

# JOAQUÍN XIRAU (1895-1946): LA PAIDEIA HUMANISTA Y ESPIRITUALISTA TRANSTERRADA

Social Joaquín Xirau (1895-1946):  
The Exiled Humanist and Spiritualist Paideia

Conrad Vilanou Torrano  
Universidad de Barcelona (España)

En este trabajo se ofrece una aproximación al pensamiento de Joaquín Xirau (1895-1946) desde la perspectiva de su concepción pedagógica humanista y espiritualista, que trasladó en 1939 a América. Se analizan sus propuestas educativas fraguadas en torno a la figura de Goethe durante la etapa de la Segunda República española, un proyecto de reforma social sobre la base de una filosofía de la educación inspirada en el krausismo y en la filosofía de los valores. Llegado a tierras mexicanas, Xirau configuró a partir del amor cristiano (*Charitas*) una *Philosophia Christi* que bebe en las fuentes de Ramón Llull, Erasmo y Juan Luis Vives. De este modo, ideó una utopía o provincia pedagógica para las tierras hispanoamericanas, inspirada en figuras de la historia mexicana como Vasco de Quiroga o Bartolomé de las Casas, que respondiese a una religiosidad interior, de la conciencia humana, abierta a un nuevo mundo de paz y concordia, un paso previo a la plenitud vital, a la eternidad.

## Palabras clave

Xirau, *paideia*, *Charitas*, *Philosophia Christi*, humanismo, Hispanoamérica

This paper offers an approach to the thought of Joaquín Xirau (1895-1946) from the perspective of his humanist and spiritualist pedagogical conception, which he transferred to America in 1939. His educational proposals forged around the figure of Goethe during the period of the Second Spanish Republic, a social reform project based on a philosophy of education inspired by Krausism and the philosophy of values, are analyzed. Arrived in Mexican lands, Xirau configured from Christian love (*Charitas*) a *Philosophia Christi* that drinks from the sources of Ramón Llull, Erasmus and Juan Luis Vives. In this way, he devised a utopia or pedagogical province for the Latin American lands, inspired by figures from Mexican history such as Vasco de Quiroga or Bartolomé de las Casas, which responded to an interior religiosity, of the human conscience, open to a new world of peace and concord, a previous step to the fullness of life, to eternity.

## Keywords

Xirau, *Paideia*, *Charitas*, *Philosophia Christi*, humanism, Latin America

El mundo hispano es la viviente  
encarnación de un espíritu.

Xirau, 1942

Es bien sabido que la trayectoria biográfica de Joaquín Xirau se inició el 23 de junio de 1895 en Figueras (Gerona), al abrigo de los aires del Mediterráneo, un mar de culturas, continuó en Barcelona, donde se embebió de la metafísica espiritual de su maestro Jaime Serra Húnter, y se completó en Madrid, donde además de recibir la influencia orteguiana se familiarizó con M. B. Cossío, de quien aprendió que educar es, en esencia, vivificar o, lo que es lo mismo, dar vida espiritual. Por otra parte, Cossío influyó también sobre José Gaos —a quien se atribuye el término «transterrado»—, que dio cuenta y razón del funcionamiento de la cátedra de Pedagogía para los estudios de doctorado que dirigía Cossío, cuyas clases se impartían en el Mueso Pedagógico. Vale la pena recordar que Gaos fue alumno también de Cossío durante el curso académico 1922-1923, y así escribió junto a Antonio Moxó un artículo que data de 1936 en que recogía esta afirmación de Cossío: «Todo lo pedagógico es acción»<sup>1</sup>. A grandes rasgos, estas palabras coinciden con lo que expresa Xirau en *Manuel B. Cossío y la educación en España* al remarcar que «la pedagogía es la ciencia de la acción educadora»<sup>2</sup>.

Resulta evidente, pues, que Cossío marca un punto de referencia ineludible en el pensamiento humanístico de la España reciente, al socaire de los vientos de la Institución Libre de Enseñanza y sus hombres, en especial Julián Sanz del Río y Francisco Giner de los Ríos. Pero en el universo de Xirau aparecen antecedentes humanísticos desde la Edad Media, con autores como Llull, visto como una figura imperial<sup>3</sup>, según plantea en *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística* (1946), con su utopía de raíz franciscana que formula una nueva conciencia ecuménica que sale a la búsqueda de un imperio espiritual que será uno de los rasgos característicos del humanismo hispano<sup>4</sup>. Sin orillar las aspiraciones reformistas de Arnau de Vilanova, la utopía ecuménica tuvo un momento estelar

