

UNA APROXIMACIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA AMOROSA DE JOAQUÍN XIRAU. EL AMOR COMO CENTRO DE LA VITALIDAD HUMANA

AN APPROACH TO THE PHENOMENOLOGY OF THE LOVING CONSCIENCE OF JOAQUÍN XIRAU. LOVE AS THE CENTER OF HUMAN VITALITY

Mario Agustín PÉREZ MOYA¹
UNED

RESUMEN: El presente artículo ofrece una aproximación a las líneas fundamentales de la fenomenología de la conciencia amorosa de Joaquín Xirau. El objetivo es mostrar cómo el amor puede erigirse en el fundamento ontológico, axiológico y gnoseológico de la realidad y, por tanto, en la clave de bóveda del arco sujeto-objeto de la conciencia. Si el despliegue de la Modernidad ha conducido la existencia del hombre al nihilismo, la conciencia amorosa se postula como una vía razonable de salvación. Al ser restituida la realidad del mundo en su doble dimensión, ontológica y axiológica, puede recobrarse una experiencia de sentido plenaria y orgánica de aquélla.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología de la conciencia amorosa, axiología, ser y valor, *ordo amoris*, personalismo, plenitud vital, Modernidad.

ABSTRACT: This article offers an approach to the fundamental lines of the phenomenology of the love consciousness by Joaquín Xirau. The objective is to show how loving can become the ontological, axiological and epistemological foundation of reality and, therefore, in the key of the subject-object arch of consciousness. If the unfolding of

¹ Candidato a doctor en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED. marioagustinprezmoya@gmail.com

Modernity has led the existence of man to nihilism, the loving conscience is postulated as a reasonable path to salvation. When the reality of the world is restored in its double dimension, ontological and axiological, an experience of its plenary and organic sense can be recovered.

KEYWORDS: Phenomenology of loving consciousness, axiology, being and value, *ordo amoris*, personalism, vital plenitude, Modernity.

1. Apuntes biográficos y filosóficos

Joaquín Xirau fue uno de los mejores filósofos españoles de la primera mitad del siglo xx. Nació en Figueras (Gerona) el 23 de junio de 1895 y desarrolló su trayectoria vital y filosófica, fundamentalmente entre Barcelona, Madrid y, a partir del 39, México, donde falleció exiliado el 10 de abril de 1946. Tras licenciarse en Filosofía y Derecho en la Universidad de Barcelona –a la sombra de su admirado profesor Serra Hunter– viaja a Madrid para cursar los estudios de doctorado en ambas disciplinas. Su estancia en la capital le permite conocer de cerca a Ortega y Gasset, Zubiri y José Gaos; pero sobre todo, le otorga la oportunidad de introducirse en el ambiente institucionista y entablar una relación de amistad con quien sería en adelante su auténtico maestro, Manuel Bartolomé Cossío. A su figura dedicará un texto fundamental –*Manuel B. Cossío y la educación en España* (1944)– que permite conocer de primera mano la impronta vital e intelectual que la Institución Libre de Enseñanza dejó sobre él, definiendo su orientación vocacional hacia la filosofía y la pedagogía.

De vuelta a Barcelona, y tras un periplo breve como profesor de filosofía en el Instituto de Lugo y en las Universidades de Salamanca y Zaragoza, gana la cátedra de Filosofía en la Universidad de Barcelona a la edad de treinta y dos años, que ejerce de 1921 a 1939. En este periodo ven la luz una serie de textos² en los que Xirau, a fin de esclarecer la etiología del caos cultural y vital de la época presente, evalúa críticamente los sistemas filosóficos pasados, que sintetiza en tres etapas principales: el ontologismo antiguo y medieval; el matematismo del Renacimiento y, finalmente, el naturalismo con el que se llega a finales del xix.

² Entre otros, los siguientes: *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna* (1921), «Del moment cartesià» (1923); *Rousseau y las ideas políticas modernas* (1923); «Consciència i realitat: el subjectivisme i la cultura moderna» (1924); «Cultura relativista» (1925); «Filosofia i biología» (1927); *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* (1927); *El sentido de la verdad* (1927).

Tendencia, esta última, que desafía al viejo racionalismo a favor de un vitalismo de acentos muy variados—pragmatismo, historicismo o positivismo—.

De su análisis sobresale la crítica a la escisión moderna —como una de las causas de la crisis de la cultura contemporánea— entre el *logos* y el *eros*, entre la materia y el espíritu, entre el pensamiento y la vida, entre el mundo de lo real y la esfera de lo ideal, entre el intelecto y el amor, entre el mundo de existencias y el mundo de los valores; entre la ontología moderna que reduce los entes a cosas y la axiología; o dicho de otra forma, entre el espíritu geométrico de la razón físico-matemática (Descartes, Newton) y el orden amoroso de la razón cordial (San Agustín, Pascal) (cf. Vinalou, 2001: 610).

La dicotomía de estos binomios es la expresión de la fragmentación impuesta por la razón mecánica de la ciencia moderna. Xirau dedica a esta problemática algunos trabajos como *El sentido de la vida y el problema de los valores* (1928), *El amor y la percepción de los valores* (1936) y *El problema del ser y la autonomía de los valores* (1937), en los que aparecen ya esbozados los elementos fundamentales de su proyecto filosófico: la «fenomenología de la conciencia amorosa». A partir de la asunción crítica del método fenomenológico de Husserl³, que le abre al mundo de las esencias, e influenciado por Max Scheler, que le abre al de los valores, hace suyo el lema de Ramón Llull: «el amor ha sido creado para pensar» (Xirau, 1940: 245)⁴. Esto nos pone sobre la pista de la importancia que en su filosofía va adquirir el amor como a priori del conocimiento y la praxis sobre la teoría.

Desde esta clave y animado por un profundo vitalismo bergsoniano, construye una filosofía de los valores en cuyo centro se halla el amor como nervio de todo su pensamiento personalista de raíz cristiana y espiritualista. Este bebe en las fuentes de la religiosidad krausista —siempre animada por la propugnación de un reino del amor— y de la esencia creadora de los valores espirituales transmitidos por el humanismo hispánico. Para Joaquín Xirau el krausismo entraña sin solución de continuidad, en una amalgama ideal y utópica, con «las ideas y la conducta de los grandes fundadores de la España moderna y de la América

³ La corrección que Xirau practica a Husserl es prestada de Ortega y Gasset (cf. Ortega, 1987: 56-57), y consiste básicamente en rectificar que lo que nos es dado absoluta y originalmente como realidad primaria no es la conciencia pura —que es ya una producción del intelecto— sino mi propio existencia, la realidad radical es mi vida. No obstante, Joaquín Xirau añadirá un punto fundamental en la crítica: el intelectualismo de Husserl.

⁴ Las obras de J. Xirau se citarán por la siguiente edición: *Obras Completas*, ed. de Ramón Xirau, Anthropos, Madrid, 1998-2000, 4 vols.

cristiana (...). De todo lo que concreta y culmina en lo que se ha denominado, no sin algún equívoco, el *erasmismo español*» (1942a: 537-538) –y en cuyo tallo se encuentra la *Philosophia Christi* y los humanistas españoles en general.

