentido del mundo no puede indagarse, dice Ramón Xirau, en los hechos mismos. Éste no puede ser, según lo había afirmado Roger Caillois, una *propiedad inherente* a cualquier objeto, a cualquier ser, a cualquier espacio o a cualquier tiempo<sup>68</sup>; es decir, el sentido no puede encontrarse en esta lluvia o en este trueno, no en este aire o en estas piedras, no en aquél viejo cañón o en aquellas majestuosas cascadas. Pero tampoco puede estar en el hombre: ese hombre que reza durante el *tiempo sagrado de la oración* y que en un *espacio sagrado* y a favor de lo desconocido levanta edificios; que sufre y que se aterroriza ante la inminente caída... que pregunta por la inminente caída. No, el sentido es algo más complejo y más *ambiguo*<sup>69</sup>: más complejo aún que ese *Dios vivo y personal al* que Job llama a razones y al cual rinden culto las *grandes* instituciones religiosas; más ambiguo, incluso, que el *dios-ser* al cual se refieren los filósofos: ese dios racional y abstracto que poco o nada tiene que ver con aquellos sentimientos paradójicos de aversión y embeleso, de *pasmo* y de *terror* con los cuales Rudolf Otto identificaba el sentido en las religiones arcaicas.

El sentido del mundo, sigue diciendo Ramón Xirau, debe más bien escudriñarse en ese *espacio primordial* que surge justo con la *“fundación del mundo”*<sup>70</sup>: *espacio cósmico* que gira o que mana en torno a ese objeto sagrado que Mircea Eliade llama el *axis mundi*<sup>71</sup>; un *eje* o un *centro* que, dicho a muy

---

<sup>68</sup> Véase: *De lo sagrado*; en: Ramón Xirau, *Antología*, Diana, México, 1988.

<sup>69</sup> Esta ambivalencia ante lo experimentado la han señalado tanto Roger Caillois como Rudolf Otto. Para ambos lo sagrado, que al final del capítulo debe entenderse como ese espacio primario que da sentido a la existencia, despierta en el hombre que lo experimenta un sentimiento paradójico en el cual se mezclan el horror y el deseo, la atracción y la repulsión, el rechazo y el llamado. Todos característicos del enfrentarse ante el mayor de los misterios (el *Mysterium Tremendum*) que Xirau pone en la muerte.

<sup>70</sup> Me refiero a ese espacio inmediato a la creación: “(...) Recordemos todos el comienzo del mundo en el *Gilgamesh*, y, naturalmente, en el *Génesis*. Recordemos también cómo se crea el mundo en el *Popol Vuh*. (...) Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía hombre, ni animal, ni pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas barrancas, hierbas ni bosques; solo el cielo existía.” Véase: Ramón Xirau, *Lo sagrado y la crisis de nuestro tiempo*, Revista *Estudios* No. 1, p.130, México, 1984.

<sup>71</sup> En las culturas arcaicas, dice Ramón Xirau, este eje puede constituirlo un árbol que una a la tierra con la luz primordial o bien, cualquier objeto o entidad viva que tenga la capacidad “sagrada” de remitir al hombre a ese espacio primigenio que es lo Sagrado. Esto, visto con cuidado, marca una diferencia sustancial entre Caillois y Eliade. Diferencia que el propio Xirau recupera para decir que los objetos sagrados son tan solo sagrados por hacer referencia a lo Sagrado, es decir, a ese espacio primordial e incluyente que surge, así en

grandes rasgos, tiene la *mágica* facultad de convertir en *cosmos*, de convertir en *mundo*, aquél *caos* que desde la perspectiva zambrana espantaba y embelesaba, perseguía y observaba. Tal es el caso, por decirlo con Mircea Eliade, de las *ciudades antiguas o de las polis griegas: centros sagrados* en torno a los cuales se establecen, y al interior de los cuales se circunscriben toda una gran variedad de entidades que incluyen sustancialmente al mismo hombre como un individuo que, al concebirse como co-perteneiente o ligado a algo que lo rebasa, no se siente más como un sujeto aislado, sino como una *persona* o una *presencia* integral en la cual se reúnen consustancialmente los diferentes tiempos y los distintos espacios<sup>72</sup>.

El sentido por el que apuesta Ramón Xirau es ese *Sol* al que Simone Weil va y del cual vuelve a través de los escarpados muros de esa *sufriente* y oscura *caverna* proletaria. Es el punto más significativo en el pensamiento del Tractatus; aquél al que el Wittgenstein de la *Viena rigorista* no pudo llegar por *falta de fe*. Es lo *Indecible*, es lo *Místico*, es el lugar al final de la *escalera-lenguaje, del lenguaje-mundo*. Un *Universo ortogénico y complejista* que según Pierre Teilhard de Chardin atemoriza y embelesa, pero que se *ilumina de divino* para desarrollarse y avanzar hasta la colectiva autoconciencia.

El Sentido es, en fin, aquello a lo cual Ramón Xirau llama *lo sagrado: *Mysterium Tremendum** que no es exactamente la suma de los hechos u objetos, sino *lo Otro* de todo hecho u objeto. Eso *Otro* que trasciende el *mundo nocional* y *epistémico* del hombre<sup>73</sup> y que no se identifica con ningún fenómeno o suceso, sino que los fundamenta, los sostiene, los esencia, los permite y los atraviesa. Lo sagrado es ese *cosmos* que surge cuando ya lo divino ha bañado con su luz la realidad primera haciendo cesar el *delirio persecutorio* del cual habla María

---

las religiones arcaicas, así, en el pensamiento de María Zambrano, con la fundación del mundo devenida de la aparición de los dioses.

<sup>72</sup> A esta reunión de espacios y tiempos en la persona volveré en el siguiente capítulo de este trabajo.

<sup>73</sup> Es importante subrayar que el mundo que lo Sagrado trasciende es el mundo nocional del hombre, ese mundo con el cual *interpreta* su realidad, y no el mundo fenoménico-real, es decir, lo Sagrado no creo que sea concebido por Ramón Xirau como algo que esté verdaderamente más allá de la realidad material, sí, del mundo epistémico, sí, del mundo lingüístico y moral humano.



Zambrano. Un *espacio* del que nada puede decirse, aunque mucho intuirse y señalarse justo como parece hacerlo el propio Ramón Xirau a través de los siguientes versos:

*Sin saberlo han entrado en tu Templo,  
las músicas antiguas y tocadas son presentes,  
pero, duro, el oído no oye nada.  
El templo es bello  
y es viejo el Templo de los muros vivos  
(...) ¿Dónde estás?  
No hay lugar ni espacio ni tiempo  
donde estés Tú;  
no hay círculos ni claras esferas.  
Escuchemos ojos mortales, en el silencio,  
concentrados, vivos, atentos en el  
silencio.  
Hacia tu mar penetran lentas barcas,  
m lentamente nuestras barcas.<sup>74</sup>*

En resumidas cuentas, lo sagrado es para Ramón Xirau un *Templo*, un *Espacio* o un *Universo indecible e incommensurable que se nos muestra como lo otro de cada espacio, de cada tiempo, de cada objeto y de cada sujeto*. Una otredad a la cual se llega, por lo menos desde un primer intento<sup>75</sup>, a través de la metáfora, a través del lenguaje que devela, a través de la vía mística que trasciende. Otredad misma a la que las religiones arcaicas apuntan mediante diversos elementos (piedras, animales, imágenes) que, al final del día, el hombre y su afán de dominio han terminado por superponer en el lugar de aquello a lo cual apuntaban.

Y es que, en ese interés de comprenderlo todo, el hombre ha dejado de lado esa *Realidad primera* y ha reducido el mundo a ser tan solo una mera suma de acontecimientos sensibles que pueden ser verificados y registrados experiencialmente. Una reducción que, alcanzando a lo *sagrado*, ha terminado

<sup>74</sup> Ramón Xirau, “*Gradas*”, en *Antología*, p. 381.

<sup>75</sup> El segundo, como ya lo mencioné es el de la *atención* a la cual habré de referirme especialmente en el capítulo cuarto de este trabajo.

por transformarlo en un hecho o cosa semejante, muy semejante, a los hechos o cosas que componen el mundo.

Así, por ejemplo, entre los sistemas filosóficos que sirven de base a las religiones sistemáticas, encontramos a lo *sagrado* ya no como ese *espacio primordial* al cual nos refiere un *axis mundi*, sino como un *Motor Inmóvil* o como una *Causa Incausada* que, de forma totalmente abstracta, representa no más que una estancia *racionalizada* que se encuentra al inicio de la serie de los acontecimientos. Esa estancia que, tiempo después, habrá de llamarse *Dios*: entidad *supra-terrena* que no solo aparece como el principal creador y re-creador del mundo, sino además como el director moral de los hechos humanos; un *Dios* voluntarioso y legalista que ya con Hegel queda reducido a una *Idea o Espíritu* racional y conceptualizado el cual se manifiesta como fenómeno y hecho del mundo. *Idea* que Feuerbach convierte en ese *Hombre* teorizado, no se olvide la mayúscula, que no es más que una imagen falsa de aquél que a la postre será catalogado como el verdadero dios del hombre, es decir, como lo verdaderamente sagrado: *el hombre de carne y hueso*; un individuo que al ya no sentirse *dependiente* o *creatura* de algo más grande ha comenzado a abandonar y a destruir la *ciudad* donde se reunía en comunión con los demás, generando con ello aquello que Ramón Xirau llama la crisis de nuestro tiempo: un espacio en el cual, según he dicho, *lo contingente ha pretendido ocupar el lugar de lo Absoluto*.

### III. Hacia la presencia

En los capítulos anteriores he tratado de aportar pruebas que muestren cómo, para Ramón Xirau, la crisis contemporánea es un suceso que se caracteriza esencialmente por el deseo humano de querer ocupar el lugar de ese *universo pre-nocional, indecible e inaprensible* que es lo sagrado. Así, por ejemplo, he dado un pequeño recorrido a través del pensamiento de diversos filósofos del mundo occidental que de una u otra manera han apuntado hacia dicha tendencia; algunos, como es el caso de Marx y de Feuerbach justificándola o generándola; otros, en cambio, como es el caso del propio Ramón Xirau o de Simone Weil señalándola y acusándola.

Sin embargo, la simple mención del origen de la crisis, el simple decir que se crea o se forma a partir de tal o cual suceso no basta para entender a ciencia cierta cómo es que ésta puede llegar a generar espacios tan violentos como los que hoy en día conocemos. Para ello, creo yo, habrá que ir más lejos y preguntar directamente por el autor principal de dicha crisis, es decir, por el hombre mismo: ¿Qué entiende Ramón Xirau por el hombre?, ¿cómo se liga este hombre a lo sagrado? y ¿qué repercusiones tiene tal liga con la manera de estar de este hombre en el mundo? habrá que preguntar primero. Interrogantes, todas, que de lograr contestarse de manera correcta, tendrán que ponernos en vías de entender, ya en un apartado posterior, aquello que el hombre queriendo ser lo sagrado perdió. Una pérdida que, según veremos, bien puede ser considerada como el principal agente que ha llevado al individuo hasta la violentación de todos y cada uno de los espacios socioculturales que hacían posible, en otros tiempos, el nacimiento de lo colectivo. Vamos pues con Ramón Xirau y la pregunta por el hombre.

## ¿Qué es el hombre?

Dice Ramón Xirau en su *Tiempo vivido que* han sido varios los sistemas que a lo largo de la historia del pensamiento filosófico de occidente se han ocupado de la constitución antropológica del hombre; quiero referirme, de manera muy breve, solamente a dos de ellos: el del *dualismo* alma y cuerpo y el del *monismo* que, o bien reduce el alma a ser solo una parte del cuerpo, o bien sacrifica el cuerpo en pos de la absoluta existencia del alma. Esto ayudará a entender, primero, la postura que el propio Xirau adopta respecto a la constitución del hombre mismo y, segundo, la relación que existe entre esta constitución antropológica y el tiempo ligado al *sentimiento religioso de la vida y a lo sagrado*. Sin pretender jamás agotarlos, comienzo con tres ejemplos de ese dualismo que habla del hombre como una conjunción de alma y cuerpo.

### El hombre como alma y cuerpo

Muy cercanos a los órficos, dice Ramón Xirau, los pitagóricos creían que el cuerpo no era más que una prisión impura y corruptible a la cual se encontraba encadenada el alma; una cárcel que podía ser abandonada en la muerte, y solo en la muerte, siempre que el individuo hubiera llevado una *vida buena*, es decir, una *vida pura e incorruptible* apegada completamente a la *razón*. De lo contrario, de no llevar una *vida buena* -pensaban estos filósofos-, el hombre mismo se condenaba a pervivir al interior de un círculo eterno de *renacimientos* donde un tiempo o una vida podía ser una flor y otra, un animal cualquiera. La meta del hombre era así lo suficientemente clara: hacer de su alma una sustancia pura que, rompiendo el círculo de reencarnaciones, lograra trascender de una vez y para siempre el cuerpo que la aprisionaba.

Algo parecido se narra en el diálogo del *Fedón*; un texto en el cual Platón deja ver que la verdadera filosofía y el verdadero filosofar son aquellos que, a través del *conocimiento*, enseñan al hombre, dice Ramón Xirau, a “*morir al mundo*”. El hombre, según Platón, debe apegarse a la *virtud*, es decir, debe apegarse a esa especie de *conocimiento* a través del cual el alma podrá trascender las *sombras* del mundo material y volver a ver el *mundo de las Ideas* del cual procede. Platón, al igual que los pitagóricos, deja ver el cuerpo no más que como una *cárcel* en la que se encuentra presa el alma; *cárcel* que puede y debe ser trascendida, según el pensamiento de Simone Weil descrito en el capítulo primero, mediante ese *salto mortal* que naciendo del fondo de la *caverna* conduce *directa y sufrientemente* hasta aquella *Luz* trascendente que San Agustín y Santo Tomás habrán de llamar *Dios*.