con Erasmo y Vives, se prolongó con la modernidad (Ilustración, liberalismo) y el krausismo (Giner, Cossío), a la vez que se proyectó hacia América. En conjunto, Xirau dibuja tres situaciones cruciales de la historia europea y occidental que reflejan diferentes crisis, esto es, la medieval, la renacentista y la del siglo XX. De alguna manera, Xirau traza una filosofía de la historia del espíritu hispano que encuentra, antes y después de la debacle de la guerra civil (1936-1939), un lugar privilegiado en América, que así adquiere la condición de una especie de utópica provincia pedagógica que recoge las aspiraciones lulianas, erasmistas, vivistas y krausistas de una conciencia ecuménica.

### Xirau y su circunstancia histórica

El itinerario de Xirau se vio jalonado por diversos reconocimientos académicos, entre los que destaca el haber representado a España en el Congreso Descartes, celebrado en París del 1 al 6 de agosto de 1937, que coincidió con la Exposición Internacional, cuyo comisario fue justamente Gaos. Por lo demás, su trayectoria vital concluyó trágicamente al morir en un accidente de tráfico el 10 de abril de 1946 en México, donde se instaló gracias a la generosidad de las autoridades locales, especialmente del presidente Lázaro Cárdenas. Pero cuando alcanzó tierras americanas su estado de ánimo no era satisfactorio. «Llegué a México en agosto de 1939 con el alma deshecha por la magnitud del desastre espiritual. México ha sido para mí una verdadera resurrección»<sup>5</sup>. En efecto, sabemos que su situación emocional no era óptima durante la primavera de 1939, de manera que emprendió el camino hacia México en medio de la postración y el abatimiento. Pero, como venimos diciendo, en México recuperó el tono vital con la esperanza puesta en un mesianismo espiritual, cristiano y pacifista, que recogió también la herencia erasmista y krausista. En cualquier caso, Xirau —con su religiosidad espiritualista que apuntaba a la eternidad, tal como se refleja en *Lo fugaz y lo eterno* (1942)— revivió en tierras americanas, después de haber padecido el sufrimiento de la guerra civil y la tribulación de la derrota republicana, una especie de *via crucis* personal, como el de tantos otros exiliados.

No puede extrañar, pues, que publicase en México lo más granado de su producción intelectual, que —entre otras cosas— desprende buenas dosis de esperanza y confianza en el ser humano, sobre la base del amor cristiano. Sin embargo, en tierras

<sup>1</sup> Gaos, J. (2018): «La cátedra de Pedagogía», en *Obras completas, I. Escritos españoles (1928-1938)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 308.

<sup>2</sup> Xirau, J. (1999): «Manuel B. Cossío y la educación en España», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 85.

<sup>3</sup> Xirau, J. (1999): «Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico, o. c.*, p. 227.

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 321.

<sup>5</sup> Xirau, J. (1999): «México: "Nobleza obliga"», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 530.

americanas Xirau no tenía a mano su biblioteca particular, de modo que a lo sumo debió llevar consigo algunas notas que pudieron servir de esqueleto para pergeñar una obra como *Amor y mundo* (1940), que exalta la importancia de una pedagogía basada en la conciencia amorosa, en sintonía con un planteamiento de inequívoca ascendencia cristiana, y connotaciones goethianas, a la vez que busca en *Lo fugaz y lo eterno* (1942) la plenitud vital.

Vivir es trascenderse, penetrar en la realidad plenaria del mundo circundante, incorporar el mundo a la propia experiencia y henchirla de sus tesoros inagotables. Toda vida posee una dirección, se traza un camino y abre ante sí un ámbito de luz<sup>6</sup>.

En todo caso, parece que Xirau fue reticente a trasladarse a México, ya que su idea inicial debió ser permanecer en Europa, en Francia principalmente, debido a los contactos que tenía con pensadores como Maritain y Vigneaux. Ello explica que su discípulo Roura-Parella llegase a México unos días antes (el 30 de julio había atravesado la frontera por Laredo) y que lo fuera a recibir el 7 de agosto de 1939 a la terminal de autobuses en Ciudad de México, después de viajar por carretera desde Nueva York, adonde arribó por vía marítima procedente de Europa. Además, de la correspondencia que se cruzaron diferentes exiliados se deduce que Xirau no mantuvo buenas relaciones con todos sus discípulos, hasta el punto de que García-Bacca, en una misiva fechada el 15 de agosto de 1940 y dirigida a Roura-Parella, escribió lo siguiente: «Yo me he apartado mucho de él los últimos tiempos y no quiero tener que deberle nada; si enreda tenemos demasiados secretos y cosas para que se aventure a hablar demasiado»<sup>7</sup>. Una prueba palpable de este distanciamiento se encuentra en que cuando se publicó en México *Educación y ciencia*, la tesis doctoral defendida por Roura-Parella en Barcelona el año 1937, no se incluyó ningún prólogo ni presentación de Joaquín Xirau.