Es esta memoria de la propia tradición, que sobreviene al contacto con la realidad mexicana, a la que no solo le atribuye un «valor universal», también la considera facultativa y constitutivamente idónea –dentro del contexto de la cultura filosófica iberoamericana y política de Occidente– para contribuir decisivamente a la construcción de una nueva modernidad, como reflejan sus tres grandes obras de este momento: *Amor y mundo* (1940), *Lo fugaz y lo eterno* (1942) y su libro póstumo, *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística* (1946). En efecto, si la crisis de la racionalidad moderna culmina en Europa con dos guerras mundiales, la solución al estado de decadencia cultural y vital al que ha conducido no podrá venir sino de una nueva racionalidad.

De ahí que Xirau se consagre al noble esfuerzo de rescatar la dimensión moral de la razón, previamente reducida al cálculo matemático, afectando a la vida personal, política y social. La conciencia amorosa viene a ser una alternativa a una concepción de la razón como razón moral. De acuerdo a esto Xirau habla de la conciencia personal no solo refiriéndose al sentido epistemológico, sino también a su sentido moral⁵, en cuanto a la captación y conocimiento de los valores. La motivación y orientación de su pensamiento es, pues, eminentemente práctica a fin de desarrollar un saber radical basado en la conjunción del *logos* y el amor. Como testigo de la primera mitad del siglo xx, para nuestro autor la vida solo adquiere sentido desde una «vida consagrada a los valores ideales» (1942c: 326) y, a su vez, la filosofía sólo tiene sentido para orientar e iluminar la vida humana.

2. Planteamiento crítico del problema de la filosofía a partir de la concepción cristiana del amor

Joaquín Xirau se determina a examinar la función de la actividad amorosa en la percepción de la realidad que nos circunda y en la organización del mundo en el que vivimos. Como punto de partida al problema metafísico y del amor en Occidente, impugna las bases ontológicas de los dos grandes períodos definidos

⁵ Puede verse el magnífico estudio de Carlos Gómez, «Una reivindicación de la conciencia (De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral)», en *Isegoria*, 36 (2007): 167-196.

respectivamente por el paradigma de la sustancia –periodo antiguo y medieval– y el de la subjetividad –a partir del Renacimiento y la Modernidad.

Tanto el amor helénico como el cristiano están construidos sobre la base del paradigma metafísico de la sustancia. Sistematizado por Aristóteles en la *ousia* e introducida por santo Tomás en el cristianismo, básicamente consiste en introducir una condición *a priori* y razonablemente necesaria como núcleo permanente de las cosas. No solo para mantener la consistencia de los seres sino también para poder decir algo sobre ellos. Con la llegada de la Modernidad esta metafísica de la sustancia deja paso a la metafísica de la subjetividad que, resumiendo, se puede decir que consiste en concebir la esencia del sujeto en su intelecto o en su conocimiento. Mientras que el resto de actividades pasan a ser reductibles o derivadas. De manera que si en el primer periodo la filosofía se cifra en el enorme esfuerzo por salvar lo permanente de lo aparente y fugaz, en el segundo se trata de salvar la objetividad a partir de la conciencia o la subjetividad.

Desde otro ángulo, la cultura greco-romana y la época medieval cristiana fundan su dignidad en el cultivo del amor. Ambas cosmovisiones descubren en el amor la fuerza más originaria del espíritu, aunque con una diferencia fundamental: mientras que la doctrina helénica del *Nous* subordina –no desliga– el *eros* a la razón, el *agape* cristiano da la preeminencia al amor por encima y antes que a la razón: no es el conocimiento que nos conduce al amor, sino al revés. Este intelectualismo helénico –piensa Xirau–, acaba desembocando en una vivencia impersonal de la realidad, al tener en el horizonte, no personas individuales reales, sino ideas. El cristianismo, por el contrario tiene como fundamento de individuación un principio personal:

Frente a la universalidad objetiva de las ideas el espíritu es individual y personal. (...). No se enaltece la vida por su consagración a los valores impersonales, sino por la entrega incondicional a las personas (...). La persona es la jerarquía suprema (1940a: 151).

Al iniciarse los tiempos modernos tiene lugar una progresiva desmaterialización del cosmos que Xirau achaca a Descartes. Con él se inaugura la senda de la Modernidad, que «extirpará la carne viviente del mundo» (1945: 240). Toda realidad extramental del sujeto queda suprimida. De modo que, si en el primer paradigma el ser es anterior a la conciencia, ahora con la llegada de la subjetividad moderna, el ser queda diluido en la conciencia. El mundo pasa a ser una elaboración mental (cf. 1927a: 77). Y «una vida sin mundo carece de

centro, de sentido y de fin» (1945: 239). Por tanto, no solo no se consigue la objetividad pretendida, sino que se desemboca justamente en lo que se quería evitar, el idealismo subjetivista.

Esta transformación viene motivada por la oposición del pensamiento teórico del Renacimiento –el *Novum Organum* y la *Nuova Scienza* de la física moderna experimental y matemática– contra el ideal metodológico de la escolástica y más tarde por las grandes metafísicas racionalistas de Leibniz y Spinoza en el siglo XVII. A partir de este momento, se instaura la idea de un amor *intellectualis Dei* que pretende disipar todo antropomorfismo y reducir todas las pasiones, emociones y sentimientos, a la evidencia clara y distinta del intelecto (cf. 1940a: 166, 169). Para el hombre moderno –ser racional– afirmarse a sí mismo es afirmarse en el intelecto (cf. 1940a: 170).

Finalmente, con el naturalismo asistimos a la completa disolución del amor, pese a los esfuerzos del romanticismo por evitarlo. Después de la crítica kantiana, el monismo spinoziano transfiere a las fuerzas de la materia todo el valor que los metafísicos del siglo XVII –dígase Leibniz– asignaban a Dios (cf. 1940a: 172-173): «Borrado del mundo el resplandor divino, pasamos derechamente del panteísmo al naturalismo» (1940a: 172). Lo que da pie a Xirau para decir:

Desde este momento el amor, como todos los fenómenos de la naturaleza, deberá ser únicamente considerado desde el punto de vista de la ciencia positiva (...). Así, cuando la ciencia positiva ha tratado de someter a su dominio y explicar el fenómeno del amor, ha ocurrido algo que era realmente de prever. Al aplicar el escalpelo del análisis racional al amor platónico, al amor cristiano o al amor romántico que resulta de su interpretación moderna, su realidad fundamental, nervio del cosmos, se ha desvanecido (1940a: 174).

Por tanto, la cuestión que Xirau tiene por objeto aclarar es cómo si solo mediante el amor el hombre puede tener una experiencia plenaria del mundo, diluido el amor, ¿es posible para la conciencia moderna salvar la objetividad? Y, por ende, cómo sin un consenso moral u objetivo, sin una regulación moral, ¿es posible vivir con sentido y orientación la existencia?