Por último tenemos a Descartes. Un filósofo que, ya en la época de la filosofía moderna, piensa terminar con ese radical dualismo que separa al hombre en dos elementos que no solo se muestran como incompatibles entre sí, sino además como opuestos. Para ello, Descartes divide al sujeto en dos sustancias de igual importancia: la *res cogitans* y la *res extensa*, ambas, complejamente reunidas a través de la *inclusión, de la inserción o de la implantación* de la primera en la segunda. El alma, dice este filósofo francés, sustancia independiente del cuerpo, se inserta en éste a través de la *glándula pineal* conformando con ello una sola entidad consustancial llamada hombre. Pero ¿Ha logrado Descartes terminar con el dualismo tal como él mismo creía? Ramón Xirau piensa que no:

*“(...) por más que se esfuerce, por más que piense que el alma y el cuerpo se unen en la glándula pineal -lo cual no resolvería nada porque, de unirse, dejarían de ser cada uno de ellos sustancia-, por más que hable de la unión sustancial de las dos sustancias, Descartes sigue siendo modelo de dualismos.”<sup>76</sup>*

---

<sup>76</sup> Ramón Xirau, *El tiempo vivido. Acerca del estar*, p. 101.

En resumidas cuentas, el dualismo puede ser entendido, grosso modo, como una teoría antropológica la cual, dividiendo al hombre en dos sustancias completamente disímiles, el alma y el cuerpo, termina por mostrarlo, dice Ramón Xirau, no como una totalidad orgánica en perfecta armonía, sino como dos entidades o *“dos personas -es decir, (como) dos no-personas- que, por incompletas de por sí cada una, carecen de las cualidades de la persona.”*<sup>77</sup>

## El hombre como alma o cuerpo

Ahora bien, a diferencia del *dualismo* antropológico, dice Ramón Xirau, la *filosofía monista* suele reducir al hombre a ser, o bien pura alma, puro espíritu; o bien puro cuerpo, pura materia. Lo digo de manera muy breve con tres ejemplos.

El primero de ellos es la postura antropológica de Leibniz. Un filósofo que afirma que el hombre no es una entidad, según se pensaba en la *Edad Media*, conformada por un alma y un cuerpo, sino una sola *sustancia simple* que posee la peculiaridad de no poder ser dividida en pequeñas o grandes partes. En pocas palabras, Leibniz asevera que, esencialmente, el hombre no es más que un puro espíritu indivisible e inconmensurable; *espíritu* que éste filósofo alemán llama *mónada: sustancia simple de la cual, y con la cual, se conforman los entes del mundo:*

*“La mónada (...) no es otra cosa que una sustancia simple, que entra a formar los compuestos: simple, es decir, sin partes. (...) si la sustancia se define como aquello que es simple e indivisible, parece que solamente el espíritu puede tener las características de la sustancia, pues es de las características del espíritu su indivisibilidad. Consideremos el caso de una persona. Esta persona podrá tener*

---

<sup>77</sup> *Ibídem.*

*distintos estados de ánimo, ver las cosas de distinta manera según su humor, el momento de su vida o mil circunstancias variables. Pero la persona sigue siendo una. Esta unidad no proviene del cuerpo, que es divisible. Procede del espíritu.*<sup>78</sup>

Otro ejemplo de este *monismo espiritual* es el de George Berkeley, un pastor anglicano para quien la existencia material, y con ella la existencia misma del cuerpo, no es más que el resultado de la percepción subjetiva del alma. Esto puede comprobarse, dice Ramón Xirau, al observar cómo cualquier objeto que forma parte del espacio: una piedra, esta computadora de la que ahora me sirvo o incluso, mi propio cuerpo, resultan completamente imperceptibles sin el color, sin el olor, sin el sabor y sin la textura, es decir, sin todas y cada una de esas cualidades aportadas por mi espíritu. *Ser es ser percibido*, dice Berkeley, y con ello niega la existencia del mundo material y perceptible reduciendo así al hombre a ser tan solo espíritu: “(...) *había un olor, es decir era oído; había un sonido, es decir era oído; un color o una forma, y eran percibidos por la vista y por el tacto.*”<sup>79</sup>

Ahora bien, caso contrario al monismo espiritual de Berkeley y de Leibniz es el del monismo material. Una postura antropológica que niega la existencia de un alma o un espíritu mientras asevera que el hombre es tan solo cuerpo, es decir, tan solo materia. El ejemplo más claro a este respecto es, según Ramón Xirau, el del *fisicalismo angloamericano*; una postura científica, ya contemporánea, cuyos principales exponentes piensan que el hombre está conformado simple y llanamente por un *sistema central (un cerebro)* y una *conducta (un cuerpo)*. *Sistema y conducta* que se relacionan entre sí y con el mundo por medio de un estricto régimen conductual que basa toda acción en una serie inacabable de estímulos-respuestas. El hombre es, pues, desde esta nueva perspectiva, un simple y complejo *cuerpo* que interactúa con el mundo a través de un sinfín de percepciones recibidas mediante el sistema nervioso central.

---

<sup>78</sup> Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 242.

<sup>79</sup> Op., cit., en *ibídem*.

Pero, ¿puede verdaderamente el hombre ser reducido a un sistema cerrado de estímulos y respuestas? Ramón Xirau responderá que no. Primero, porque como bien ha señalado Noam Chomsky: “(...) *el (hombre) sabe mucho más de lo que aprende.*”<sup>80</sup> Sapiencia que puede notarse desde el momento en que no todas las respuestas humanas, ni aún las de los niños, obedecen de manera necesaria a determinados estímulos: adultos y niños siempre habrán de sorprender a sus interlocutores con respuestas que no les fueron condicionadas o enseñadas. Ahora, y como segunda razón, suponiendo que verdaderamente todos fuésemos tan solo la respuesta conductual o corporal a una serie de estímulos, tendríamos que aceptar, sigue diciendo Ramón Xirau, la total y completa *identidad humana*; es decir que, al recibir idénticos estímulos por parte del mundo, todos percibiríamos nuestro entorno de la misma forma: a todos nos sabría igual una manzana o una pera y a todos nos dolerían de igual forma y con la misma intensidad las muelas o el estómago; identidad o mismidad que ni siquiera suele darse en un mismo sujeto, pues, “(...) *la experiencia que tengo ahora de perro no es exactamente la misma -a menos de convertirme en una máquina- a la que tuve ayer.*”<sup>81</sup>

En resumidas cuentas, el gran problema al que se enfrenta el fisicalismo se encuentra justo al interior del mismo, ya que si aceptásemos que el hombre es tan solo una respuesta conductual que obedece a determinados estímulos, tendríamos que aceptar, igualmente, la identidad de todos los hombres, cosa que de manera evidente no sucede ya que todos vivimos de forma distinta el mundo. Diferencia que, lejos de señalaros una identidad total entre el cerebro y el cuerpo, nos habla de una simple relación contingente entre uno y otro, lo cual convierte al *monismo fisicalista*, dice el propio Xirau, en una nueva forma de dualismo.

Pero, dejando de lado esta discusión que ahora no me compete, lo cierto es que tanto el dualismo como el monismo terminan con la unidad de la persona: uno, considerando al hombre como una asociación gratuita entre un alma y un

---

<sup>80</sup> Op., cit., en: Ramón Xirau, *Alma-cuerpo*, en *El tiempo vivido. Acerca del estar*, p. 105.

<sup>81</sup> Op., cit., en *ibíd.*, p. 106.



cuerpo; otro, suponiéndolo como una sola unidad hecha de alma o de cuerpo. Ramón Xirau no concuerda con ninguna de estas dos, pues, para él, el hombre no puede reducirse a uno de sus dos elementos, es decir, no puede ser solo alma o solo cuerpo; pero tampoco puede entenderse como la relación de dos sustancias dispensables. Antes bien, para este filósofo mexicano el hombre es algo más complejo y más completo: una *misteriosa unión*, que no una simple relación, de *alma-cuerpo*. Veámoslo con dos ejemplos.

## El misterio alma-cuerpo

“Llamamos así al hombre homo, porque está hecho de humus, barro... No obstante, de manera general, aplicamos la denominación a las dos sustancias que componen al hombre entero, es decir a la unión del alma y del cuerpo.”

Isidoro de Sevilla.

Basándose en el *misterio* de la Encarnación, dice Ramón Xirau, ese *misterio* a través del cual el *espíritu* se vuelve carne, el jesuita Francisco Suárez afirma que el hombre no puede ser entendido, según las creencias dualistas, como una entidad conformada por dos sustancias separables; pero tampoco, según pensaba el monismo, como una realidad dispuesta por una sola de estas sustancias. Antes bien, el hombre, sigue diciendo el padre Suárez, debe verse como la *unión consubstancial* entre un *alma racional* y un *cuerpo material*.<sup>82</sup> *Unión* que, vista con cuidado, no nos habla más de una conjunción relativa y contingente, sino de una *liga* profunda y necesaria que no puede entenderse más que como un

---

<sup>82</sup> Ramón Xirau advierte lo peligroso que resulta afirmar esto sin caer en un dualismo. Quiero subrayar que la diferencia entre un dualismo y esta forma suarista de entender al hombre radica en que para unos, el hombre es *relación* entre el alma y el cuerpo, mientras que para Suárez, el hombre, la persona, estará conformada por la *unión* del alma con el cuerpo. Véase: Ramón Xirau, *Alma-cuerpo* en *El tiempo vivido. Acerca del estar*, p. 105.

completo *misterio*: el *misterio* del *alma encarnada* o, si se prefiere, el misterio del *cuerpo animado*.

Algo parecido se plantea en la filosofía de Karol Wojtyła. Este pensador, dice Ramón Xirau, tampoco cree que la persona pueda ser, según creían los monistas, una realidad conformada por una sola de dos sustancias disgregables. El hombre no puede ser solo espíritu, dice Wojtyła; antes bien, éste debe verse como una entidad *psicosomática*, es decir, como una existencia psíquica o reflexiva que durante su actuar en el mundo se manifiesta a través de diversos estados de corporeidad. Y es que si el hombre fuese pura alma o puro espíritu, sigue diciendo Ramón Xirau, quedaría atrapado en una interioridad cerrada desde la cual se le imposibilitaría cualquier tipo de relación práctica con el exterior, cosa que no es posible aceptar si vemos que el hombre es una *integración* (alma-cuerpo) que tiende a realizarse principalmente a través de la *acción reflexiva*, es decir, a través del actuar meditativo en el mundo. Así, toda vez que el hombre no solo interioriza y reflexiona su entorno, sino que actúa y se manifiesta sobre él, no puede ser solo *espíritu* o solo *cuerpo*, sino *espíritu encarnado* o *cuerpo animado*.

En este sentido, y desde la perspectiva planteada por estos dos filósofos, el hombre deja de mostrarse como una entidad conformada por un cuerpo y un alma, por un cuerpo o un alma, y comienza a revelarse como todo un *misterio*: el *misterio* de ser un *alma encarnada*. Un alma que, por un lado, busca manifestarse en el mundo a través de su acción corporal: lo conoce, lo somete, lo transforma; mientras que por otro, tiende a reflexionar sobre sí misma con el propósito de re-encontrarse, dice Ramón Xirau, como una *presencia* que *trascendiéndose*<sup>83</sup> se haya esencialmente religada a los demás: religada al mundo con sus plantas, sus cerros, sus ríos y sus mares; religada al hombre a través de la siempre *amorosa* intersubjetividad; religada, en fin, a lo *sagrado* como a ese centro primordial desde el cual emana la totalidad y la posibilidad de la creación de una verdadera *morada*. Dígalo el propio Ramón Xirau:

---

<sup>83</sup> Sobre este concepto de trascendencia vuelvo más adelante.

*“Hombres de concreta y misteriosa presencia, estamos religados unos a otros y religados al mundo y a Dios y lo estamos de verdad siempre que recordemos que somos, unidamente, humus y anima. Lo cual no impide que reflexionemos acerca de nosotros mismos. El misterio mismo lo exige, siempre que misterio signifique encarnación y -tal nuestro sueño probablemente real- encarnación de todos para que, más allá de esta dolorosa y amorosa estancia del mundo, se nos dé de verdad la presencia de hombre de carne y hueso que podrá “morar” después de la muerte, en la verdadera carne y los verdaderos huesos de la Morada, el espíritu encarnado de la Morada.”<sup>84</sup>*

---

<sup>84</sup> Ramón Xirau, *Alma-cuerpo*, en *El tiempo vivido. Acerca del estar*, p. 111.

## El tiempo vivido

“Soy; más, estoy, respiro.”

Ahora bien, esta *misteriosa unidad cuerpo-alma* que a través de su actuar y de su reflexionar se manifiesta y se religa en y con el mundo, dice Ramón Xirau, es tiempo. “(...) *El hombre, en verdad, es tiempo: brevísimo tiempo del gran tiempo.*”<sup>85</sup> Pero no un tiempo matemático o físico como ese que, escurriéndose entre un sinfín de pequeños y grandes instantes, ha sido reducido a ser tan solo una serie pasajera de intervalos de reloj los cuales, como bien dice San Agustín, se empujan y desaparecen antes de que puedan ser nombrados, antes de que puedan ser pensados o, incluso, antes de que puedan ser explicados:

*“Contrariamente a la eternidad, donde todo es “hoy”, donde todo es “presente”, el tiempo de nuestro mundo es huidizo y mudable: “veo... que todo presente es empujado por el futuro, y que todo futuro está precedido de un pretérito, y todo lo pretérito y futuro es creado y transcurre. (...) y el tiempo, ¿qué es pues el tiempo?; ¿quién podrá explicar esto fácil y brevemente?, ¿quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para luego hablar de él...? , ¿Qué cosa más familiar mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo...? ¿Qué es pues el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé, pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.”*<sup>86</sup>

El tiempo que es el hombre, dice Ramón Xirau, es más bien un tiempo interno, o mejor aún, un *tiempo vivo o vivido* con toda nuestra alma y con todo nuestro cuerpo<sup>87</sup>; tiempo *presencial* en el que las cosas pasadas, tales como las

---

<sup>85</sup> Ramón Xirau, *El tiempo vivido. Acerca del estar*, p. 13.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>87</sup> “(...) Nunca me ha convencido la expresión de “tiempo interior”. ¿Qué nos es externo?, ¿qué nos es interno? Además, oponer lo interno a lo externo, suponiendo que pudiera haber aquí separaciones, conduce a muchos problemas: afirmar únicamente como interna la conciencia -lo cual es falaz-, prescindir del cuerpo -lo cual, nuevamente, es falaz. Por esto prefiero los términos tiempo vivido -habría podido decir también “tiempo vivo” o “tiempo en vivo”- con toda nuestra alma y con todo nuestro cuerpo, con “alma-cuerpo”. Véase: Ramón Xirau, *El tiempo vivido. Acerca del estar*, p. 9.

experiencias o los simples recuerdos; al igual que aquellas que aún no llegan, como es el caso de las esperanzas o las perspectivas, son. Sí, en el tiempo que es el hombre, y a diferencia del tiempo matemático y lógico descrito anteriormente por San Agustín, el pasado, el presente y el futuro son.