Al margen de estas pequeñas miserias humanas, comprensibles por las dificultades que en ese momento afectaban a todos los que decidieron abandonar España por su compromiso moral, es evidente que Xirau fue un pensador «transterrado» que representa a la España peregrina. Abandonó la ciudad de Barcelona la noche del lunes 23 de enero de 1939, después de haber impartido normalmente por la mañana sus clases en la universidad. Además,

dejaba abandonada en su domicilio del Ensanche de la Ciudad Condal su biblioteca particular, quizás pensando que el regreso sería cuestión de meses. Lo cierto es que la situación se complicó con el inminente estallido de la Segunda Guerra Mundial, de modo que finalmente aceptó la oferta mexicana que había rechazado unos meses antes.

Hasta entonces, Xirau había desarrollado una importante actividad intelectual bajo el amparo de M. B. Cossío, y así vinculó la filosofía a la pedagogía. De este modo, su cosmovisión ofrece un punto de anclaje bifronte, con un pie en la reflexión filosófica y otro en la acción pedagógica, dos disciplinas que en el pensamiento de Xirau se encuentran íntimamente unidas. No en balde, el 30 de diciembre de 1930, con una conferencia de Adolphe Ferrière, se iniciaban las actividades del Seminario de Pedagogía, que atesoró una importante biblioteca y que en 1936 pudo formalizar legalmente los estudios de la licenciatura de Pedagogía que funcionaban en Barcelona desde hacía unos cursos.

Cabe remarcar que Xirau era consciente de que, de acuerdo con Platón, política significa pedagogía, ya que ambas «se identifican en lo alto», a la vez que consideraba, con Julián Sanz del Río, que la filosofía es la gran educadora de la humanidad, una fórmula que repitió hasta la saciedad<sup>8</sup>. Efectivamente, los vínculos entre la política y la pedagogía serán definidos de diversas formas, pero siempre con la misma intención de fondo. «Toda política es esencialmente pedagogía, conducta, ejemplo»<sup>9</sup>. Por descontado, su filosofía incorpora una dimensión pedagógica, hasta el punto de considerar que la gran función de la filosofía no es otra que una tarea educadora. Así las cosas, la filosofía adquiere la condición de un saber de salvación, al pretender regenerar el mundo y superar la profunda crisis en que se encontraba sumido. Su estilo de redacción, conciso y conceptual, así lo manifiesta si leemos algunas de sus afirmaciones, que se pueden enlazar de manera concatenada: «La filosofía no es ante todo una doctrina sistemática, sino una fuerza moral y educadora»<sup>10</sup>, a la que siguen «la filosofía es la gran educadora de la humanidad y se presenta siempre de nuevo en todas las crisis»<sup>11</sup> y, por último, la filosofía como la gran «educadora de la humanidad»<sup>12</sup>.

<sup>6</sup>Xirau, J. (1998): «Lo fugaz y lo eterno», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 303.

<sup>7</sup>Gómez Inglada, P.; Marquès Sureda, S.; Pagès Manté, J.; Planagumà Vilalta, L.; y Vilanou, C. (2012): *La carpeta de l'oncle: correspondència de l'exili de Joan Roura-Parella*. Girona-Tortellà: Universitat de Girona-Ajuntament de Tortellà, p. 119.

<sup>8</sup>Xirau, J. (1999): «Prólogo a *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, o. c., p. 545.

<sup>9</sup>Xirau, J. (1999): «Vida y obra de Ramón Llull», p. 329.

<sup>10</sup>Xirau, J. (1999): «Julián Sanz del Río y el krausismo español», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, o. c., p. 558.

<sup>11</sup>*Ib.*, p. 559.

<sup>12</sup>*Ib.*, p. 563.