3. La fenomenología de la conciencia amorosa

Por la conciencia y en la conciencia se despliega ante mí el mundo y lo hace de muy diversas formas, según la actitud que adopta el sujeto ante la realidad (cf. 1940a: 198). Entre todas las actitudes posibles no hay duda que, para Xirau, la más decisiva es la que se mueve entre el amor y el rencor. De ahí que cambie radicalmente la estructura de una persona según se halle determinada por la «conciencia amorosa» o por la «conciencia rencorosa». Ambas configuran el modo de ver y entender la realidad, no tanto como unos contenidos determinados, sino como un molde mental o *«forma mentis»* a partir del cual se configuran las cosas.

En continuidad con San Agustín, Joaquín Xirau sitúa junto «a la lógica intelectual que intenta determinar el orden del ser, una lógica cordial que orienta y estructura el orden del amor» (1940a: 193-194), postulando de esta forma una conciencia amorosa como condición de posibilidad para percibir la realidad como valiosa y, por tanto, en su «plenitud vital».

La reapropiación de una experiencia plenaria del mundo moderno implica para Xirau, por una parte, fundamentar fenomenológicamente la correlación que se establece entre la conciencia y la realidad y, por otra, la fundamentación de una teoría de la realidad y de los valores, a fin de encontrar un suelo epistemológico y moralmente estable por el que se recobre de nuevo el mundo y con él, el sentido y orientación del hombre. En relación a lo primero, Xirau encuentra este fundamento, no en el ser fenomenal y contingente de las cosas del mundo, sino, como ya había señalado Descartes, «en el mundo de la realidad trascendente que remite necesariamente a la esfera de la conciencia». De manera que, para reconfigurar la experiencia de lo real, «es preciso partir del *cogito*» (1941: 244). Ahora bien, entendido este no como *res cogitans*, sino como «conciencia amorosa».

Este giro supone concebir a la conciencia, más que como una cosa o sustancia, como la «facultad de tenerlo todo ante sí sin poseer ni retener nada» (1941: 253), es decir, como el hecho primario de trascenderse y, por tanto, como el estado del hombre de hallarse –*su yo*– ante el mundo.⁶ La naturaleza intencional

⁶ Esta convicción de Xirau se encuentra ya en Ortega y Gasset: «La verdad –afirma Ortega– es que existo yo con mi mundo y en mi mundo –y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre y en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi derredor, apretándome, manifestándose, entusiasmándome,

y referencial del sujeto comporta no una, sino dos posibles direcciones intencionales, que caracterizan a la conciencia: la *intelectiva* y la *valorativa*. Si por la primera se cumple el momento de realidad o alteridad del ser, por la segunda se da cumplimiento a la aspiración del valor del ser.

Respecto a la teoría de la realidad y los valores, Xirau introduce una relación dinámica entre el ser y el valor.⁷ De modo que, haciendo suya la distinción de los tres órdenes de realidad de Pascal –los cuerpos, los espíritus y la caridad (cf. Villar, 2010: 273)–, inserta junto al reino de las cualidades sensibles y de las relaciones ideales –ninguno de estos dos ámbitos de realidad agota la totalidad del mundo–, el reino de los valores. Es este último el que para Xirau hace justicia a la experiencia real que los hombres tienen del mundo: un mundo que no es uniforme, homogéneo, monocromático o indiferente. La realidad además de ser aspira a valer: Las cosas y las personas se hacen estimables o aborrecibles, mejores o peores, justas o injustas, etc. (1940-1941: 39).

De ahí que, este universo de los valores⁸ haya de ser entendido, en palabras de Xirau, como «un mundo de cualidades que si bien no tienen en sí mismas “realidad” alguna, prestan a las realidades en que se inscriben un aliciente que antes no tenían» (1940-1941: 39). Ser y valor se conjugan dinámicamente para que aquél adquiera vida y éste, a su vez, objetividad (cf. 1940a: 244). Siendo irreductibles el uno al otro, solo pueden darse en la relación dinámica de su unidad.

4. La conciencia amorosa

El hombre es capaz de percibir la realidad en su doble vertiente del *ser* y del *valor*, bajo el arco de la conciencia amorosa que integra ambas dimensiones –ontológica y axiológica–, en una única realidad total e irreductible. Dicho de otra forma, la percepción del *valor* de las cosas y de las personas, en cuanto tienen un valor, solo es posible que se dé en un ámbito de amor, esto es, en el

acongojándome (...) es lo que siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario “mi vida”. ¿Qué es esto? Es sencillamente, que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... “mi vida”» (Ortega, 1985: 171).

⁷ Lo característico frente a Max Scheler –del que piensa Xirau que no terminó de resolver la relación que se establece entre el ser y el valor– se encuentra en que ambas realidades son relacionales.

⁸ Para una descripción exhaustiva de la concepción del valor en Joaquín Xirau, remitimos, por ejemplo, a: *La Fenomenología*, IV, 38-40.

hombre, la conciencia amorosa. Este contenido del amor es el valor exento de toda especificación, su ámbito abierto e indeterminado que incluye, virtual y dialécticamente, todos los contenidos concretos posibles. Del mismo modo que en el acto o percepción intelectual se halla comprendido implícitamente el ser, la percepción amorosa lleva implícito el valor.

En consecuencia, la conciencia amorosa no es un estado más de la conciencia, sino el ámbito en el cual, y por el cual, los valores se dan, o si se prefiere, la condición de posibilidad de los valores en general. En un sentido paralelo y análogo a aquel según el cual la conciencia trascendental de Kant y su sistema de categorías pasan a ser la condición *a priori* de la posibilidad del mundo físico. Así, el puro amor no es un valor sino la pura aspiración del ser al valor, y cuya síntesis o transición –del no ser al ser y del no valor al valor– es posible bajo el arco de la conciencia amorosa. De modo que el mundo solo comienza a tener un *telos* en tanto que se impregna de las esencias del mundo axiológico o de los valores.

4.1. Determinación formal y funciones de la conciencia amorosa

¿Qué entendemos por conciencia amorosa en el curso espontáneo de la vida? ¿Cuál es el sentido y su función en la orientación de la vida misma y en su relación con el mundo que nos circunda? Con estos dos interrogantes comienza Xirau el capítulo V de su *Amor y mundo*, dedicado a la conciencia amorosa.

4.1.1. Determinación formal

Pese a que nada de lo que acontece en el hombre es ajeno a lo psico-fisiológico, Xirau no se refiere al amor como un proceso de esas características. El amor es una «actitud radical ante la conciencia y la vida» (1940a: 196). El autor se preocupa de dejar claro que el amor no se reduce a los procesos psicofisiológicos, aunque también se dan en mayor o menor medida. «No es el amor, en sentido estricto, un contenido de la conciencia, sino una forma peculiar y permanente del espíritu, una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos y los

contenidos y les presta una orientación y un sentido» (1940a: 197-198). Por ello la actitud amorosa es una actitud específica e irreductible⁹.

El amor no se nos revela, según Xirau, como un valor más o como un epifenómeno de la experiencia sensible, sino como la *fuente* misma de los valores, como el *motor* que impulsa al hombre a realizar la síntesis entre objetividad y subjetividad. ¿En qué consiste esta síntesis? La conciencia, el aparecer algo o alguien ante un sujeto, tiene una estructura bipolar. La referencia siempre de algo, de una realidad objetiva a una subjetividad, comporta que sujeto y objeto se encuentran siempre en una posición de estricta correlación. Los elementos categoriales de la experiencia –sensaciones, ideas y valores– solo alcanzan objetividad por la subjetividad, en el *arco* que forman el sujeto y el objeto. Así, el valor, para Joaquín Xirau, no se halla nunca en el puro sujeto ni en el puro objeto –contra el realismo y el idealismo–, sino entre uno y otro, en la confluencia, la intersección y el entrecruzamiento esencial a toda realidad.