¿Pero si son, pregunta Ramón Xirau, dónde están? La respuesta es clara y concreta: en la memoria, dice el mismo San Agustín. El hombre que es alma-cuerpo tiene la capacidad de hacer presentes, a través de la *memoria del alma* y a través de la *memoria del cuerpo*, el pasado y el futuro. Gracias a ella podemos volver a sentir un dolor, una alegría, una esperanza, un miedo; gracias a ella sé que el fuego quema, que nunca aprendí a nadar o que la luna es el astro que alumbra la noche. Recuerdos que, a partir de la *atención* que fijo para mi presente, que a partir del *tender atento y presencial* hacia el mundo, me permiten modificar el entorno ya sea para no morir quemado, ahogado o, incluso, aterrado por el “*monstruo*” nocturno. Gracias a la memoria podemos, en fin, vivir.

Y es que sin el recuerdo vigente de lo que fuera ésta o aquella cosa, sin el recuerdo actual de lo que sucede a ésta o a aquella situación, el alma-cuerpo no podría *atender* el presente para moverse hacia la acción, justo como lo proponía Karol Wojtyla. Con la memoria reavivamos, re-vivimos o recordamos las cosas y las situaciones pasadas; vivencia que no solo nos permite actuar moviéndonos entre todo aquello que nos resulta familiar sino que, además, nos da la oportunidad de *prever* las consecuencias de éste nuestro presente actuar, reuniendo así, en un mismo estado presencial: al pasado, al presente y al futuro. Estado o *presencia* que, vista con cuidado, dista mucho de ser únicamente un futuro que se aniquila en un presente y un presente que se desvanece en un pasado inexistente.

En otras palabras, podemos ver que el tiempo que es el hombre no es un tiempo matemático o racional el cual se puede pensar y sobre el cual se pueden esgrimir o no toda clase de argumentos conceptuales que lo definan. El tiempo que es el hombre es, a decir de Ramón Xirau, un *tiempo presencial que se vive y*

*se siente con toda el alma y con todo el cuerpo, con toda el alma-cuerpo*; tiempo en el cual se encuentran reunidos, como partes de un mismo *estar*: el pasado a través el recuerdo, el presente mediante la atención memoriosa, y el futuro como expectativa o previsión generada por la misma memoria del alma. Así lo muestran estas dos imágenes de Vermeer que acá presento.<sup>88</sup> Imágenes, ambas, que permiten darnos cuenta de cómo se reúnen bajo una misma *presencia* esos tres momentos en que se anonada el *tiempo vivo o vivido* que es el hombre. Pasado que es recuerdo, presente que es atención y futuro como previsión quedan congregados en un mismo instante presente que se vive, no se piensa, insisto, con alma-cuerpo. Veamos:

---

<sup>88</sup> La elección de la imagen de Vermeer no es algo circunstancial, el propio Ramón Xirau la utiliza para explicar esta idea de la presencia. Véase: Ramón Xirau, *El estar. La presencia, en El tiempo vivido. Acerca del estar*, p. 66.



Al ver el rostro capturado en la imagen surgen de inmediato algunas preguntas: ¿Qué recuerdos trae a la muchacha la carta que tiene entre las manos?, ¿qué esperanzas contienen o con qué esperanzas terminan las letras de dicha carta?, ¿qué pasado se esconde?, ¿qué futuro promete?

Vermeer, *el pintor del silencio* como le llama Ramón Xirau, pinta el misterio. En este caso, el misterio de una carta cuyo contenido, a nosotros observantes de la pintura, siempre nos estará velado. Contenido que, sin embargo, muestra a ella alguna imagen que, al mismo tiempo que la hace volver a vivir el pasado, la remite

de manera presencial hacia algún instante del futuro. Y es que, vista su expresión con cierto cuidado, la muchacha de la carta vive y siente, con alma-cuerpo y en un ahora *presencial*, el pasado que le llega a través del recuerdo oculto entre las líneas: escucha nuevamente los sonidos, huele los aromas y siente, en fin, las vivencias de ese pasado-presente. Pero también vive y siente, en ese mismo ahora que lee, en ese mismo presente y con la misma intensidad, el reencuentro que posiblemente la nota tenida entre manos promete. Gracias a la memoria presente del pasado y a la atención presencial la muchacha puede prever los aromas y los sonidos que habrán de ser: puede otorgarles color, textura, sentirlos y, por qué no, vivirlos. En fin que, por la expresión de su rostro, la muchacha que lee la carta deja ver una confluencia entre un pasado que le llega entre líneas, un presente en el que atiende la carta y un futuro que de manera previsible ha comenzado a vivir.



Algo parecido sucede con la imagen de estas dos mujeres.



¿Qué escribirá la mujer que se dedica a la carta?, ¿a quién dirigirá sus pensamientos?, ¿qué pasado la ha tomado por sorpresa, al grado de obligarla a atender en el presente las esperanzas o las desesperanzas escritas? Y la mujer que está de pie, ¿qué busca en el vitral de la ventana?: ¿busca un recuerdo o vive alguna expectativa? Lo cierto es que en ambas podemos imaginar tanto la *presencia* del pasado como la *presencia* del futuro; es decir, el rostro de una, la que está de pie, denota alegría y esperanza, el de la otra, la que se dedica a la carta, tal vez un poco de dolor o, mejor aún, de melancolía. Dolor, melancolía y alegría que se viven y se sienten movidos por un pasado que se recuerda y por un

futuro que desde ahora, en ese mismo instante de abstracción contemplativa y de escritura atenta y melancólica se presencia. Así lo dice Ramón Xirau:

*“San Agustín, en relación al alma de cada persona, al tiempo-vivencia, al tiempo-sentimiento -¡y en cuántos siglos se adelanta aquí a Bergson!- dice que el pasado está en nosotros, imagen móvil de lo eterno, en la “memoria”, y que somos el presente en nuestra constante “visión” y que el futuro existe en la conciencia bajo la forma de “previsión” (y más adelante) (...) Sin duda el tiempo exterior que medimos procede del movimiento de la tierra y del sol pero el tiempo de verdad, mi tiempo, nuestro tiempo, lo es del alma. Este tiempo del alma “es una distención”, una suerte de relación viva y dinámica que nos remite al recuerdo, a la presencia, y a partir de uno y otra, a las expectativas. En realidad vivimos de hecho todos los “tiempos”: presente, pasado y futuro se entreveran, se relacionan vivamente.”<sup>89</sup>*

Resumo: el *alma-cuerpo*, insisto con Ramón Xirau, es *tiempo*. *Tiempo* que se estira, que se anonada o que se tensiona a través de tres momentos presenciales donde la memoria juega un papel central, pues, gracias a ella las mujeres de los cuadros vuelven a sentir dolores o alegrías que fueron y que hoy les sirven como medios para tender a un fin vivencial; gracias a ella el hombre puede re-vivir y pre-vivir en un ahora presente o presencial el pasado y el futuro. Vivencias, memorias y esperanzas que tienen como sola finalidad *la de la trascendencia*; una *trascendencia* que puede entenderse, dice Ramón Xirau, como un *tender atento y cuidadoso* que apunta de manera permanente hacia tres puntos fundamentales con los cuales el hombre mismo se humaniza y humaniza su *estar en el mundo*. Estos puntos son: el *mundo vivo*, *los otros* y, por supuesto, *lo sagrado*.<sup>90</sup> Veamos.

---

<sup>89</sup> Ramón Xirau, *El tiempo vivido. Acerca del estar*, p. 18.

<sup>90</sup> No puedo dejar de ver la similitud que tiene esta religación trascendente con la *morada coligante* propuesta por Heidegger en *Construir, habitar, pensar*. Ambas son formas *poéticas* que, atrapando al hombre en acción, ligan a un yo: con el mundo (con su cielo y su tierra), con los hombres y con lo sagrado. Seguramente deben existir algunas diferencias entre una propuesta y otra, a ellas habré de dedicarme, ya directamente desde la poesía de Ramón Xirau, en otro trabajo de investigación.

## El hombre como estancia trascendente

El hombre tiende al mundo, dice Ramón Xirau, primero, cuando se da cuenta de la importancia que éste tiene para su supervivencia y, segundo, cuando a partir de la conciencia de dicha importancia comienza a imponerle la *soberanía de su universo personal*, es decir, cuando empieza a someterlo, a dominarlo y a transformarlo. Pero, cuando digo dominio, sometimiento y transformación no quiero referirme en realidad a esta forma *violenta* con que la *técnica* moderna y contemporánea, según lo dice el propio Heidegger<sup>91</sup>, se ha acercado al mundo para innovarlo; sino a esa otra forma *amorosa* a través de la cual el hombre convierte ese universo hostil, como lo era aquel primer mundo *perseguidor y vigilante* descrito por María Zambrano, en un lugar completamente más habitable: un lugar más estético, menos incómodo, menos caótico y más, en fin, humano. En resumidas cuentas, el hombre *trasciende* al mundo cuando, por medio de su *atención*, su *memoria* y su *previsión*: lo cultiva, lo ordena, y sobre todo, *cuando lo cuida como quien cuida su casa*<sup>92</sup>:

*“Si, por una parte y por medio de la técnica, el hombre tiende a “dominar” el mundo y transformarlo, hay otras formas de transformarlo haciéndolo “habitable”, cuidándolo y cultivándolo - haciéndolo cultivo, cultura, culto-, ordenándolo, cosa que complacía a Kant, en parques, jardines, bosques de precisos senderos.”<sup>93</sup>*

---

<sup>91</sup> Véase: Ramón Xirau, *Cinco filósofos y lo sagrado*, El Colegio Nacional, México, 1999.

<sup>92</sup> El cuidado de casa puede tener, según yo, dos significados: por un lado puede hacer referencia al cuidado y mantenimiento del lugar en el cual se habita; por otro, y me inclino a pensar que el propio Ramón Xirau va por este lado, puede implicar el cuidado de uno mismo como morada o como casa que habrá de ser habitada por lo sagrado. Yo, alma-cuerpo soy una casa que debo proteger y cuidar para el reencuentro sagrado con lo divino.

<sup>93</sup> Ramón Xirau, *El tiempo vivido. Acerca del estar*, p. 73.

Por otro lado, sigue diciendo Ramón Xirau, esta *trascendencia* como *atención cuidadosa* nos liga y religa a los demás, es decir, nos permite la *comuni3n* con los otros. Y aqu3 la pregunta es obligada: ¿c3mo poder reunirme con otra persona si el mundo contempor3neo me ha ense3ado que la comunicaci3n intersubjetiva es imposible? Dicho en otras palabras, ¿c3mo poder trascender ese *infierno que, para Sartre, son las relaciones humanas*? El problema no es nada sencillo. Perm3tase un peque3o rodeo.

Muchos son los pensadores occidentales que, seg3n Ramón Xirau, se han referido a lo complicado, si no imposible, de las relaciones humanas<sup>94</sup>. Marx, por ejemplo, hab3a dicho que debido a la *enajenaci3n* o *alienaci3n* social que provoca el crecimiento natural del sistema capitalista, el hombre no puede m3s que aparecer en el mundo como un extra3o ya no solo para los dem3s, sino lo que es peor, para s3 mismo. Los resultados, ya los vimos brevemente con Simone Weil, son catastr3ficos: *una serie de individuos que, incapaces de trascender un yo que no conocen o, mejor a3n, un yo que no existe, no pueden salir del fondo oscuro de esa caverna en la que se encuentran*.

Algo muy parecido, dice Ramón Xirau, se encuentra en el pensamiento de Kierkegaard, un fil3sofo para quien todo el desorden social, que evidentemente se debe a la incomunicabilidad humana, es provocado por una sencilla raz3n: la raz3n de que el hombre tiene *hipotecado el ser*. Lo tiene hipotecado, a3ade Nietzsche, en un sinf3n de *valores de debilidad* que han secuestrado a los verdaderos valores, 3sos que solo tienen, seg3n hemos visto en el primer cap3tulo, los hombres libres, los *superhombres*. En resumidas cuentas, para Marx, Nietzsche y Kierkegaard la intersubjetividad por la que apuesta Ramón Xirau con su *trascendencia* no es posible.

---

<sup>94</sup> V3ase: Ramón Xirau, *Crisis de comunidad, crisis de nuestro tiempo*, Revista mexicana de filosof3a, septiembre de 1963. No. especial (5-6), p. 263-268. M3xico, D. F.

Pero, ¿será verdaderamente imposible trascender estos estados enajenantes que impiden la intersubjetividad humana? Husserl dice que no. Para él, este estado de alejamiento puede trascenderse a través de la *empatía*, es decir, a través del simple y complicado *¡ponernos en los zapatos del otro!* Sin embargo, en términos de relaciones humanas, dice Ramón Xirau, tal *empatía* lo único que lograría sería la anulación de una de las partes, perdiendo así a uno de los dos yos que querían comunicarse, a uno de los dos yos que querían trascenderse. Así, pues, la *empatía* por la que apuesta Husserl tampoco puede darnos tal trascendencia.

Y entonces repito la pregunta: ¿cómo trascender mi propio yo sin anularlo? A través de la *amistad y el amor*, responde Ramón Xirau. *Amistad y amor* que no son otra cosa más que el atender *atento y cuidadoso*, desde mi *estancia* y mi *presencia*, hacia la *estancia* y la *presencia* que es el otro. *Trasciendo* el mundo hacia los otros y me comunico con ellos cuando atiendo, entiendo y acepto que la verdadera comunidad humana no se da en la igualdad que anula<sup>95</sup>, sino en la diferencia y la semejanza que aúnan. No, en la anulación de yos, tal como lo propone la empatía husserliana, sino en la suma de estancias que por desiguales enriquecen mi *estar o mi presencia*; suma que solo es posible cuando nos damos cuenta y entendemos que no somos *individuos* o *sujetos* simplemente arrojados en el mundo, sino *personas* o *estancias* que viven con *alma-cuerpo*, y que con *alma-cuerpo respiran*, justamente, por formar parte de una entidad que sobrepasándonos nos acoge y reúne. Esa entidad es lo sagrado.