En el fondo, sabía que «en medio de la hecatombe moral del mundo» no solo había lugar para la dignidad humana, sino también –y esto es lo más importante– para el amor y, por extensión, para una mentalidad ecuménica en sintonía con la *Philosophia Christi*, que, como recuerda Bataillon, «debe ser vivida, no argumentada», con la mirada puesta en la unión de los pueblos hispánicos en una integración iberoamericana que rechazaba la idea de imperio. Nada de resentimientos ni resabios, ni siquiera después del fracaso de la Segunda República española con una guerra civil que acabó con derrota, pero cuya misión intelectual y educadora se debía proyectar en América. Tampoco era tiempo para rencores y odios. Si durante los tres años de contienda bélica se manifestó a favor del amor en distintos lugares –ya fuese en la Sorbona en enero de 1937, donde impartió una conferencia, en sus clases en la Universidad de Barcelona, que no se interrumpieron, y, naturalmente, en los trabajos publicados durante aquellos años de contienda fratricida–, no podía cambiar de orientación en el exilio, en el que reivindicó la *Integración política de Iberoamérica* (1945). Por consiguiente, Xirau se desmarcaba de las divisas franquistas al uso, esto es, de la «unidad de destino en lo universal» y «por el imperio hacia Dios», fórmulas que substituía por una inquebrantable fe en la pervivencia del humanismo hispano en tierras americanas que se debía organizar políticamente a través de una estructura federal, de acuerdo con una concepción que coincidía con el tópico krausista de la unidad en la variedad y que hundía sus raíces en la raigambre federalista de su Figueras natal.

En verdad, podemos considerar su vida como un viaje que transcurre a través de un puente imaginario que cruza el Atlántico y une España y México, Europa y América, que conecta la tradición humanista europea (Erasmus, Moro, Vives, etcétera) con la confianza en el futuro de Iberoamérica, donde existían semillas humanistas que fueron esparcidas por aquellos que, como De las Casas, se pusieron del lado de los débiles. Con este trasfondo, su trayectoria puede ser entendida como un proceso hacia la plenitud vital a través de un periplo que se inició en tierras ampurdanesas, aquel emporio a través del cual los griegos desembarcaron en España, y que concluye en 1946 en Ciudad de México, que durante años fue la capital intelectual de la España peregrina.

Todo indica que Xirau luchó por ir más allá de lo puramente fenoménico para alcanzar un mundo espiritual que debía realizarse en la tierra a través de un mesianismo ecuménico, pero que debía apuntar hacia zonas más altas y elevadas. En *Amor y mundo* (1940), Xirau escribe: «“Soy de la raza de hombres que de lo oscuro hacia lo claro aspiran”, ha dicho Goethe. Es el imperativo insaciable de

---

## Xirau luchó por ir más allá de lo puramente fenoménico para alcanzar un mundo espiritual que debía realizarse en la tierra

---

luz»<sup>13</sup>. Poco después, en *Lo fugaz y lo eterno* (1942), encontramos la misma idea, redactada de una manera casi idéntica: «Todavía en los albores del romanticismo reclama Goethe, sobre la turbulencia del *Sturm und Drang*, “luz, más luz”, y afirma resueltamente: “Yo soy de la raza de hombres que de lo oscuro hacia lo claro aspiran”»<sup>14</sup>.

Bien mirado, eso mismo es lo que buscaba Xirau, la luz de la eternidad, pero desde una posición situada en el mundo material, en la realidad histórica, que veía como utopía o provincia pedagógica, que debía anticipar y preparar para la eternidad. Juan Roura-Parella –que también formó parte de la comitiva que marchó al exilio a finales del mes de enero de 1939– ha dejado testimonio de esta búsqueda de la eternidad, representada por la figura del poeta Antonio Machado.

Fijo en nosotros está aquel día triste de invierno en que rondándole ya la muerte hemos visto al poeta aguardando, con estoica serenidad, el momento de subir al vehículo que tenía que conducirlo al destierro. Sin prisas, quiso ser el último en subir a la ambulancia. Un hombre de ese temple ha superado la corriente del tiempo y vive ahora desde los dominios de la eternidad<sup>15</sup>.

Es por eso que, emulando a Machado y sin olvidar a Scheler, que en su libro *Muerte y supervivencia* ensalza a Goethe por representar el tipo de creencia en la inmortalidad «que se halla más próximo a la verdad», Xirau aborda el futuro con la esperanza de una conciencia amorosa que aborda el futuro de manera optimista<sup>16</sup>. Un poco más adelante, en esta obra publicada póstumamente, Max Scheler recoge una serie de manifestaciones de Goethe –entresacadas de sus conversaciones con Eckermann– a favor de la creencia en la inmortalidad, entendida a modo de supervivencia

<sup>13</sup>Xirau, J. (1998): «Amor y mundo», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 204.

<sup>14</sup>Xirau, J. (1998): «Lo fugaz y lo eterno», p. 280.