Con el cristianismo penetra en el ámbito de la realidad del mundo una dimensión antes ausente: la vida interior, «el recinto profundo y misterioso de mi intimidad» (1940a: 150). A la realidad «cerrada» del mundo exterior se opone una realidad abierta o, dicho de otra forma, en oposición a la pura objetividad de las «cosas», la vida interior es una realidad fuera de sí, pura virtualidad y referencia. La realidad se convierte así en un sistema de referencias en el que la conciencia constituye la coordenada central y principal.

Si el amor presupone plenitud (cf. 1940a: 202) y la actitud amorosa es una actitud de entrega, el ejercicio de la vida amorosa dependerá del mayor o menor volumen de abundancia y vigor espiritual de un individuo. Lo cual conlleva que «para poder estar realmente “fuera de sí” es preciso previamente “estar en sí”» (1940: 212). Según esto, la regla *xirauniana* es: a mayor intimidad –vida interior– mayor capacidad de expansión. A menor intimidad mayor cerrazón. Por tanto, cuanto mayor sea el volumen de mi vida espiritual, más viviré fuera de mí, entregado a y por las cosas –personas–: «vivir en mí no quiere decir sino desvivirme, entregarme» (1940a: 240).

El amor no depende de las circunstancias ni incentivos que las cosas o los hombres puedan ejercer sobre nosotros. Es iniciativa sin expectativa de retorno ni

⁹ Joaquín Xirau se ciñe a describir el puro amor, a delimitar con pureza el fenómeno del amor, dejando a un lado las diversas circunstancias de la vida en que aparece o desaparece.

de recompensa, está fuera de la lógica de reciprocidad de intercambio o comercio. Consiste, según lo anterior, en la necesidad íntima del espíritu de expandirse, encontrando en esta dilatación lo esencial a todo acto de amor.

El amor tiene para Joaquín Xirau al menos cuatro notas características. Las tres primeras se derivan de las tres grandes concepciones fundamentales del amor: *la plenitud espiritual* es esencial a la tradición cristiana; la *proyección ideal* propia del amor helénico; la *ilusión amorosa* aparece en todas las formas de lo que se ha llamado amor romántico. La cuarta característica, el *amor fusión*, es también un factor clásico de todas las formas del amor profano y místico, en la que confluyen las otras tres (cf. 1940a: 210 y ss.). Aparentemente contrarias, se muestran para Xirau como complementarias, formando las piezas esenciales de una única definición del amor.

4.1.2. Funciones de la conciencia amorosa

Es evidente que las actividades especulativas de la conciencia se hallan sometidas y limitadas por las necesidades vitales del individuo y de la especie. La actividad fisiológica realiza una primera tarea que consiste en seleccionar y filtrar del mundo aquello que es apto para satisfacer los impulsos y anhelos del hombre. De modo que las necesidades primordiales de la vida operan una primera selección a la que seguirán las siguientes:

a) Acción selectiva y canalizadora (cf. 1942c: 298). Esta función consiste en seleccionar y ordenar «mi» mundo, dentro de otros mundos integrados en la esfera de lo real, de acuerdo a la jerarquía que rige las preferencias y el orden entero del corazón de un individuo. Las cosas «son aptas para hacérseme íntimas» (1940a: 239) mediante un acto de amor que orienta y posiciona la perspectiva concreta del momento vital del sujeto. De ahí que pueda escribir Xirau: «toda alma lleva en su seno un mundo» (1942c: 297). Es esta la razón por la cual, pese a que debiéramos percibir lo mismo ante una única «materia» sensorial, no todos vemos lo mismo. Esto revelaría que percibimos, atendemos, amamos y nos consagramos a aquello que determina la dirección de nuestra vitalidad. La conciencia escoge sus objetos y los incorpora a «la dinámica de su personalidad», de forma que la función de la actividad vital orienta la perspectiva del mundo y le otorga un sentido y una dimensión de profundidad, ordenándolo y jerarquizándolo desde el punto de vista del sujeto. Gracias a lo cual el mundo deja de ser caos para convertirse en cosmos con una importancia y un valor (cf. 1942c:

297). En esta elección interviene de manera decisiva la actitud que la conciencia toma ante la realidad, cuya capacidad de apertura e incorporación la determina, no como un estado circunstancial más, sino como su forma constitutiva de ser.

b) Función reveladora. Una vez seleccionados y escogidos los contenidos sensoriales, conceptuales y valiosos por la compleja retícula de la actividad vital, hay que decir que esta no inventa ni crea la realidad —«no interviene en su calidad ni en su naturaleza íntima» (1942c: 298). La realidad posee elementos y ordenaciones objetivas que no pueden sino ser aceptadas tal y como son dentro del devenir histórico. La vitalidad penetra en ella, la descubre y la revela: «el verde de las cosas verdes es siempre verde»; «lo alto de las cosas altas es siempre alto»; «lo bello de las cosas bellas es siempre bello» (ibíd.). Ahora bien, esta realidad revelada, que se rige por leyes objetivas distintas a las de la vitalidad¹⁰, sin dejar de ser ella misma, puede transfigurarse por el amor en la articulación de nuestro ser y el de la realidad. De modo que «solo para la subjetividad tiene sentido la objetividad» (1942c: 298). El ser objetivo solo se hace real en la confluencia que se da entre la realidad objetiva y la propia subjetividad religada al amor —a diferencia de Husserl¹¹— que hace que lo que se veía «desde fuera», aparezca ahora con toda la riqueza de su intimidad (cf. 1940a: 239-240).

En este sentido, cabe decir que el origen de todos los actos intelectuales y los contenidos que les corresponden no solo está vinculado a la existencia de objetos exteriores y los estímulos sensibles que de ellos provienen, sino que, sobre todo, está ligado esencialmente a la *atención* que estos actos dirigen, en última instancia, como actos de amor —conciencia amorosa— o actos de odio —conciencia rencorosa—. Estos actos no se añaden sin más a un contenido de sensación o perceptivo e intelectual previamente dado a la conciencia. Si esto fuera así, esta donación se debería a una actividad puramente intelectual. Pero

¹⁰ El mundo vital del ser humano no puede ser tratado única y exclusivamente desde lo físico o biológico, porque con el hombre entra en el mundo una problemática de finalidades, de valores (cf. Xirau, 1927c: 285).