Un *espacio primordial e indecible* que, según hemos visto a lo largo del segundo capítulo, no se encuentra emplazado en un más allá metafísico al cual no podemos acceder; no, en un universo racional o fideísta que escapa a nuestras limitadas capacidades humanas. Lo *sagrado* es siempre algo más cercano; algo que está detrás de las palabras que tratando de significarlo lo ocultan. Es un *Universo pre-nocional* al cual el hombre se religaba, así en Heidegger, en María

---

<sup>95</sup> Una suma de igualdades solo se daría entre robots, dice Ramón Xirau.

Zambrano y en Simone Weil, a través de la vía mística y su salto mortal, y al que Ramón Xirau habrá de llegar a través de la *atención temporal del alma-cuerpo*, es decir, a través del *tender atento y cuidadoso*, a través del *amor y la amistad* que van hacia el mundo y hacia los demás. Lo digo con un ejemplo:

*“Pasamos, día tras día, ante este árbol. De manera más o menos consciente, sabemos que el árbol está ahí o, por decirlo con Ortega y Gasset, “creemos” en su estar ahí. Pero en alguna ocasión puedo fijarme en el árbol y verlo de veras. Descubro, entonces, mundos maravillosos. Esta hoja, antes nunca vista, varía matizadamente su verdor de la punta al tallo, sus vetas son ahora hermosos ríos o caminos. La hoja se ha transfigurado. Pero ¿se ha transfigurado en verdad? La hoja sigue siendo la misma hoja. Lo que se ha transfigurado, al fijarme, es mi modo y mi manera de verla. En pocas palabras, he “tendido” y “atendido” a ella y me es, radicalmente, presencia, a veces, larga presencia.”<sup>96</sup>*

Y es que, efectivamente, el mundo tiene por lo menos dos formas de verlo o de estar en él. Una, no sé si la primera, puede ser el momento de la vida cotidiana: una vida práctica y de movimiento en la que las cosas que nos rodean no dejan de ser más que simples objetos que de manera gratuita o contingente están ahí frente a nosotros; simples objetos con los cuales me he familiarizado, a tal grado que ya ni siquiera me ocupo de observarlos: paso junto a ellos, vivo junto a ellos y, en el mejor de los casos, me ocupo de ellos y eso es todo, pues, no necesito más para vivir. Sin embargo, y con esto voy al segundo momento, existen ocasiones en las cuales la vida misma nos lleva a dirigir nuestra atención hacia dichos objetos. Así, y siguiendo el ejemplo de la cita anterior, tanto el árbol como la flor dejan de ser solo un árbol y solo una flor y se convierten en todo un universo mágico, ¿y poético?, a través del cual se revelan *caminos o vetas* nunca antes vistas, y por ende, nunca antes recorridas.

---

<sup>96</sup> Ramón Xirau, *El tiempo vivido. Acerca del estar*, p. 66.

Caminos o vetas que, si veo bien, pueden conducirnos, nunca racionalmente y siempre metafóricamente, como los caminos del bosque heideggeriano o como los caminos obreros de Simone Weil, hasta aquello que en algún momento quedó oculto detrás de los signos árbol, flor, hombre. Me refiero a lo *sagrado*. Espacio que se muestra y se esconde detrás de los objetos cotidianos con los cuales se conforma nuestro entorno; espacio que solo podemos observar a través de la vigilancia atenta y cuidadosa que nos impele a cuidar al mundo y a los hombres como si con ello cuidásemos de *nuestra propia casa*. Cuidado que solo podremos lograr cuando entendamos que somos pequeñas presencias de un todo que, *tejidas de tiempo*, estamos, respiramos y vivimos en el mundo con toda nuestra alma y con todo nuestro cuerpo, es decir, con todo el misterio de nuestra alma-cuerpo.

En resumidas cuentas, el hombre, el *alma-cuerpo* es y vive de manera *presencial* los tres momentos del *tiempo*; una vivencia que le permite *trascenderse* y *religarse* con el *mundo* cuando lo *atiende* y lo cuida como si éste fuese su propia morada: no lo violenta, no lo destruye, no se lo acaba; lo transforma, lo embellece, lo humaniza. También, *trascenderse* y *religarse* a los demás cuando los acepta como *presencias vivas o vividas que*, distintas a él, lo complementan: siendo yo una presencia, el otro ya no me anula, ya no me somete, ya no me explota; me atiende, me protege, me acompaña. Y finalmente, *trascenderse* y *religarse a lo sagrado* cuando lo ve como eso Otro a lo cual pertenece como pequeña parte de un todo; un todo que los místicos encuentran a través de su salto mortal y al que Ramón Xirau regresa, insisto, mediante ese mirar atento y cuidadoso, amoroso y amistoso que ve y va más allá de la vida cotidiana, que ve y va más allá de la simple *existencia* en la que se ha convertido el hombre moderno y contemporáneo.

## IV. De la existencia

“En cuanto se nace se empieza a morir -y muriendo, se crece, y creciendo, se muere de continuo- que ni un momento se deja de hacer vía -ni para comer, ni yacer ni dormir”.

Pere March

En su tesis doctoral<sup>97</sup>, Ramón Xirau ha señalado que la mayoría de los problemas en los que se ha enfrascado el pensamiento filosófico de occidente se deben, primordialmente, a esa *manía de la inteligencia que tiende a inventar problemas donde no los hay*; problemas, todos, que se derivan de un solo y único error: el de *la espacialización del tiempo humano*. Una espacialización que, según habremos de ver, no ha hecho más que llevar al hombre a asumirse como una *existencia gratuita* que corre a pasos agigantados hacia la *nada* y con ella, hacia el resquebrajamiento de cualquier posible sociedad. En pocas palabras, el hombre, a través de su inteligencia analizante, ha tendido a convertir en *espacio* la *presencia*, *la duración* o, si se prefiere, el *tiempo vivido* y vivo que éste es. Pero, antes de que, junto con Ramón Xirau, aportemos algunas pruebas sobre dicha espacialización veamos cómo es que se puede espacializar el tiempo. Para ello, permítaseme un ejemplo:

*“Tomemos el ejemplo que nos da Bergson mismo. Oímos el tañer de una campana a lo lejos. Dos posibilidades se presentan ante mí: en primer término puedo estar alerta, esperando que suene una hora, y contar, uno por uno los sonidos que se convierten entonces en una serie de puntos múltiples como un signo definido; pero por otro lado, puedo estar recostado, y oír meramente el-tañido-de-una-campana-a-lo-lejos. Lo que oigo entonces no son los distintos golpes abstraídos, sino una vaga melodía que se eleva y vuelve a descender simple y sencillamente allá a lo lejos. Tal puede ser mi experiencia en un estado de ensoñamiento.”<sup>98</sup>*

<sup>97</sup> Ramón Xirau, *Duración y existencia*. Tesis de doctorado, Terres Latines/IFAL, México, 1947.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 16.



*¿Qué sucede en ambos casos?, pregunta Ramón Xirau, ¿a qué se refieren las dos distintas experiencias?* Lo digo brevemente.

En el primer caso, es decir, en el caso de *estar alerta esperando que suene ese tañer que concretamente significa el inicio o el fin de una hora, y contar por ende, uno por uno los sonidos*, es obvio que lo que se hace es dividir o cortar en múltiples fragmentos ese todo que es la melodía de la campana; y para hacerlo, lo único que se necesita es, a través de la inteligencia y la razón, separar y *ubicar en espacios* diferentes cada uno de los repiques de ese tañer melodioso, de tal forma que lo que escuchamos no sea una totalidad armónica o melódica, sino una serie de fragmentos cabalmente conmensurables y por ende, perfectamente separables.

Pasa lo mismo, sigue diciendo Ramón Xirau cuando, por ejemplo, durante una plática cualquiera pensamos en un sillón, en una silla o, incluso, en una entidad abstracta como lo es un número. Entidades y objetos que solo podemos *entenderlos*, y aquí subrayo la palabra *entendimiento*, que solo logramos *pensarlos*, y subrayo también la palabra *pensamiento*, siempre y cuando nos los representemos como *estando ubicados en algún sitio en particular del espacio*, es decir, cuando los espacializamos, justo como lo hacemos al escuchar separadamente cada uno de los tañidos de la campana en espera de X o Y desenlace.

Ahora bien, en el segundo caso, es decir, en el caso de *oír meramente el-tañido-de-una-campana-a-lo-lejos* lo que hago, no es ya espacializar o fragmentar la melodía con el entendimiento o la inteligencia; tampoco analizarla, cortarla y contarla en espera de un tañido mayor que me indique el inicio o el fin de una hora determinada. Escuchar *el-tañido-de-una-campana-a-lo-lejos*, dice Ramón Xirau, no es otra cosa más que *vivir y sentir* el sonido dentro de nosotros mismos, justo como se viven y se sienten los retumbos, los colores, los olores y los sabores en ese estado onírico que no es el de la vigilia que intelige y analiza.

En pocas palabras, vivo el tañer melodioso de una campana cuando, sin pensarla y fragmentarla, la sigo a través de todos sus sonidos, la persigo en cada uno de sus altibajos y la escucho hablarme en todos sus silencios. No la cuento ni la corto, no la pienso ni la entiendo; la siento y la dejo fluir como una unidad heterogénea en y con toda mi alma-cuerpo. Dígalo el propio Ramón Xirau:

*“En muchos estados de ánimo, principalmente los que se colocan entre el sueño y la vigilia, puede obtenerse el mismo tipo de experiencia (que cuando se escucha el tañer-de-una-campana-a-lo-lejos). El tic tac de un reloj, cuando, el alma está cargada por el ensueño, puede convertirse en una monótona sensación de arrullo. La experiencia contraria, en el momento de despertar es también clara y palpable. En el primer caso puedo pasar de la homogeneidad a la heterogeneidad. En el segundo de lo heterogéneo a lo homogéneo.”<sup>99</sup>*

Así, pues, la espacialización del sonido de la campana se da cuando, a través de la inteligencia vigilante *fragmentamos*, *cosificamos* e intentamos ubicar en algún lugar del espacio cada parte dividida de ese todo melodioso que es el *sonar-de-la-campana-a-lo-lejos*. De tal forma que lo que en un principio y de manera esencial era una unidad heterogénea que se podía vivir y sentir con alma-cuerpo ha terminado por convertirse, o mejor dicho, por *entenderse* y pensarse como una simple mezcla homogénea que se compone de pequeñas partes disímiles y divisibles entre sí.

Bien, pues, pasa lo mismo con el tiempo. Éste, a partir de la pérdida de ese *sentimiento de lo sagrado* que hacía sentir el mundo como un universo heterogéneo hacia el cual se *trascendía*, ha dejado de verse como una *unidad viva* en la cual confluyen de manera consustancial o melodiosa: *el pasado, el presente y el futuro*, convirtiéndose, en cambio, en un espacio lineal, matemático, físico y hasta lógico que se compone de tres partes homogéneas las cuales pueden

---

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 17.

*medirse, cortarse, escindir* o, dicho más concretamente, *cosificarse*. Sí, el tiempo, visto bajo los ojos de la razón inteligible, vigilante y analizante, dice Ramón Xirau, se ha cosificado. Una cosificación que, según trataré de mostrar a lo largo de este capítulo, ha llevado al hombre a violentar todos y cada uno de sus espacios sociales; todo, en aras de conservar, a como dé lugar, ese *presente* único en el cual nos hemos encerrado<sup>100</sup>; un único presente en el que el hombre, jugando a ser *Dios*, jugando a ser lo *sagrado* tal como lo ha hecho el hombre de Marx o el Hombre feuerbaquiano, se ha quedado solo y sin rostro entre una multitud que, según veremos con Sartre, *lo niega, lo anula y lo nadifica*.

Ejemplo claro de esta tendencia se muestra a partir de estas dos imágenes de Chirico<sup>101</sup> que acá presento. Un pintor italiano que, según Ramón Xirau, ha tratado de inmortalizar el tiempo, ha tratado de detenerlo para evitar su paso y así, ha terminado por mostrar al hombre en su soledad o, dicho con Sartre, en su *nihilidad y gratuidad*<sup>102</sup>. *Tiempos detenidos, sombras, ídolos nacientes y hombres sin rostro* representan, pues, los cuadros centrales de este pintor. Veamos.

---

<sup>100</sup> ¿Acaso no todo el tiempo se nos insta a aprovechar y vivir el presente? ¿Acaso no se nos dice que éste es lo único que verdaderamente tenemos, pues, el pasado ya no es y el futuro no se sabe si llegará?, ¿acaso no es esta tendencia la que ha llevado al hombre a desembarazarse de cualquier especie de trascendencia?, ¡por qué habría de preocuparme lo que suceda a los demás! ¡por qué habría yo de ocuparme del mundo que he de heredar a mis hijos!, ¡yo me ocupo de mi presente, tengo que vivirlo y disfrutarlo porque solo se vive una vez!

<sup>101</sup> Para una mayor profundidad en el estudio que de estas imágenes hace Ramón Xirau véase su libro *Sentido de la presencia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1997. Acá solo me basaré en lo que éste pensador dice de ellas respecto a la espacialización del tiempo.

<sup>102</sup> Volveré a estos términos más adelante.



El reloj, imagen central de esta pintura, se detiene, según podemos apreciar, justamente cinco minutos antes de las tres. El tiempo, por lo menos el *tiempo espacializado* que el reloj divide en doce partes conmensurables, ha interrumpido su curso quedándose estático y pendiente. A un costado del reloj, una mujer que, agachada como se ve, dice Ramón Xirau, no muestra su rostro. ¿Esperará algo, observará algo? En realidad no podemos saberlo. No, sin alguna expresión de vida que, como las mujeres de Vermeer, nos permita entrever algún atisbo de *presencia o de trascendencia*.

En la parte baja del cuadro dos sujetos. Uno, detenido en su andar bajo los arcos; otro, parado a un costado de la fuente<sup>103</sup>. Ambos, varados en el mismo instante, en el mismo momento y en el mismo espacio en el que las manecillas del reloj detuvieron su paso. Ambos, también, y al igual que la mujer de la parte alta, sujetos sin un rostro<sup>104</sup>. Ninguno nos habla, ninguno nos muestra su pasado o nos permite alguna perspectiva sobre su futuro. En pocas palabras, ninguno nos muestra su *presencia* o su *estar vivo y vivido* en el mundo; en cambio los tres aparecen, estampados por el pincel de Chirico, como siendo simples *estatuas* instaladas en un mismo presente inmóvil y quieto: el de las tres menos cinco minutos.

---

<sup>103</sup> Por cierto que la fuente es la única que de la apariencia de no haberse detenido. Salen de ella algunas gotas que le otorgan algún movimiento que los demás no tienen. Probablemente sea este movimiento del agua lo que permite entrever la estaticidad de los demás elementos del cuadro.

<sup>104</sup> El *rostro*, la expresión del *rostro* parece ser, para Ramón Xirau, un elemento fundamental o central en la constitución de la *persona* o de la *presencia*. En Vermeer, los rostros son nítidos; demuestran pasiones o sentimientos que incluyen en sí mismos recuerdos de lo pasado y esperanzas de lo porvenir. En Chirico, por lo menos en las imágenes que el propio Ramón Xirau nos presenta en *El sentido de la presencia*, los rostros humanos no existen. Lo único que sobrevive de la *persona* humana es su sombra o su *estar* estático e impersonal.

Esta perspectiva, si se mira con cuidado, es maravillosa, pues, efectivamente, el rostro de una *persona*, específicamente la expresión de su mirada, puede ser una puerta hacia su pasado o hacia su futuro. Una puerta que, de estar abierta, puede regalarnos la maravilla de la *trascendencia* que nos permite la comunidad con lo otro. Aunque, si está cerrada, la mirada del otro se convierte, lo digo con Sartre, en un infierno sombrío que solo trata de atraparme en una relación de poder o de pertenencia. ¿Cuál de las dos partes encontramos en las personas con las que a diario tropezamos en nuestra vida?, ¿sus rostros son o no expresivos, son, o no, puertas abiertas?

Algo parecido sucede con esta otra imagen.



Un carro con las puertas abiertas aparece como claramente desocupado y como aparentemente abandonado en una ciudad deshabitada. Los portales, siempre llenos de vendedores o de paseantes, se muestran ahora vacíos. Un edificio oscuro y sombrío, otro, bañado por una intensa luz<sup>105</sup>. En una de las partes bajas del cuadro, y cubierta por los fuertes rayos de dicha luz, una niña o, más bien, la sombra de quien parece ser una niña empujando un aro. Una sombra que, por cierto, al igual que la imagen anterior, carece de rostro qué mostrarnos.

<sup>105</sup> En lo personal, me resulta curioso que el edificio iluminado sea aquél que se encuentra frente a la imagen de la estatua. ¿Será que el nacimiento de falsos diosillos se esperaba como una luz de desarrollo? A tal grado de que el otro edificio se encuentra en la penumbra.

Todos, dice el propio Ramón Xirau, elementos que en conjunto dan la sensación de estaticidad. ¿Será que el tiempo nuevamente se detuvo?, ¿será que el cuadro quiere mostrar, al igual que la imagen del reloj, un único presente donde las cosas y los hombres son, detenidamente, acabados? La imagen no parece querer mostrar otra cosa.

Sin embargo, e independientemente de la importancia de esta aparente interrupción del tiempo, lo verdaderamente singular de esta pintura de Chirico lo encuentra Ramón Xirau en esa sombra de la estatua que se ubica justamente detrás del edificio sombrío bajo el cual se esconde la carreta vacía. Una estatua que, vista a la luz del tema central de este trabajo, no puede estar representando otra cosa que no sea el nacimiento de pequeño *idolillos* sobre los cuales se construye el más grande y el más imposible de todos los sueños humanos: ese sueño que llevó tanto Feuerbach como a Marx a idealizar o, mejor aún, a *idolizar* una pequeña parte del gran todo construido por Hegel; que hizo a Nietzsche desear el intercambio del mismo hombre por otro más instintual y menos racional: el hombre dionisiaco, el *superhombre*. Ese sueño al que Heidegger acusa de generar los más grandes tiempos de penuria; tiempos donde las palabras, al no ser *verdaderas*, no fungen más como puentes unificantes o, dicho con Wittgenstein, como escaleras lingüísticas que logren rebasar el núcleo cerrado de esas proposiciones con las que nocionalmente se construye el mundo. Ese sueño que María Zambrano intenta sobrepasar mediante el logos poético. Un sueño que, desde la perspectiva filosófica de Ramón Xirau, ha sumido al hombre en la peor de las crisis que haya sufrido el mundo occidental: la crisis de querer ser lo *sagrado* y con ella, la crisis de haber *espacializado* y *cosificado* el *tiempo presencial* humano.

Otro ejemplo claro de esta *estratificación* o de esta *espacialización* del tiempo que el hombre es podemos encontrarlo, dice Ramón Xirau, en la filosofía del tiempo de Jean Paul Sarte; un filósofo contemporáneo que muestra al hombre, ya no como un *tiempo vivido* y *religante*, ya no como una *presencia unificante* y

*trascendente*, sino como una *existencia* efímera que se divide en tres instantes fugaces los cuales, al final del día, terminan por anularse. Pero, antes que vayamos de lleno hasta esa división que del hombre hace Sartre, permítaseme un pequeño rodeo que, aclarando dos conceptos básicos en el pensamiento de este filósofo francés, desemboque directamente en el tiempo.



## Sartre o del presente<sup>106</sup>

“No existen “instantes”. Existe un tiempo lleno de posibilidades, casi siempre desconocidas. Existe sobre todo un tiempo humano en el que, de “nada” en “nada”, no somos lo que fuimos, no somos lo que seremos, no acabamos de ser lo que ahora somos.”

Ramón Xirau.

En su *Tiempo vivido*, Ramón Xirau menciona que, para Jean Paul Sartre, esta realidad moderna y contemporánea en la cual se ubica el último momento crítico del mundo occidental, bien puede ser dividida en dos grandes partes que resultan a un mismo tiempo complementarias y contradictorias.

Por un lado tenemos aquello que el filósofo francés llama el *En sí*, un universo estático y absoluto que suele identificarse con las *esencias* aristotélicas o, mejor aún, con ese *Ser universal y necesario* del cual hablaba *Parménides*. Estamos ante un universo inmóvil y consumado; un universo que solo puede pertenecer a ciertos entes acabados que no poseen ya potencialidad alguna hacia la cual moverse en desarrollo o simple cambio. Dicho en pocas palabras, los seres de los cuales es posible predicar el *En sí*, tales como las piedras o los cerros, tales como *Dios* o lo *sagrado*, añadiríamos con el propio Ramón Xirau, no pueden más que ser aquello que de antemano ya son, es decir, no pueden mutarse ni transformarse, pues, han alcanzado ya la completud de su ser.

Caso contrario es el del *Para sí*. Una realidad dinámica y viva que, alejándose del ser absoluto y necesario de Parménides, ha de identificarse con ese *pólemos* contingente y variable en el que, según Heráclito, a *ningún bañista le es posible bañarse dos veces*. Es éste un universo vivido y temporal; un universo

---

<sup>106</sup> ¿Por qué para simbolizar esta filosofía de crisis Ramón Xirau elige a Sartre y no, tal como él mismo lo dice, a Husserl, a Whitehead, a Unamuno o, mejor aún, a Heidegger? Porque, según se podrá observar, el pensamiento sartreano no solo ejemplifica la espacialización del tiempo humano, sino que además le permite al propio Ramón Xirau exponerla como un sistema completamente opuesto al que él mismo propone de la *presencia*: “(...) *En pocas palabras, Sartre, en muchos puntos opuesto a lo que pienso decir* (dice Ramón Xirau), *me permite pensar con él y también contra él.*” Véase: Ramón Xirau, *El tiempo vivido. acerca del estar*, Siglo XXI editores, México, 1993.

esencialmente cambiante y transcurrente dentro del cual podemos instaurar al hombre con su *pasado*, su *presente* y su *futuro*: tres instantes que deben ser entendidos desde esta perspectiva sartreana, ya no como momentos *presenciales* y *consustanciales* a un *alma-cuerpo*; ya no como un *tiempo vivido* o como una *estancia religante y unificante*, sino como una serie espacializada de intervalos co-pertencientes a una sola y única *existencia*<sup>107</sup>: *la existencia gratuita, presente y angustiada del hombre-nada*.

Pero vayamos despacio y observemos más de cerca cada uno de estos instantes con los cuales se construye la *existencia*, que no la *presencia* humana. Análisis que, de lograrse llevar a buen puerto, habrá de mostrarnos la manera en la cual, según Ramón Xirau, la pérdida de la *trascendencia* hacia lo *sagrado* ha afectado, primero, y según hemos visto ya, la forma de concebir el *tiempo* por parte el hombre y con ella, la manera de *estar* de éste en el mundo. Comienzo, pues, por el estudio que del pasado existencial, planteado por Sartre en *El ser y la nada*, hace el propio Ramón Xirau en su *Tiempo vivido*.

---

<sup>107</sup> A lo largo de su obra filosófica, Ramón Xirau suele distinguir entre *existencia* y *presencia*, entre *persona* y *sujeto*. Presencia y persona pertenecen a la estancia y al tiempo vivido, son seres que viven en comunión trascendente con el mundo, con los otros y, por supuesto, condición de posibilidad de los dos anteriores, con lo sagrado. Existencia y sujeto, en cambio, hacen referencia a ese ser que vive su tiempo, según habremos de ver en este último capítulo, como un compuesto de tres momentos que viajan de manera irremediable hasta la *nada*. El sujeto no se liga a los demás: no se liga al mundo, no se liga a los hombres, no, a lo sagrado.

## El pasado

“El pasado es el En sí que soy en cuanto sobrepasado”.

Sartre.

Varias son las posturas que, según Jean Paul Sartre, observan de manera errónea aquello que sea el tiempo pasado. Ramón Xirau se refiere de manera muy breve a dos de ellas: la de la psicobiología y su *memoria física* y la de Bergson y su *memoria inconsciente*. Veamos.

Vista como una ciencia moderna que en mucho se parece a ese monismo material desde el cual se reduce al hombre a ser solo cuerpo, solo mente-cuerpo, la psicobiología cree, dice Jean Paul Sartre, que el pasado no es más que una serie de datos o de referencias físicas las cuales se encuentran almacenadas en alguna parte del cerebro; es decir, para los psicobiologistas el pasado no es simplemente lo que fue, no, aquello que no volverá a ser. El pasado es, en cambio, un estar concreto y real que se encuentra presente en alguna parte del cerebro. Estancia o presencia que, vista con cuidado, no hace más que anularlo. Esto, por la simple y sencilla razón de que todo lo que ocupa un lugar en el espacio material del mundo pertenece, sigue diciendo Sartre, a un *Para-sí* dinámico y vivo, y no a un *En-sí* que, como el pasado, no puede ser más de lo que ya es:

*“La psicobiología nos viene a decir que el pasado se mantiene bajo la forma de rasgos físicos en el cerebro y, puesto que toda localización cerebral es presente, tiende a anular el pasado o, por lo menos, a no explicarlo. (Y más adelante) (...) si pensamos que todo es presente, que todo “está ahí”, no damos cuenta de la “pasividad” del pasado, es decir, su modo de ser algo ya hecho.”<sup>108</sup>*

---

<sup>108</sup> Ramón Xirau, *El tiempo vivido: acerca del estar*, p. 33.

Por otra parte, Bergson cree que el pasado solo está en el hombre en forma de recuerdos inconscientes, o conscientes, que poco o nada tienen que ver con la realidad presente. Para este filósofo, dice Sartre, el pasado es algo que simplemente está ahí (escondido, sumiso e inconecto) en alguna parte de las profundidades del alma, cual si fuera un simple suceso ya ocurrido e inconsciente que no se relaciona con el mundo activo de cada día<sup>109</sup> y que por ende, no puede influir en el ser del hombre en el mundo. En pocas palabras, para Bergson, el pasado, el presente y el futuro no se conectan; y al no conectarse, sigue diciendo Sartre, convierten al primero (al pasado) en una suerte de *En-sí*, o de *cosa*, que de ninguna manera volverá a ser.