¹¹ Escribe Xirau: «El objeto por sí mismo es una pura nada. Mediante la abstracción idealizadora es posible separarlo y delimitarlo y constituirlo en objeto de pura contemplación. Pero entonces su irrealidad es perfecta. Toda su consistencia se agota en el hecho de constituirse en correlato o término de la referencia intencional de la conciencia. De ahí un cierto carácter espectral del idealismo de Husserl. Su mundo radiante está hecho de luces y sombras —negro y blanco, claroscuro y gris. Falta el color, la palpitación calidad que brota de la carne y de la sangre. Y es que la subjetividad puramente intelectual no es propiamente una subjetividad (...). La luz solo se enciende y brilla ante la penetración de la conciencia amorosa» (1940a: 234).

ocurre justamente lo contrario, el amor se sitúa como el acto más *primario* que funda el resto de actos –percepciones, juicios, representaciones, etc.– a partir de los cuales nuestra conciencia aprehende en general un objeto « posible ». Lo que percibimos fácticamente y aquello en lo que pensamos está dirigido por el amor –o el odio– a estos objetos.

Así pues, las direcciones de nuestro percibir y representar siguen a las direcciones de nuestros actos de amor u odio. Todo incremento de la plenitud intuitiva y significativa en la que un objeto está ante la conciencia se debe a la intensificación del amor puesta en él.¹² El amor se vierte sobre el objeto amado pero dejando lo amado intacto, puesto que la actitud amorosa, rigurosamente, no es una fuerza real, sino más bien la proyección ideal que se realiza sobre el objeto amado. Acción esta mediante la cual una realidad virtual ausente se hace presente a la conciencia amorosa: « Amorosa –escribe Xirau– es aquella que ante una realidad cualquiera –árbol o mujer– trata de integrar y salvar el mayor número posible de perspectivas y valores actuales y virtudes organizándolos y subordinándolos de tal manera que en todo momento las inferiores se hallen al servicio de las superiores » (1940a: 207). Por tanto, en la actitud del amor se revela el valor y el sentido de las cosas.

c) *Función de aspiración*. La conciencia amorosa, además de revelar los valores más altos, aspira a realizarlos: no es la del amor una actitud meramente pasiva, sino creativa. En palabras de Xirau, « el amor es un movimiento espiritual gracias al cual todo objeto real y concreto llega a la realización plenaria del valor ideal inherente a su naturaleza » (1940-1941: 44). Según esto, todo ser participa de una esencia eterna, parcialmente realizada, que aspira a alcanzar en su despliegue histórico su plena realización. De modo que el amor a partir de los valores ya desarrollados, ilumina, revela y suscita, desde los inferiores, los valores superiores, latentes en la persona. La capacidad de estimación anticipada de los valores todavía no realizados es, para nuestro autor, lo característico y peculiar del amor (cf. 1940-1941: 45). El amor nunca ordena ni manda que se modifique o se

¹² Esto último no debe confundirse con la consideración común de que generalmente representamos, pensamos, enjuiciamos de buen o mal gusto según aquello que amamos. Si este fuera únicamente el sentido, el acto de amor distorsionaría la realidad y nuestra imagen del mundo. Justamente, el significado esencial del amor entendido como ilusión amorosa, nos dice Joaquín Xirau, no deforma la realidad, más bien la ilumina haciéndola accesible y más transparente en toda su integridad.

transforme su objeto. Lo ama simplemente como *es*¹³. Es aquí donde reside la eficacia de la fuerza creadora del amor.

El hombre no es un *factum* sino un *facendum*, tampoco una realidad substancial o hilemórfica al modo aristotélico, más bien es una realidad situada en la historia y definida por una relación dinámica entre dos principios complementarios, irreductibles el uno al otro, pero que no pueden concebirse sino unidos: la vida y el espíritu. La actitud del sujeto y de éste hacia las cosas está en función del grado de plenitud de vida interior. En esa misma medida la vitalidad básica del hombre atrae la fuerza espiritual como impulso de este abrirse al mundo con una conciencia amorosa. Luego, si el amor es el acto más espiritual que puede concebir el ser humano, amor y vida no pueden darse de forma segregada ni desencarnada. El amor se enraíza en la vida para imprimir dirección al impulso vital y esta iniciativa de amor que se invetera en la energía de la vida, abre el camino, la orientación y el sentido a la razón, al *logos* como función de la vida.

Por consiguiente, contra el vitalismo, nos dice Xirau, la vida como energía propulsora y ciega posee un valor subalterno, el valor de un medio para la consecución de un fin. La vida humana solo llega a la plenitud y adquiere un valor supremo si se pone al servicio del amor (1942c: 299).

5. Fundamentación de la ética y la educación a partir del amor

La ética implica necesariamente una forma de ver el mundo y la esencia del ser humano que en la filosofía del amor de nuestro autor gira en torno a la categoría antropológica y metafísica de la persona, descubierta por el cristianismo. Por esta razón solo de una persona cabe decir con entero rigor que es buena o mala, en tanto que realiza un bien, esto es, incorpora un valor en la realidad de las cosas o, por el contrario, suprime un valor existente o impide que un valor

¹³ De ahí que también haya que afirmar dentro de las notas del amor esta otra: el amor es «reciprocidad y fusión». El que por el amor me vierta en el otro no significa que deje de ser yo quien soy. Solo así lo consideraré un auténtico centro. Porque «el amor –declara Xirau– no considera su centro personal como idéntico al mío, sino precisamente suyo, original e intransferible». Solo de esta forma es posible que llegue a la auténtica afirmación de su ser. La fusión con lo amado no supone confusión con lo otro, puesto que eso significaría aniquilación de ambos. En consecuencia, «este existir en mí y fuera de mí», es esencial en todo acto de amor, pero a su vez, «solo es capaz de vivir en otro quien es capaz de vivir en sí mismo, de estructurar la propia personalidad y respetarse y estimarse como persona (cf. J. Xirau, 1940a: 212).

se realice (1940-1941: 41). Al postular el amor como el bien mismo la ética no consiste en que el hombre deba amar el bien, sino que se trata de algo muy distinto: el hombre amando contribuye a que aparezca la bondad en el mundo.

Frente a la ética formalista de Kant, escribe Xirau: «No es el deber una fórmula abstracta, idéntica para todos y para todo tiempo y lugar» (1940b: 355). La ética no puede fundamentarse en abstracciones, ni siquiera la de los valores. La ética del amor se construye sobre la base de la estructura propia de la personalidad: ésta «no es algo hecho y derecho. No soy lo que soy. Soy lo que llego a ser. No soy algo acabado, sino eterna perplejidad, lucha y conquista, consagración y entrega, proyecto y trayectoria» (ibíd.). En consecuencia, no puede haber más imperativo moral que la fidelidad a uno mismo, a su propia vocación. De ahí que el fundamento de la ética sea el mismo que el de toda actitud amorosa: el amor propio bien entendido, libre de toda connotación egoísta. El respeto y la fidelidad a uno mismo comporta el respeto y la fidelidad hacia el otro (cf. 1940b: 357). El acto de amor que posee el más alto valor moral es el *amor interpersonal*, que se erige como fundamento de toda moralidad.