Hasta aquí con los errores. Ahora una pregunta: ¿qué es, según Sartre, lo que este filósofo y lo que esta teoría científica no han podido explicar del pasado? Respondo de manera concreta: que el pasado no es, ni una serie de rasgos físicos almacenados en alguna parte del cerebro, según lo creía la psicobiología, ni un simple *recuerdo retenido y desconectado* de la realidad, según lo pensaba Bergson. El pasado es, por el contrario, un *En sí* que existe y renace constantemente en el ser que somos; mejor aún, un *En sí* que de manera directa, real y presente, somos. Así lo dice, de manera amplia, Jean Paul Sartre:

*“(...) el pasado existe en “función de cierto ser que soy”, y aquí el pasado no es una cosa ni una “nada”. En otras palabras, el pasado lo es de nuestro presente, el presente “concreto y vivido”. Pablo, ahora un hombre de cuarenta años, fue un presente a los veinte como lo es en sus cuarenta. En cierto modo, Pablo sigue siendo, lo cual parecería entrañar cierta idea de la permanencia pero ésta no puede explicar el tiempo; de hecho lo supone. No desaparece el problema.*

---

<sup>109</sup> En esto no está muy de acuerdo Ramón Xirau. Para él, Bergson no solo se refiere a esa *memoria real* que se presenta a través de los sueños y de los ensueños como inconsciente, sino también a otra forma del pasado que aparece bajo la forma de hábitos o experiencias: *“(...) una parte de la memoria parece dirigida a la utilidad. Es decir, tiende ella a hacerse presente para utilizar, en vistas a la acción presente, el recuerdo del pasado. Es lo que se denomina comúnmente la experiencia. Un hombre de experiencia es aquél que sabe aprovechar las nociones acumuladas para actuar en el presente de manera que nada de lo actual pueda parecerle casual. Otra memoria existe empero; y ésta parece estar enteramente desconectada del presente: se trata de la memoria independiente (la memoria real).”* Véase: Ramón Xirau, *Duración y existencia*, Tesis de doctorado, Terres Latines/IFAL, México, 1947

*¿Cómo se unen los pasados para formar el pasado? Volvamos al caso de Pablo. Este Pablo hipotético -de hecho cualquiera de nosotros- gustaba de la música. ¿Cuál sería su pasado? Escribe Sartre: "Pablo-gustando-de-la-música". El hecho es que Pablo tiene un pasado y, cuando muera, diremos que tuvo un pasado del cual, yo que lo recuerdo, soy el responsable (respondo de su recuerdo y puedo actualizarlo)."<sup>110</sup>*

Pablo tiene un pasado que lo es; un pasado que se va ensanchando conforme Pablo va siendo. Yo mismo tengo un pasado que me es; un pasado que, al igual que el de Pablo, se amplía a cada paso de mi ser. Esto implica que, tanto Pablo como yo, vamos conformando nuestro ser en la medida en que vamos siendo, es decir, en la medida en que vamos dejando de ser lo que somos. Dicho de otra forma, Pablo y yo *somos pasado*. Esto presenta una extraña síntesis que, vista con cuidado, muestra cómo el hombre es un sujeto compuesto de un sinnúmero de momentos que ya no son o, lo que es lo mismo, un *Para sí* que se compone de muchos *En sí*. Pablo, un hombre de cuarenta años, es, dice Sartre, aquel joven que a sus veinte años gustaba de la música. Yo, ahora una persona de más de treinta años, el estudiante que hace ya algún tiempo dejé de ser. Ambos, siendo pasado en el presente, somos y nos conformamos con algo que no existe más, es decir, ambos, Pablo y yo, siendo pasado, somos, en verdad, *nada*. El hombre, siendo un cúmulo de momentos pasados o de instantes *En sí*, es pues, desde esta perspectiva sartreana, una gran nada arraigada en el presente.

---

<sup>110</sup> Ramón Xirau, *El tiempo vivido: acerca del estar*, pp. 34-35.

## El presente

“Soy ante un árbol o una piedra; no soy piedra ni árbol.”

Sartre.

Ahora bien, a diferencia del pasado que, según hemos visto, puede entenderse como ese tiempo estático que soy, o como un *En sí* acabado que me es, el presente, *momento privilegiado del tiempo* para el propio Sartre, puede verse como un *Para sí* dinámico, vivo y por ende, inacabado que presencio en cada momento que soy. Un *Para sí* en el cual, y solo en el cual estoy siendo eternamente pasado. Así lo nota San Agustín cuando, al iniciar sus indagaciones sobre lo que sea el tiempo presente, se da cuenta de lo fugaz que éste resulta. Dígalo el propio San Agustín:

“(…) ¿cómo preguntarnos por el ser del presente si al decir que es ya ha dejado de ser? Y si el presente no pasara ya no sería tiempo sino que sería este hoy que es el siempre de la eternidad.”<sup>111</sup>

Este *Para sí* que de manera permanente y necesaria se anula en el *En sí*. Este tiempo fugaz que sin contenerse pasa y engrosa las filas del pasado es, dice Sartre, *presencia*. El hombre, siendo un pasado que se ensancha es, ante todo, *presencia*. Y cuando digo *presencia* no me refiero a ese *estar* religante y consustancial del *tiempo vivido*; no, a esa *presencia* que se vive con toda el *alma-cuerpo*. La *presencia* a la que me refiero, la *presencia* de la que habla Jean Paul Sartre es, dice Ramón Xirau, *presencia* frente a algo: soy *presencia* cuando estoy presente a..., es decir, cuando me encuentro cara a cara frente a una cosa, frente a un objeto o, situación peor, frente a una persona que, *analizándome y atravesándome con su mirada*, me muestra aquello que no soy. Lo digo con Ramón Xirau:

---

<sup>111</sup> Ramón Xirau, *El tiempo vivido: acerca el estar*, p. 16.

*“El presente es presencia en dos sentidos: en cuanto la presencia se distingue de la ausencia; en cuanto se aparta del pasado. En el segundo sentido de la palabra presencia es presencia ante algo, persona, ser vivo, cosa. Sartre está en lo cierto: la presencia es la forma del salir de sí, fuera de sí, de manera, sin embargo, que no soy aquello hacia lo cual me dirijo. Soy ante un árbol o una piedra; no soy piedra ni árbol. Y si prescindimos por ahora de los demás hombres, de los otros, de la humanidad, y nos limitamos a nuestro ser-en-el-mundo, podemos decir que no somos las cosas del mundo en el cual estamos”<sup>112</sup>.*

Visto desde esta perspectiva, el *presente-presencia* por el que apuesta Sartre no implica una *atención* tendiente a la *trascendencia* del yo, como sí sucede con la *presencia* coligante que se encuentra ligada al sentimiento de lo *sagrado*. Por el contrario, el *presente-presencia* sartreano lleva implícito una *huida* de ser; huida que, vista con cuidado, hace referencia a una de las más grandes imposibilidades del hombre: la imposibilidad de ser aquello que está frente a él o, dicho más radicalmente, la imposibilidad de ser. En pocas palabras, el presente es ese tiempo escurridizo y huidizo que muestra al hombre su *no-ser*; un no-ser que bien puede entenderse como el principal motivo por el cual las relaciones humanas se muestran como imposibles. Esto, por la sencilla razón de que, al no poder trascender el propio yo, los demás se presentan siempre ante mí como lo otro que me anula. De ahí que la presencia del otro, no solo se me muestre como una imposibilidad de ser sino que, además, se me aparezca como lo insufrible o, dicho con Sartre, como *el infierno*. Pablo y yo somos, en el presente, tan solo una lucha de dos pasados *intrascendentes*; una lucha que al final del día termina por convertirse, sí, en un enfrentamiento cara a cara de dos subjetividades, pero sobre todo, en un *infierno* de imposibilidades intersubjetivas donde las *miradas* descubren, revelan y enfrentan dos *Para sí* que no pueden ser. En resumidas cuentas, vivir en el presente, tal como lo ha querido el hombre moderno, es vivir en un tiempo *efímero* que, sin permitir la comunión, me enfrenta a los demás.

---

<sup>112</sup> *Ibíd.*, p. 38.

## El futuro

Ahora bien, es para todos evidente que cada expectativa del porvenir o que cada planeación hacia futuro pueden variar, alterarse o, incluso, dice Ramón Xirau, anularse. Ejemplos de esta situación expectante puede haber muchos: podemos imaginarnos recostados en la arena, escuchando el oleaje del mar y disfrutando del calor abrazante de ese sol veraniego; o bien, refugiados en alguna cabaña de un espeso bosque, respirando el fresco aroma invernal de los pinos, percibiendo el sonido de los ríos y observando hermosos jardines. Sin embargo, lo cierto es que, muy probablemente, ni el sol, ni la cabaña, ni los aromas, ni los sonidos se realicen y pasemos las vacaciones encerrados en casa curándonos de alguna enfermedad o, ya de plano, instalados frente a un monitor intentando escribir aquél trabajo que durante tanto tiempo ha estado pendiente.

El hecho es que, por más que se le busque y por más que nos le aferremos, el futuro, tan incierto y variable como es, tan esperanzador y motivante como se presenta a veces, no puede ser más que un simple deseo o proyecto. Deseo, proyecto o *no-ser* que, al mismo tiempo que delimita los alcances humanos, marca y esencia esa libertad a la que de manera irremediable está condenado el hombre: la *libertad* de elegir entre un sinfín de ambiciones y entre un sinfín de proyectos que no son<sup>113</sup>; es decir que, en el estado presencial en el que me encuentro debo elegir entre ir al campo, viajar a la playa, permanecer en casa escribiendo o, simple y llanamente, no hacer cosa alguna; todas, posibilidades futuras de ser y al mismo tiempo, todas, contingencias que no son. Dígalo Ramón Xirau:

---

<sup>113</sup> Estamos condenados a la libertad, dice Sartre. Siempre debemos elegir entre las múltiples posibilidades de ser que conforman nuestro futuro. Incluso si decidiésemos no elegir entre ninguna estaríamos eligiendo y por ende, ejerciendo nuestra libertad.



*“En una frase lapidaria escribe Sartre: “El futuro es lo que he de ser en cuanto puedo serlo”, es decir, en cuanto no puedo serlo ahora, en la presencia. Precisa Sartre: “el futuro es el ser determinante que el Para sí ha de ser más allá del ser”. En este sentido, no podemos aplicar el término de “ser” al futuro. Y no podemos hacerlo porque el futuro es proyecto.”<sup>114</sup>*

En resumidas cuentas podemos decir que el pasado, el presente y el futuro sartreanos no son, son nada. El primero no es más que un *En sí estático* sin posibilidades de cambio. El tercero, un simple y eterno *proyecto* que quizá nunca llegue a realizarse. Ambos, un *antes* y un *después* temporales que se aúnan y se anulan al interior de un *Para sí presencial, dinámico y vivo* el cual se escurre entre un sinfín de instantes efímeros y de subjetividades irreconciliables o nulificantes.

En pocas palabras: el hombre, *presencia* temporal y viva, *presencia* amorosa y *trascendente*, es, desde esta perspectiva sartreana que bien resume el tender del hombre contemporáneo, *nada*. Una *nada existencial* o una *existencia nihilificada*<sup>115</sup> que, ocupándose meramente en mantener y en retener el presente, ha dejado de *a-tender* al mundo a través del *recuerdo* y *la previsión*; desatención que, reprimiendo toda liga con lo *sagrado*, ha orillado a los hombres a dejar de empujar hacia su trascendencia con los otros, terminando por convertir el *estar presencial, la comunidad intersubjetiva* y el *tiempo vivido* en un simple *espacio matemático* y disociante donde los hombres han perdido su rostro y se han convertido en simples sombras que, dicho con Sartre, aparecen como *el infierno de los demás*.

---

<sup>114</sup> Ramón Xirau, *El tiempo vivido: acerca el estar*, p. 39.

<sup>115</sup> Véase: XIRAU, Ramón. *El tiempo vivido: acerca del estar*. Siglo XXI editores, México, 1993.

## A manera de conclusión

A lo largo de este trabajo he afirmado que para Ramón Xirau la crisis de nuestro mundo es una problemática que hunde sus más profundas raíces en la pérdida de la religiosidad sufrida por el hombre contemporáneo. Afirmación frente a la cual el lector podría objetar, con justa razón, que el nuestro es un universo que si bien es cierto está sumido en una profunda crisis, también se muestra como uno de los espacios sociales con mayor número de instituciones devotas y por ende, podríamos pensar, con una enorme tendencia religiosa. Sin embargo, si se mira con cuidado, la religiosidad de la cual nos habla Ramón Xirau es más esencial y más profunda que aquella que simplemente se supedita al interior de una institución o de una creencia tradicionalmente estandarizada. Con este pensador mexicano nos encontramos ante una religiosidad que, de manera distinta a las religiones actuales, no impone normas morales ni crea subjetividades; que no desune colectividades ni limita libertades; que no genera exilios ni enaltece cuerpos; que no crea sombras ni detiene tiempos sino que, por el contrario, destruye barreras, trasciende desorientaciones y crea lazos o puentes lingüístico-metafóricos que, a través de la *atención presencial* y del *tiempo vivido* permiten la comunión y la reconciliación de los hombres.

Lo anterior es posible de notar cuando al hablar del pensamiento de Martin Heidegger el propio Ramón Xirau trata de recuperar como religión esa forma pre-racional de ser-en-el-mundo a través de la cual el hombre extiende su propia existencia y consigue *religarse sustancial u ontológicamente*, no solo con los *otros* en tanto *individuos cohabitantes del mismo mundo*, no solo con el *cielo y la tierra como ese espacio material y físico en el cual se habita*, sino también con aquello que, a decir del propio Heidegger, está más allá del ser; aquello a lo cual solo puede tenerse acceso mediante las palabras trascendentes de los poetas que, como Hölderlin, Trakl y Rilke, piensan. Así, también, cuando haciendo notar lo que

para él resulta el punto central del *Tractatus*, Ramón Xirau no liga a Wittgenstein con alguna especie de religiosidad institucional, sino con un sentimiento *natural y terrible* que angustiosamente empuja a este filósofo vienés a la búsqueda de ese espacio sagrado o *místico* que se encuentra justo detrás de las formas lingüísticas con las que se nombra y se ordena en proposiciones el mundo. Así, finalmente, cuando el propio Xirau asocia a la pensadora malagueña María Zambrano con una forma de religiosidad o de *racionalidad poética* que posee la capacidad natural o primigenia de reunir al hombre con aquél espacio que se devela y se oculta detrás de los rayos de la aurora divina: esa tenue luminosidad que en un principio permitió la visión de los fenómenos del mundo y que ahora los oculta y se enaltece.

En este sentido, el trabajo aquí presentado no puede entenderse como un ejercicio equivocado o anacrónico a través del cual se pretenda recuperar para el hombre alguna especie de religiosidad institucionalizada o normalista. Nada más alejado de mis propósitos. Antes bien, el presente escrito debe ser entendido por el lector como un intento por rescatar el tema de la religiosidad de lo *sagrado* para el ámbito filosófico. Intento que puede concedérseme como válido toda vez que dicha pérdida, según he tratado de mostrar, ha tenido repercusiones inmediatas en la constitución ontológico-antropológica del hombre afectando así, primero, la forma en que éste (el hombre) entiende y vive su tiempo y por ende, la forma en que concibe *su presencia o su estancia en el mundo*.

Y es que, según lo entiendo, Ramón Xirau ve la constitución de la *persona* humana como una *presencia viva que está siendo y se está construyendo* en y a través del tiempo vivido. Una *presencia* que, ligada a lo sagrado y que construida o constituida por la *unión sustancial cuerpo-alma*, tiene la virtud de *trascender individualidades, de generar colectividades y de crear verdaderos rostros humanos en los cuales confluyen*, tal como lo muestra el propio Xirau mediante las obras del pintor Vermeer: *el pasado* como base memoriosa sobre la que se erige el presente, *el presente* como espacio único de *atención y previsión* y *el futuro* como

instancia hacia la cual trasciende el *recuerdo* y la *atención*. Ramón Xirau nos ubica frente a una entidad antropológica que no violenta, que no destruye y que no se apodera del espacio de los demás; que no secuestra y que no se corrompe en la fácil búsqueda del éxito que desemboca en pequeñas islas de desarrollo material. Y no lo hace por una sola razón: porque entiende que la verdadera comunidad humana no se crea a través de igualdades huecas de *existencias* sin *rostro* o de existencias inmediatas que no pueden ser más que para-la-muerte, sino mediante la suma de *estancias* y diferencias con las cuales se conforman grupos de verdadera comunidad: esos grupos en donde las palabras y los silencios, sobre todo los silencios significantes de aquella poesía que con tanto esmero buscaba el propio Ramón, son puentes que unen y metáforas que enriquecen, mas nunca líneas conmensurables y limítrofes que separan.

Puentes de presencias vivas y de estancias silenciosas que tenderán a perderse tras la huella de la filosofía hegeliana, es decir, tras ese primer momento en que el hombre ha tenido la pretensión de ocupar el lugar del único *espacio* que posee la verdadera capacidad de reunir al interior de sí mismo, cual si fuesen estadios distintos de un mismo proceso evolutivo, toda la diversidad de los objetos, toda la pluralidad de los sucesos y toda la variedad de los seres vivos. Un espacio que Ramón Xirau no ve como ese mundo *inaprensible* y *abstraído* de la realidad que nos ha sido pintado y heredado por el pensamiento socrático, sino como *lo Otro* que se encuentra justo detrás de la realidad que con conceptos hemos creado; eso *Otro* que nos habla desde los *silencios* de las palabras que lo nombran, que se oculta y aparece debajo de los conceptos mismos que lo señalan o, incluso, que se refugia mostrándose detrás de las imágenes o figuras que en la pintura o la escultura lo representan. Me refiero concretamente a lo sagrado: *universo primigenio* del cual nada puede decirse con nociones cerradas y lógicas como las empleadas por la filosofía de Wittgenstein, aunque mucho intuirse y señalarse mediante las palabras trascendentes, silenciosas y melodiosas de aquellos poetas que, como el propio Ramón Xirau, buscan *atentos*.

Lo sagrado. Ese universo primigenio al cual el hombre contemporáneo ha intentado sustituir por alguno de los muchos productos por él fabricados: por *idolillos materiales* que actualmente marcan derroteros a los cuales los individuos se apegan como si de normatividades universales y sagradas se tratara; por tecnologías novedosas que mientras crean redes de acercamiento espacial suspenden comunicaciones y comunidades amorosas; por la *dialéctica absolutista y totalitaria* de una historia que, según Karl Marx, muestra al hombre como el principal y único creador de la realidad a través de su creativa y mecánica auto-objetivación; o incluso, por *superhombres nietzscheanos* que, con sus instintos naturales y poderosos, creen tener la encomienda de liberar al hombre de las ataduras de esos valores de debilidad que a lo largo del tiempo han sido impuestos por la racionalidad exacerbada del socratismo y, sobre todo, por la resignación vívida del cristianismo ortodoxo.

*Superhombres, historicismos dialécticos, idolillos materiales y vivencias tecnológicas y distanciadoras que, a decir de Ramón Xirau, han terminado por generar en el hombre la pérdida de su temporalidad trascendente, la pérdida de su tiempo vivido y por ende, la pérdida de su presencia, generando con ello que el hombre instintivo y poderoso de Nietzsche, que el hombre absolutista de Hegel y que el hombre productor del mundo descrito por Marx vivan inmersos en un hoy inmediato y conmensurable que bien puede diferenciarse espacialmente a través del inevitable transcurrir de las manecillas del reloj. Un hoy seguro e innegable que debe ensancharse lo más inmediatamente posible con todas las experiencias, con todos los sentimientos y con todas las pasiones; agrandarse, sí, antes de que se escape y se convierta en las horas contadas del ayer: ese ayer que habiendo quedado atrás, que habiendo desaparecido de la visión y del espacio actual no vale la pena recordar.*

De ahí que para el hombre contemporáneo –ese individuo que vive y representa la crisis, dice Ramón Xirau- ya no valga nada tratar de entender la gran tragedia que para el mundo representó el Holocausto nazi, o el gran desastre que para muchos, entre ellos el propio Ramón, significó la guerra civil española. De ahí que ya no valga interrogar a los anteriores gobiernos despóticos que han gobernado Latinoamérica con tal de comprender los orígenes de la tiranía del nuestro o, incluso, con tal de prevenirla, pues, lo único que sí vale para esta existencia presente es vivir: vivir sin importar a quién se deba dejar u olvidar en el camino; vivir sin detenernos a pensar en la veracidad de las reformas educativas, en la viabilidad de las reformas energéticas o en la legalidad de las reformas aplicadas a los hidrocarburos; vivir sin desviar la mirada del *éxito* y sin pensar en las consecuencias que esa mirada pueda traer para el futuro: destrucción de la dignidad para nosotros mismos, violencia y desigualdad para los demás y devastación para el entorno mismo en el cual nos desarrollamos.

Y no importa, insisto, por la simple y sencilla razón de que habiéndose perdido la liga con aquél espacio sagrado que nos trascendía, nada de lo que pueda llegar a suceder, así como nada de lo que ya haya sucedido puede verdaderamente afectarnos pues, dicho en términos coloquiales: *ni el pasado ni el futuro pertenecen* a este único presente en el cual vivimos. Ese presente que Ramón Xirau describe a través de la pintura de Chirico como un espacio de relojes detenidos, de rostros inexistentes y de espacios vacíos, fríos y sombríos que el propio hombre intenta estatuizar e inmortalizar. Un único presente que según lo muestra el propio Xirau a través del pensamiento de Sartre, aparece no ya como un espacio lleno de *atentas visiones y de presencias reunidas* memoriosa y amorosamente, sino como ese lugar donde el *infierno* viene representado por una mirada vacía de pasado, carente de atención y falta de futuro con que de manera inevitable me observan y observo a los demás.

En resumidas cuentas, el valor filosófico de la obra de Ramón Xirau podría ser entendido desde dos puntos que, al final del día, parecen resultar complementarios. El primero de ellos radica en haber ubicado un hilo conductor que, a lo largo de la historia de la filosofía de occidente, permite relacionar la pérdida de la religiosidad y el alejamiento de lo sagrado con un cambio radical en la forma de entender y de vivir la temporalidad humana. Un cambio que a partir de la segunda mitad del siglo XIX, así lo muestran las filosofías de Nietzsche, de Marx, de Hegel y de Feuerbach surgidas en este periodo, ha convertido al hombre en una simple *sombra* que trata de aferrarse a un efímero *presente*, terminando por generar la peor de todas las crisis que haya vivido el mundo occidental: la crisis de la dignidad humana, la crisis de la presencia viva, la crisis de la comunicación y la comunidad, la crisis de la desorientación y la reconciliación. El segundo, relacionado directamente con el primero, se encuentra en haber hallado dos caminos que justo como el de la razón poética de María Zambrano, el del *pensamiento poético* de Hölderlin descrito por Heidegger, el del sufrimiento y el salto mortal de Juan de la Cruz o, incluso, el del sacrificio amoroso que devuelve a Simone Weil hasta el fondo la caverna de abusos y explotación obrera, conducen de vuelta hasta el *centro sagrado* del cual el hombre se desligó. Dichos caminos son la *poesía* y la *atención presencial*.

La poesía sirve a Ramón Xirau como un puente lingüístico a través de cuyos intersticios silenciosos se logra trascender lo cerrado de los conceptos que han ocultado la unidad primera: aquella que según María Zambrano perseguía a los humanos en su primera soledad; aquella en la que, a decir de Heidegger, se reunían los mortales con los inmortales, el cielo y la tierra; aquella a la que Wittgenstein no puede llegar por falta de esas palabras trascendentes que otorga la fe y a la que Simone Weil regresa a través de los oscuros muros de la caverna proletaria que la aprisiona. Un *universo primigenio y sagrado* que el mundo humano ocultó detrás sus formas epistémico-nocionales y al que Ramón Xirau vuelve también mediante esa forma poética de *tender*, de entender y de *observar* el presente; forma que al recobrar la religiosidad primera permite al hombre

alejarse de simples existencias sombrías y sin rostro y comenzar a recobrar la dignidad humana de ser un alma-cuerpo tejida de recuerdos vívidos, plena de estancias atentas y repleta de perspectivas presenciales que se saben parte de una Unidad omnipresente que, trascendiéndolos, los reúne; o por lo menos así lo intenta mostrar el propio Ramón Xirau a través de los siguientes versos con los cuales termino:

II

*Las frutas y los cortos mirajes de la noche  
son cachorros blancos. Cielo encendidamente arco,  
Martín del Arco -¿y dónde, dónde Dios?  
Bien lo saben las yerbas verdes, verdes,  
bien lo saben las gradas del naciente mar,  
bien lo saben los pájaros madrugadores,  
bien lo sabe la oruga de la yerba  
que Dios es Dios en cada  
trozo del mundo, trozo de hielo y heladura  
más allá de las cosas de Dios de cosas,  
barcas nacen y vuelven, hijas claras  
de barcas-luz, de barcas cuerpo a barlovento.*

*En las playas serenas de la tarde, cantan  
descendientes de Giotto, muro a muro,  
hijos del mundo, hijos  
del hijo. Basta, el silencio habla. Basta.  
Silencio, habla. Basta el silencio calla  
Calladigo, calladamente Te dice.  
Una legaría –naves del mar navegan-,  
una plegaría –las rosas mar navegan-,  
una plegaría; las ruinas  
vuelven hacia la forma exacta del origen.  
Orar (no, no hablar, orar)  
verte en las hojas doradas,  
gregoriosamente el canto nace de la barca,  
el canto brota en la madera viva de la barca.<sup>116</sup>*

---

<sup>116</sup> Ramón Xirau, "Gradas", en *Antología*, p. 375.



## Apéndice: *presencia* de Ramón Xirau

La Guerra Civil española ha sido por muchos considerada, grosso modo, como un suceso *fratricida* que de diferentes formas y desde distintos ángulos marcó a ciertas generaciones que se encontraban ubicadas en espacios y en circunstancias histórico-sociales completamente disímiles. Para los veinticuatro o treinta mil españoles republicanos que fueron desterrados<sup>117</sup>, dicha Guerra significó nada más y nada menos que el abandono intempestivo de un *mundo* que fungía como su *habitación*, es decir, de un *mundo* o una *estancia* desde la cual y hacia la cual era posible *trascenderse*. En cambio, para el México cardenista que los acoge, dicho exilio representó el desarrollo de una cultura intelectual que paulatinamente se fue nutriendo del pensamiento y de la obra de toda esa generación de poetas, de literatos, de artistas y de filósofos que a finales de los años treinta, insisto, se vieron obligados a *transterrarse*, según palabras de José Gaos, en este país.

Y justamente entre estos españoles *Transterrados* se encuentra Joaquín Xirau i Palau; un filósofo catalán que al parecer ya había dado muestras de gran talento en la universidad de Barcelona donde había publicado varias obras de singular importancia entre las que se encuentran<sup>118</sup>: *Las condiciones de la verdad eterna de Leibniz, Rousseau y las ideas políticas modernas, Descartes y el idealismo subjetivista moderno y El sentido de la verdad*. Lo acompañan, su mujer, Pilar Subías y su hijo Ramón; un joven de quince años que si bien es cierto fue educado al interior de una familia instruida y culta, también lo es el hecho de haber sido formado dentro de una perspectiva -digamos- tradicional, es decir, a ese gran pensador que era Joaquín Xirau, además de la filosofía, le gustaban las

---

<sup>117</sup> Véase: José María Espinasa, *Ramón Xirau en los jardines del tiempo*, p. 7.

<sup>118</sup> Es importante señalar la importancia de estas obras pues, si veo bien, todas hacen referencia a un contexto moderno, mismo que el joven Ramón pondrá o exhibirá como uno de los tiempos de crisis. ¿No sé qué tanto el estudio de estos temas con su padre, que fue su profesor en Mascarones, lo influyen en sus reflexiones finales?

mujeres que sabían preparar chocolate y tortilla de huevo a la española, que sabían tejer con ganchillo y bordar:

*“(...) Su madre hacía una tortilla de huevo a la española con patatas, tierna, maravillosa y me daban chocolate y un día su padre me preguntó: “¿Y usted sabe tejer esas cosas?” unas servilletas grandes, redondas, de ganchillo, con un hilo crudo como encaje, que tejía su madre. “No, no sé,” le contesté. “Bueno, pero sabrá bordar o cosas que ahora no hacen las chicas.” Sí, pensé, ya piensa un poco en que a lo mejor seré de la familia, la verdad es que muy filósofo, pero también le gustan las mujeres de casa, que borden y hagan buenas tortillas de huevo.”<sup>119</sup>*

Influido, pues, por los recuerdos del exilio y por una familia tradicional y culta, y abrigado ya por el ambiente de un México que para ese entonces permitía la libertad de expresión, el joven Ramón ingresará en 1942 a la escuela de Mascarones<sup>120</sup>, lugar en el cual se encontraba ubicada en aquel tiempo la Facultad de Filosofía y Letras: un pequeño instituto que brinda a la familia Xirau Subías la posibilidad de reinventarse ontológicamente y de *transterrarse*, ubicándose al interior de un espacio de paz que se llenaba con el aroma de *viejos naranjos* y de sonidos estudiantiles. Un espacio en el cual era posible observar a un Ramón que andaba muy rápido por el patio, que lo atravesaba *“(...) casi corriendo, delgadito, muy blanco, con sus ojos muy negros, con una mirada brillante, su frente amplia, pelo también muy negro, lacio, todo él echado hacia adelante, nervioso, vestido de gris siempre, su camisa blanca y una corbata oscura medio chueca porque corría con sus libros bajo el brazo.”<sup>121</sup>*

Mascarones: un espacio pequeño que se agranda en *trascendencias* cuando el joven catalán conoce el amor en la *presencia* de la pintora Ana María Icaza: aquél amor al cual habrá de cobijar con la sutileza y el ensueño de la palabra referencial y del lenguaje poético, aquél amor con el cual habrá de irse escapando hacia

<sup>119</sup> Ana María Icaza, *Ramón y Ana María*, en *Presencia de Ramón Xirau*, p. 21.