En cuanto al plano educativo, Xirau defiende una vinculación entre la actitud amorosa y la tarea educadora para hacerlas confluir en su más profunda raíz. Por ello, no hay nada más contrario al amor que «todo intento de corregir esencialmente a la persona», pues esto supondría una «suspensión de la actividad amorosa» (1940a: 256). Tratar de convertir una realidad dada en otra distinta de lo que es, «conducirla de lo que es a lo que debe ser», en el fondo es aniquilar aquella realidad. Xirau advierte que la educación, erróneamente, ha consistido en estimar más el ideal que propone como modelo que la realidad propia del educando. De ahí que, haciendo suyo el término de su maestro Cossío, nos diga que la tarea pedagógica consiste en «vivificar» (1940a: 259), esto es, en alimentar y hacer posible la auténtica vida del educando. En definitiva, conseguir que el educando lleve a plenitud el imperativo pindárico: «llega a ser el que eres» (cf. 1940-1941: 45). De modo que la labor educativa consiste para Xirau en conducir mayéuticamente hacia la esencia que a cada uno le constituye. En alumbrar la vocación de la persona. La educación es así maestra de la vida y la auténtica vida no es otra que aquella que se vive por algo o alguien que le da sentido.

El personalismo como *ordo amoris*

Frente a un proceso de personalización autónoma e individual basado en el principio de las sociedades occidentales modernas, «la autonomía del individuo», Xirau opta por otro a partir del descubrimiento de la más profunda identidad personal, que es paradigmáticamente transpersonal –más allá y más acá de la persona. El hombre no se define única y exclusivamente por el *logos*, sino por aquello que ama u odia, lo quiera o no. Esta experiencia se liga a un espacio interior más profundo que no está al alcance de la actividad pensante, sino en un nivel distinto al conceptual y sensible de nuestra conciencia, donde acontece «lo otro de la razón» y que no es necesariamente anti-racional. En este nuevo centro está la fuente de la especificidad humana, que puede abrir al individuo a una experiencia religiosa y espiritual.

El personalismo de Xirau se funda en una dialéctica amorosa cuyo absoluto superador e integrador es el amor personal: el amor y su lógica del don –¿qué es amar sino entregarse?– se dirige audazmente al centro de la persona «de carne y hueso» que se constituye en el centro y eje del mundo (cf. 1940a: 151 y 158). Este estado, en el que se manifiesta una trascendencia inmanente a la conciencia, no se reduce únicamente a la relación de intencionalidad intelectual del sujeto, sino que radica, sobre todo, en la experiencia –vivencia– acontecida por la intencionalidad erótica del sujeto en y con el mundo –ya se trate de una fenomenocidad de carácter impersonal o un *alter ego*– en la que el individuo es a la vez sujeto y objeto de personalización.

La dependencia de la noción kantiana de «experiencia» a un «yo pienso» cartesiano, reduce aquella a un mero conocimiento empírico. Luego la excesiva dependencia de Husserl a la analítica de Kant le convierte en inmediato heredero del sujeto trascendental y en garante de la intuición intelectual como medida de la fenomenicidad (cf. Marion, 2008: 315-317). Se encuentra aquí, a juicio de Xirau, el carácter ideal de la concepción husseriana de intencionalidad y su afán por reconducir el fenómeno a la objetividad, que lo reduce todo a estructura objetiva mediante la ordenación puramente intelectual.¹⁴ De suerte que si el sentido personal –aquel que imprime sentido y fin– solo se revela ante la claridad de la mirada amorosa, y la objetividad en sí misma –las articulaciones ideales de la realidad, captadas por el ejercicio del análisis intelectual– es

¹⁴ Véase nota a pie de página nº 11 del presente trabajo.

impasible e indiferente, es necesario no prescindir del dinamismo del amor. De lo contrario, se corre el riesgo de cosificar y deshumanizar el Universo. Pues de la misma manera que todo puede «ser considerado como persona, como una intimidad, con un sentido y un fin, todo puede ser también considerado como “cosa”» (1940a: 240).

Este es el giro que Joaquín Xirau propone: el paso de un «pensar objetivo» a un «pensar personal», en el que se involucra de manera orgánica al sujeto en toda su totalidad, sin escindir la razón –teórica y práctica– de la vitalidad. «No se trata de negar la razón sino de reincorporarla a su ser integral curándola de una amputación arbitraria y caprichosa. La razón no se confunde con el intelecto. Comprende todas las esferas de la vida espiritual» (1944b: 78). De ahí que la dimensión religiosa¹⁵ –entendida como la actitud filosófica abierta a las cuestiones trascendentales del ser humano– no pueda ser descartada: «Toda filosofía –desde Platón a Nietzsche– posee un contenido religioso» (1942c:306). Debido a lo cual, la ciencia o filosofía que no responde a las necesidades vitales, existenciales y espirituales –al mundo de significado, valores y sentido que cada cual «lleva en su alma» (1940a: 233) –, es insuficiente para Joaquín Xirau.

La condición humana no es tal hasta que experimenta el amor. El hombre para ser depende de algo previo que le constituye como auténtico ser humano: el amor. Si «el amor es el bien mismo», no tiene sentido hablar de ética sin amor, como no tiene sentido «hablar del amor al bien. El amor no estima el bien. Simplemente lo realiza amando» (1940-1941: 45). Por lo que si solo puede amar quién es o ha sido objeto de amor, de aquí se sigue la incapacidad ética del hombre que no ama. Puesto que amar es salir de uno mismo, cerrarse a sí mismo es cerrarse a su llamado original que, para Xirau consiste en la entrega incondicional a las personas sintiéndose responsable los unos de los otros. En este personalismo, la maldad de una persona se explicaría por el hecho de la ausencia de amor recíproco. Motivo por el cual, para Xirau, «solo es malo el hombre que no ama y solo deja de amar quién es o no ha sido objeto de amor» (1940-1941: 46).

El proceso de personalización o despliegue de la personalidad para llegar a ser cada cual sí mismo responde a una «inquietud radical» constitutiva de la condición humana por llevar a término una vida lograda. En el personalismo de Joaquín Xirau este objetivo no se puede realizar si se prescinde del deseo de

¹⁵ La dimensión religiosa como vertebradora de todo el pensamiento de Xirau la ha puesto de relieve J. Ignacio Sánchez Carazo (cf. bibliografía del presente estudio).

plenitud de amor absoluto. Lo que no significa que se sitúe por encima o más allá de la Historia, todo lo contrario. La interioridad –el fondo insobornable de la persona, que diría Ortega– no procede nunca del aislamiento, sino de la capacidad de incorporación, cuyo símbolo queda expresado por Xirau como «sed de justicia, de belleza, de verdad, de gozo... hambre y sed de todo». Hambre en definitiva del hombre por realizar su propia historia –una de las máximas de la Modernidad que nos recuerda Ortega es que el hombre es más historia que naturaleza– en una constante búsqueda por encontrar su rostro más humano. Este rostro únicamente puede hallarse en la común-unión con los otros hombres y, por ello, el despliegue de la personalidad –que no debe entenderse de manera esencialista– tiene lugar en el amor interpersonal que, a modo de imperativo, dimana de la apertura a la Trascendencia al concebir el amor como *agape*.¹⁶ La apertura del amor a los valores más altos se concreta en la capacidad de hacer de lo no amable un ser amable, no otro sentido tiene para nuestro autor el auténtico *agape* cristiano. «A medida que dejo de entregarme mi vida se encoge. Cuanto más me encierro en mí mismo menor es el volumen de mi vida y menos soy yo» (1940a: 241).