<sup>120</sup> *Veo Mascarones. El patio rodeado por sus cuatro corredores de dos pisos con sus naranjos viejos, aún dando naranjas. Mucho movimiento entre clases y en el patio grupitos platicando.* Ana María Icaza, *Ramón y Ana María*, en *Presencia de Ramón Xirau*, p. 19.

<sup>121</sup> *Ibídem.*

lugares cada vez más lejanos donde no había bombas, donde no había guerra, donde no había exilios, solo reconciliaciones trascendentes. Y así, *entre chocolate caliente y tortillas de huevo, entre tejidos de ganchillo y bordados*, entre el asombro por los grandes valles de México y el entusiasmo por sus volcanes, entre la maravillosa mezcla de amor, filosofía y poesía transcurre la presencia de Ramón Xirau. Así, hasta que llegaron los años de 1946 y de 1976 y con ellos la presencia de un nuevo exilio, la punzada de un nuevo dolor y, por ende, la perspectiva de un nuevo cambio:

*“Así pasaron los meses, los años, no sé cuánto tiempo pasó, murió don Joaquín trágicamente, como arrebatado por un rayo, y quién nos iba a decir que así, treinta años después, Joaquín, Joaquín también Xirau pero Xirau Icaza, nuestro hijo, también tan guapo, tan inteligente, también con sus ojos muy negros, muy brillantes, con su frente muy amplia, su sonrisa tierna, también iba a morir, arrebatado también, cortado su vida, más joven aún que la de él, a los 26 años con toda una vida llena por delante...”<sup>122\*</sup>*

A la muerte de su padre, Ramón cuenta con 22 años. Meses más tarde terminó su tesis sobre Descartes y un año después, en 1947, aparece su primer libro titulado *Duración y existencia*. La pregunta es inevitable: ¿será acaso que la muerte del padre era un movimiento necesario para que el joven filósofo iniciara su obra? Lo cierto es que a partir de ese momento el joven Xirau inicia lo que podría entenderse como la transformación interna de aquél principio trágico que envolvió sus años de temprana y avanzada juventud; mutación que habrá de realizarse u objetivarse en un camino doble que tiene como eje central o como fin común, siempre desde el actuar docente, es decir, siempre desde el diálogo humano y vivo, la recuperación de la *presencia* humana en su relación con ese centro ordenador y totalizador que es lo sagrado o, si se prefiere, la redención de la correspondencia que existe entre el *tiempo vivido*, ese tiempo en el que se está

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 21.

\*Joaquín Xirau I Palau muere el 10 de abril de 1946 frente a la Facultad de Filosofía de Mascarones, al parecer, arrollado por un tranvía. Ramón tenía 22 años cuando esto sucede. Joaquín Xirau Icaza, el hijo que Ramón tuvo con Ana María, muere en 1976 a los 26 años de edad, mientras estudiaba una maestría en la universidad de Harvard.

respirando y viviendo como persona, y aquella conceptualización que de lo sagrado significa, para todo católico, Dios<sup>123</sup>. Este camino es, por supuesto, el de la poesía y el del ensayo filosófico.

Para la poesía Ramón elige su lengua natal: el catalán. Ésta le permite una *profundidad* que el idioma español o el lenguaje francés no le dan, pues, dicho con él mismo, *la lengua materna es lo más enraizado que una persona puede tener hacia su origen*. Y aquí el origen puede entenderse como lugar, espacio y cultura, sí, pero también y sobre todo como esa raíz que nos liga con la unidad, es decir, como ese camino interno y profundo que conduce, a través del juego entre la palabra y el silencio, a través de la metáfora y la alegoría hasta el centro ordenador del mundo; ese centro sagrado que él pierde, primero, con el exilio que lo expulsa de su primera *habitación* y, segundo, con la muerte de su padre y de su hijo. De ahí que hasta la fecha Ramón siga escribiendo su obra poética en catalán, esa lengua natural o primaria que, en pocas palabras, es la única que le permite decir o señalar lo Originario.

Para la filosofía, en cambio, Ramón no parece utilizar un lenguaje en particular sino una forma lingüística que, al igual que la metáfora de la poesía, le permite mostrar el centro sagrado. Dicha forma es el diálogo. Pero no el diálogo a solas, no esa forma moderna y occidental de *pensamiento* mediante la cual se conversa exhaustivamente con uno mismo, sino aquella manera de *pensar* que se da en el interior del espacio del aula. Y es que, según José María Espinasa<sup>124</sup>, la mezcla entre ese diálogo pensante que es la filosofía y la docencia tiene que ver para Ramón Xirau con la intuición de que un ejercicio de raciocinio o de pensamiento metodológico y sistemático no se realiza nunca en solitario, sino en la compañía tanto de *difuntos* como de *vivos*, es decir, en la compañía de textos y de estudiantes con los cuales conversar. Pensar, para Ramón Xirau, es pensar en

---

<sup>123</sup> MB: *La lectura de sus obras sugiere que Dios es la manera como el hombre conceptualiza lo sagrado...*

RX: *Creo que sí, María Zambrano habla mucho de esto, no está aquí, pero su libro El hombre y lo divino, es un modelo. Véase: Mariana Bernárdez, Ramón Xirau. Hacia el sentido de la presencia, p. 112.*

<sup>124</sup> José María Espinasa, *Ramón Xirau en los jardines del tiempo*, p. 13.

voz alta con y para los otros, con y para la comunidad; una actitud disciplinaria que convierte el acto academicista y dogmático de la instrucción educativa en un ejercicio de discusión superpuesto siempre al interior de un salón de clase. Un ejercicio del cual se han alimentado todos y cada uno de los alumnos que con este filósofo catalán han compartido esa acción viva y humana que para él es el filosofar. Dígalo el propio José María:

*“Xirau, que yo sepa, el único poeta catalán que ha sido miembro de una Academia de la lengua castellana es, sin embargo, bien poco académico. Su magisterio en el aula recuerda más al del ágora griega, y en su escritura se despoja con bastante frecuencia de la toga y el birrete. Así, (su) historia de la filosofía tiene algo de novela de aventuras, de enigma policiaco. El gran mural del pensamiento occidental se nos presenta como asequible el lego.”<sup>125</sup>*

Y justamente, de este ejercicio académico, de esta preocupación por generar una charla universal que alcance a cualquier persona brotan un sinnúmero de obras escritas que, vistas con cuidado, se muestran como el resultado de ese doble dialogar interno y externo que todo pensador realiza. Un resultado que Ramón hace aparecer como un camino que, descubriendo los orígenes de la crisis contemporánea, logra trascenderla a través de la recuperación del centro originario y con él, de la recuperación de la persona y la presencia humana.

Así, por ejemplo, mientras que en *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, en la *Introducción a la historia de la filosofía* o en *Entre ídolos y dioses* Ramón intenta desenterrar y exponer los orígenes de ese contexto crítico que a él lo alcanza con la máscara del exilio; en *Cinco filósofos y lo sagrado*, en *Dos poetas y lo sagrado*, en *Palabra y silencio* e incluso en toda su obra poética, intenta *presentar o mostrar* el camino que devuelve al hombre hasta el centro sagrado y ordenador que aquel contexto destruyó. Restitución o exposición que ya en *Duración y existencia*, que ya en *El tiempo vivido* o, incluso, que ya en *El sentido de la presencia* permite al hombre recuperar la *dignidad* de ser una

---

<sup>125</sup> *Ibíd.*, p. 14.

*presencia viva* que se extiende memoriosamente hacia el pasado y hacia el futuro y no una *existencia espacializada y nihilificada* que se nadifica y se anula en el presente.

Y es así que, entre la creación de una *poesía* íntima, profunda y religante, y una vocación por la docencia generadora de diálogos tripartitos, va transcurriendo la *presencia* de Ramón en México. Una presencia que a paso lento se acerca a lugares poco frecuentados por otros pensadores e incluso, que accede a sitios y reconocimientos que desde su más tierna infancia le habían sido negados<sup>126</sup>. Por ejemplo: el cinco de noviembre de 1973 Ramón ingresa como miembro al Colegio Nacional, hecho que considera el más alto de sus honores<sup>127</sup>; y en 1979, después de la muerte de Franco, vuelve a España y es galardonado por su trayectoria con la orden Isabel la Católica. En 1982, ya como Miembro de las Comisiones Dictaminadoras de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, imparte un curso de dos semanas en la Fundación Joan March, de Madrid, sobre la *“filosofía y la poesía en el exilio”*. En 1984 recibe, junto con Eduardo Nicol, el doctorado *honoris causa* por la Universidad Autónoma de Barcelona. En 1991, ya Miembro de la comisión Dictaminadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas, a Ramón le es conferida la medalla de la Legión de Honor de Francia. En 2005 viaja a España y ofrece una serie de conferencias en distintas sedes y finalmente, el 27 de febrero del 2006, la Embajada de España en México, en nombre del rey de España Juan Carlos condecora a varios pensadores del exilio con la Cruz de la Orden del Mérito Civil, entre ellos se encuentra el *joven* Ramón, Santiago Genovés, Tomás Segovia y Adolfo Sánchez Vázquez.

---

<sup>126</sup> Para una revisión más completa de los premios y los reconocimientos recibidos por Ramón Xirau recomiendo el texto de Mariana Bernárdez, *Ramón Xirau. Hacia el sentido de la presencia*. Yo acá solo me refiero a aquellos que tienen que ver con la relación de Ramón y el exilio.

<sup>127</sup> Op. cit. en Mariana Bernárdez, *Ramón Xirau. Hacia el sentido de la presencia*, p. 144.

Hoy, Ramón Xirau, *nuestro Ramón*, como le llaman en el medio filosófico, tiene poco más de noventa años de presencia, y a pesar de que ya no asiste a la Facultad de Filosofía y Letras sigue generando diálogos dentro de las aulas: seguimos conversando con él a través de su pensamiento escrito, seguimos descubriendo *centros ordenadores* a través de su poesía y seguimos entendiendo que una verdadera comunidad no se da con individualidades provocadas y provocadoras de exilios, sino con la unión sustancial de estancias vivas, es decir, con la unión de tiempo vivos y vividos que se trascienden para generar habitaciones ético-ontológicas incluyentes. Hoy, el joven Ramón que el exilio nos trajo hasta México, el joven Ramón que entre naranjos viejos y un patio pequeño creció y se hizo hombre, sigue observando el mundo a través de sus *brillantes ojos negros* mientras, con Ana María, alimenta su *tiempo vivido* de recuerdos y de perspectivas:

*“Ramón y Ana María, aquellos chicos jóvenes, estudiantes, par de románticos que iban a conciertos al tercer piso de Bellas Artes mientras mi padre, que me acompañaba, se iba a su luneta para dejarnos solos; que se iban en camiones de línea, lejos, al campo, que se sentaban en Chapultepec a leer poemas y tenían recuerdos, su día azul, su día plateado. Esos niños de hace cuarenta años siguen juntos a pesar de las tragedias y de días bonitos cuando fueron tres, una familia de tres, ahora ya no son una familia de tres, vuelven a ser dos, dos con sus recuerdos, recuerdos de antes y después.”<sup>128</sup>*

---

<sup>128</sup> Ana María Icaza, *Ramón y Ana María*, en *Presencia de Ramón Xirau*, p. 21.

# Bibliografía

## Básica:

Ramón Xirau.

*Antología*, Diana, México, 1988.

*Cinco filósofos y lo sagrado*, El Colegio Nacional, México, 1999.

*Crisis de comunidad, Crisis de nuestro tiempo*, Revista Mexicana de filosofía, septiembre de 1963, No. especial (5-6), p. 263-268, México.

*Duración y existencia*, El autor, México, 1947.

*El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, El Colegio Nacional, México, 2003.

*El espiritualismo contemporáneo* en Abelardo Villegas, *La filosofía*, UNAM, México, 1979, p. 15-34.

*El péndulo y la espiral*, El Colegio Nacional, México, 1994.

*El tiempo vivido: acerca del "estar"*, El Colegio Nacional, México, 1993.

*Entre ídolos y dioses: tres ensayos sobre Hegel*, El Colegio Nacional, México, 1980.

*Lo sagrado y la crisis de nuestro tiempo*, Revista Estudios, 1984, No. 1, p. 129-140.

*Lo divino: ¿Invento humano?* En: Ma. Dolores Illescas, Introducción al problema del hombre: antología de textos II, Universidad Iberoamericana, centro de integración universitaria, México, 1994. P. 134-137.

*Poesía y conocimiento; dos poetas y lo sagrado*, El Colegio Nacional, México, 1993.

*Sentido de la presencia*, Fondo de Cultura Económica, Tezontle, México, 1953.



## Complementaria:

BERGSON, Henri.

*Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996.

*La evolución creadora*, Cactus, Buenos Aires, 2007.

BERNÁRDEZ, Mariana.

*Ramón Xirau. Hacia el sentido de la presencia*, Centauro, México, 2010.

BEUCHOT, Mauricio.

*Filosofía de la religión*, Cátedra, México, 2009.

CAILLOIS, Roger.

*El hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

ELIADE, Mircea.

*Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, México, 1998.

ESPINOZA, José María.

*Ramón Xirau: en los jardines del tiempo*, Jus, México, 2006.

GONZÁLEZ, Juliana.

*Presencia de Ramón Xirau*, UNAM, México, 1986.

KURI Camacho, Ramón.

*Tres pensadores mexicanos. Cultura católica e identidad nacional*, Plaza y Valdés. México, 2001.

LIZAOLA Monterrubio, Julieta.

*Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, UNAM, Facultad de filosofía y letras. México, 2008.

Nietzsche, Friedrich.

*El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000.

OTTO, Rudolf.

*Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2001.

SAN, Agustín.

*Obras II. Confesiones.* B. A. C. Novena edición, Madrid, 1998.

SARTRE, Jean Paul.

*El ser y la nada,* Losada, Buenos Aires, 2005.

XIRAU, Joaquín.

*Las dimensiones del tiempo,* en *Obra selecta.* Tomo I, El Colegio Nacional, México, 1996.

ZAMBRANO, María.

*El hombre y lo divino,* Fondo de cultura económica, México, 1973.

*Claros del bosque,* Seix Barral, Barcelona, 1986.