Llegados a este punto, es indispensable recapitular el núcleo del pensamiento de Joaquín Xirau que bien podría sintetizarse en la siguiente máxima: «la política es pedagogía y la pedagogía, metafísica y religión»¹⁷. El amor y el *logos* forman la estructura espiritual de la persona en Occidente a partir de la herencia griega, la asimilación de la tradición helénica por la antropología judeo-cristiana y la racionalidad filosófica y científica moderna. Si la inquietud radical constitutiva de la condición humana de llevar a término una vida lograda en Grecia consistía en alcanzar el *Nous* por medio del *logos* que se encargaba de encauzar la dinámica erótica. La filosofía cristiana identificó el *logos* con el amor, de manera que la vida pasó a consistir en la deificación del hombre a través del amor mismo. De ahí el «mandato evangélico del amor» que originó todo un *ordo amoris*. Este mundo de valores y significados que ayudó a forjar la cultura europea, al inculcarse en el código occidental y convertirse en parte sustancial suya, se asoció a la «muerte de Dios» anunciada por Nietzsche (cf. 1986: 155), siguiendo su mismo destino, es decir, la muerte de tal *ordo amoris*. Como piensa Juan Antonio Estrada,

¹⁶ Queda manifiesto el carácter cristiano de su personalismo, donde lo imprescriptible es el otro, el otro que es Dios y el otro, que es el ser humano, cualquier ser humano que nos incita a ponernos en su lugar, a practicar la *simpatía* que diría Max Scheler.

¹⁷ Esta expresión la recoge Xirau en el prólogo que escribe para el libro de Rafael Campalans, intitulado *Política vol dir pedagogia*, Fundación Rafael Campalans, Barcelona, 1996.

el diagnóstico de Nietzsche fue más acertado que su propuesta de solución (cf. 2013: 84), porque como diría Carlos Gómez, no todo invento arbitrario de valores nos hace igual de humanos –no es lo mismo realizar *actus hominis* que *actus humani*. De modo que se pasó del ansia de Dios a la divinización prometeica del «superhombre» capaz de aceptar el nihilismo activo como una forma de vitalismo alternativo al sinsentido generado por la muerte de su referente último. La filosofía de Xirau, pues, viene a responder a este declive del mundo de valores y significados de la cultura europea en la primera mitad del siglo xx, tratando de superar aquél vacío con la propuesta de un nuevo *ordo amoris* a la altura de su tiempo.

Conclusión

La aproximación y análisis efectuados sobre la fenomenología de la conciencia amorosa de Xirau ofrece algunos resultados de gran utilidad para la revisión de la Modernidad. En primer lugar, esta fenomenología representa una tentativa de responder al ambiente cultural de escepticismo y nihilismo –«lleve este por membrete voluntad de poder, naturalismo o materialismo» (R. Xirau, 1985: 301)– con el que se llega al clarear del siglo xx. El desencantamiento del mundo aparejado a aquella forma de pensar en la que el ser es entendido de manera unívoca¹⁸ y la verdad pasa a ser definida como el resultado de un modo de pensar excluyente de todo contenido axiológico del conocimiento, tiene como consecuencia una reducción del mundo de la vida a la pura razón. Al desecharse de la racionalidad toda verdad que rebasa el ámbito de lo empíricamente demostrable, en el fondo, se está desechando el mundo del valor, del sentido y del significado que damos a la vida. Por ello es preciso eliminar toda dualidad que pretenda acotar un mundo de fenómenos racionales entre los que se encuentran aquellos objetos pertenecientes al orden del ser y de la utilidad; y otro de fenómenos

¹⁸ «El relativismo resulta, precisamente, de la suposición arbitraria de un ser estable y rígido. Si el ser fuera siempre idéntico a sí mismo y el conocimiento cambiara, es evidente que el conocimiento carecería de validez universal. La realidad nos muestra todo lo contrario. Cambian las cosas y el conocimiento. Éste se adapta a las sucesivas mutaciones de aquéllas. Unas y otros evolucionan y ofrecen a través de los cambios elementos que definen y encuadran su fisonomía personal» (1942c: 305). Efectivamente, el valor de belleza, por ejemplo, se comprende a través de las definiciones de cultura y de su evolución en el tiempo. En su despliegue siempre permanece un resto en el que se nos da la experiencia de lo in-espacial, lo in-temporal y lo eterno en lo fugaz del tiempo. Por ello acaba Xirau: «Todo momento de la historia y de la vida participa de la eternidad» (ibíd.).

irracionales entre los que se incluyan aquellos pertenecientes al orden del amor, el reino de los valores o las razones del corazón.

En segundo lugar, la fenomenología de la conciencia amorosa pone al descubierto cómo la disolución del amor corre pareja a la crisis de la razón moderna y, por tanto, a la teoría de la secularización derivada de ella¹⁹. En este sentido, la restauración del amor –una vez restablecida la unidad entre el *logos* y el amor– ha de ser el marco para replantear la cuestión de Dios y la religión, sin que eso suponga cuestionar la laicidad del Estado, la secularización de la sociedad y el derecho de libertad religiosa. No obstante, sí supone reconocer el papel social –pero también crítico– decisivo que los valores religiosos –purificados por la crítica ilustrada de la religión– han jugado y juegan en la ordenación de la vida, no desde el centro sino desde los márgenes de la sociedad. Por ello, cuando Xirau se refiere al amor no está hablando de inteligencia científica o tecnológica, pero sí de inteligencia social y, por ende, de símbolos y mentalidad simbólica. Con ello se está apuntando a una de las cuestiones más importantes y específicas de lo que es la condición humana. Joaquín Xirau es consciente de que los contenidos simbólicos del judaísmo y del cristianismo forman parte de la tradición humanista de Occidente. Lo que viene a ser refrendado por Habermas que en repetidas ocasiones ha puesto de relieve la dificultad para que resurja un humanismo adaptado a nuestras coordenadas históricas si en el debate público no se tiene en cuenta la semántica de los valores religiosos. Así como la necesidad de acudir a una axiología que sirva de fundamento a la democracia moderna si esta quiere ser tal²⁰.

En tercer lugar, la fenomenología de la conciencia amorosa pone de relieve cómo el amor a pesar de nunca aparecer de manera tangible en el mundo –más que por sus consecuencias–, determina completamente nuestro campo fenomenal y vital. La conciencia amorosa se debate en tensión dialéctica entre la fenomenicidad y la subjetividad: supone una alternativa al modo de concebir el sujeto moderno que consiste básicamente en pasar de un yo trascendental, constituyente y fundativo a un *ego amans*, fundado y constituido, que se recibe en el mismo don, del mundo y de los otros. La conciencia amorosa, al sustituir el *ego*

¹⁹ Ortega ya se había referido a ello: «*La religión y el amor tienen la desgracia de que no se suele pensar en ellos sino religiosamente y amorosamente. De esta manera hemos hecho de esas dos cosas radiantes y benéficas dos cosas turbias, exageradas, fantasmagóricas, cuando no atroces instrumentos de martirio*». (Id., 1966: 26).

²⁰ Cf. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990, 25; Id., *Facticidad y validez*, Madrid, 2001, 616-617.

en tanto que pensante (*ego cogitans*) por otro en tanto que amable, contribuye a que toda vanidad trascendental quede debilitada. El yo no es una certeza originaria sino originada. La certeza de mi propio ser se esclarece cuando se invierte la pregunta metafísica por excelencia, «¿quién soy?», por otra más radical, «¿me aman?». Esta pregunta me dice a mí mismo antes que a ninguna otra, me brinda mi aquí y mi ahora y, desde este punto de vista, mi allá. No es producto de mí mismo, sino que, únicamente, puede obtenerse desde un lugar distinto de mí. La conciencia amorosa se recibe de lo dado que recibe, esto es, pasa de ser causa o autor del fenómeno a ser consecuencia del mismo. El yo trascendental queda cuestionado al ponerse bajo la luz que arrojan las coordenadas de espacio, tiempo e identidad: un yo desencarnado que no me individualiza ni resiste dichas coordenadas concretas, no puede abrirse a ningún prójimo real.

Por último, de la misma manera que es razonablemente plausible que a la ética le sea exigible la categoría de lo incondicional, al amor le es exigible la de la eternidad. Si una vida humana con sentido no puede realizarse al margen del amor, e inherente a la definición de éste se encuentra el deseo de que, al menos como punto de partida, sea para siempre, es razonable la referencia nominal a Dios como amor. Ciertamente, el sentido de un amor eterno no se valida con el deseo; pese a ello, este desear apunta a una trascendencia connatural al hombre: el querer y ser queridos para siempre. Un amor con sentido parcial en última instancia está abocado al absurdo. Por ello es razonable pensar que solo un amor postulado como absoluto sea digno de fe²¹ para el hombre.

²¹ No es de extrañar, entonces, el título del libro programático de uno de los grandes teólogos europeos del siglo xx, H. U. von Balthasar: *Solo el amor es digno de fe* (Salamanca, 2011). En relación a esta categoría de absoluto ya M. Horkheimer intuyó que «es inútil salvar un sentido incondicional sin Dios» (2000: 173).

Bibliografía

A. Obras citadas de J. Xirau:

(Las obras de J. Xirau se citarán por la siguiente edición: *Obras Completas*, ed. de Ramón Xirau, Anthropos, Madrid, 1998-2000, 4 vols.)

XIRAU, J. (1923). *Rousseau y las ideas políticas modernas*, en *O.C.*, cit., III.

— (1927a). *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, en *O.C.*, cit., III.

— (1927b). *El sentido de la verdad*, en *O.C.*, cit., I.

— (1927c). «Educación sexual», en *O.C.*, cit., IV.

— (1938). «Husserl», en *O.C.*, cit., IV.

— (1940a). *Amor y mundo*, en *O.C.*, cit., I.

— (1940b). «Fidelidad», en *O.C.*, cit., I.

— (1940-1941). «La fenomenología», en *O.C.*, cit., IV.

— (1941). *Edmund Husserl. Una introducción a la fenomenología*, en *O.C.*, cit., III.

— (1942a). «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», en *O.C.*, cit., II.

— (1942b). «Méjico: “Nobleza obliga”», en *O.C.*, cit., II.

— (1942c). *Lo fugaz y lo eterno*, en *O.C.*, cit., I.

— (1943). «Sentido de la Universidad», en *O.C.*, cit., II.

— (1944a). «Julián Sanz del Río y el Krausismo español», en *O.C.*, cit., II.

— (1944b). *Manuel B. Cossío y la educación en España*, en *O.C.*, cit., II.

— (1945). «Culminación de una crisis», en *O.C.*, cit., IV.

Otros estudios:

ABELLÁN, J.L. (1984). *Historia Crítica del Pensamiento Español*, vol. IV, Madrid: Espasa-Calpe.

— (1998). «Joaquín Xirau: el sentido ontológico del amor y su proyección erasmista», en *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México: FCE, pp. 47-64.

ESTRADA, J. A. (2013). «Hablar de Dios...», en D. Bermejo (ed.), *¿Dios a la vista?* Madrid: Dykinson.

GÓMEZ, C. (2007). «Una reivindicación de la conciencia (De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral)». *Isegoría* 36, pp. 167-196.

GUY, A. (1976). *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau: le personalisme contemporain de l'École de Barcelone*. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail.

HERNÁNDEZ, G. (2007). «La plenitud vital», en AA.VV., *El pensamiento de Joaquim Xirau*. Girona: Documenta Universitaria.

HORKHEIMER, M. (2000). *Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión* (Edición de J. José Sánchez). Madrid: Trotta.

JIMÉNEZ GARCÍA, A. (1986). *El Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid: Editorial Cincel.

MARIAS, J. (1959). *La Escuela de Madrid. Estudios de Filosofía española*. Buenos Aires: Emecé editores.

MARIÓN, J.L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Editorial Síntesis.

NICOL, E. (1998). «La Escuela de Barcelona». En: *El problema de la filosofía hispánica*. México: FCE.

NIETZSCHE, F. (1986). *El Gay saber*. Madrid: Espasa-Calpe.

ORTEGA Y GASSET, J. (1966⁷). *Leyendo el «Adolfo»*, *Libro de amor*, en *Obras completas*, II. Madrid: Revista de Occidente.

— (1985⁴). ¿Qué es filosofía? Madrid: Alianza editorial.

— (1987³). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza editorial.

— (2012⁹). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Ediciones Cátedra.

SÁNCHEZ CARAZO, J.I. (2002). *Una filosofía de ultimidades* (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

— (2007). «La dimensió religiosa de l'obra de Joaquim Xirau», en AA.VV., *El pensamiento de Joaquim Xirau*, o.cit.

VALDÉS, M. (2009). «La filosofía española en el exilio (1939-2000)», en M. Garrido, N. R. Orringer, Luis M. Valdés, Margarita M. Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra.

— (coord.) (2009). «El exilio español en México: José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol», en o.cit.

— (2009). «El pensamiento filosófico en Hispanoamérica en el siglo XX», en o.cit.

VÍCENS, A. (2007). «Amor i dignitat del món sobre la filosofía de Joaquim Xirau», en AA.VV., *El pensamiento de Joaquim Xirau*, o.cit.

VILLAR, A. (1987). *Pascal. Ciencia y creencia*. Madrid: Editorial Cincel.

— (2010). «El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 42 (2010), 265-278.

VILANOU, C. (2001). «(Recensión) J. Xirau, *Obras completas*, edición de Ramón Xirau, Barcelona, Fundación Caja Madrid/Anthropos, 1998, 1999, 2000 (4 vols.)», en *Historia de la Educación. Revista interuniversitaria*, Universidad Salamanca, 20 (2001), 608-612.

— (2007). «Joaquim Xirau: política vol dir pedagogia», en AA.VV., *El pensament de Joaquim Xirau*, o.cit.

— (2001). *Joaquim Xirau (1895-1946). Quan la filosofía esdevé pedagogia*. Girona: Fundació UdG.

XIRAU, R. (1985). «Los filósofos españoles transterrados», en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*. México: UNAM.

Recibido: 03/04/2020

Aceptado: 06/05/2020

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