<sup>15</sup>Roura-Parella, J. (1950): *Tema y variaciones de la personalidad*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, p. 209.

<sup>16</sup>Scheler, M. (1934): *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*. Madrid: Revista de Occidente, p. 74.

personal. Scheler apostilla que «el naufragio de esta creencia representa por esto, al propio tiempo, un testimonio del naufragio de la conciencia de nuestra potencia espiritual»<sup>17</sup>. En contra justamente de esta pérdida, Xirau dirá que «vivir sin ilusiones equivale a perder el sentido de los valores y de las cosas y reducir la realidad del mundo a la miseria esquelética de los tópicos. Una vez más es la vida amorosa, plenitud, ilusión»<sup>18</sup>.

En realidad, Xirau aboga por la unión entre dos mundos, esto es, la tradición de la cultura europea, con su doble raíz clásica grecolatina y cristiana, que cristalizó en el humanismo de Lulio, del erasmismo y de Vives, y la esperanza en una América que se convirtió –como en los tiempos del humanismo renacentista– en tierra de utopía, a la vez que asumía la tradición de los Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas, etcétera, que «perteneían a la más alta selección europea de su tiempo»<sup>19</sup>. Quizás América no era más que una utopía que después del fracaso de la provincia pedagógica europea con el ascenso del nazi-fascismo se trasladó a tierras americanas, donde debía triunfar el reino del amor, la paz y la concordia, en una actitud que recuerda al erasmismo y que se distancia, por igual, de los vientos paganos del Renacimiento italiano del siglo XVI con la decadente vida de la corte papal y de la intransigencia protestante nórdica que causó las guerras de religión de los siglos XVI y XVII.

Aparte de coincidir en su militancia socialista, el pensamiento de Xirau presenta concomitancias con el de Fernando de los Ríos, que había publicado *Religión y Estado en la España del siglo XVI* (1927), cuyo origen radica en una conferencia pronunciada en Estados Unidos. En aquel texto, que data de 1926, cuando se cumplían cincuenta años de la Institución Libre de Enseñanza, Fernando de los Ríos exaltó la dimensión conciliatoria del institucionalismo:

Ha representado en el alma del pueblo español el intento de conciliación de aquellos elementos pugnativos sobre los cuales hemos insistido; buscó la conjunción viva de tradición y progreso, afinando la sensibilidad histórica y al par que ella, el anhelo de renovación; lucha por hacer ver que lo universal espiritual y la libertad para la conciencia racional, si bien en el plano de la conciencia individual se resuelven en la subordinación de lo subjetivo ante el espíritu absoluto, en cuya meditación se depura y eleva a la subjetividad; en la vida práctica, en cambio, no puede hallar otra forma vital que la libre acti-

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 74.

<sup>18</sup> Xirau, J. (1998): «Amor y mundo», p. 208.

<sup>19</sup> Xirau, J. (1999): «México: "Nobleza obliga"», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, o. c., p. 531.

vidad de la razón y el perdurable transir de religiosidad todo el vivir, por considerar, a esto último efecto como san Agustín, que en los actos inspirados en el sumo amor radica la suprema unidad posible<sup>20</sup>.

Existe un verdadero aire de familia entre las propuestas de Fernando de los Ríos y Joaquín Xirau, ya que estas, además de reparar en la ruptura de la conciencia europea que representó el siglo XVI con la Reforma y la Contrarreforma, rezuman erasmismo y krausismo, esto es, un profundo espiritualismo y confianza en la historia de España y su proyección en América, a pesar del «Estado católico cerrado», una idea presente igualmente en ambos autores. También, los dos fijaron su atención en América, y es más que probable que Xirau oyese algunas de las conferencias que Fernando de los Ríos dictó en México –un estado laico– sobre el sentido de España, escritas desde una posición que propiciaba una religiosidad interior cristiana inspirada en el erasmismo. En efecto, en su parlamento sobre el sentido y significado de España, pronunciado en el Centro Español de México el 17 de enero de 1945, sostiene una interpretación de la historia de España en la línea de la tradición ilustrada (Jovellanos) y krausista, sin olvidar, empero, otras referencias, como la *Utopía* de Tomás Moro, el papel de Juan Luis Vives con su preocupación por la subvención de los pobres y Vasco de Quiroga, que en conjunto siguen las orientaciones de fundar una República cristiana<sup>21</sup>.

Además, los dos –Xirau y De los Ríos– publicaron en editorial Losada: Xirau, *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives* (1944); mientras que Fernando de los Ríos se encargó de *El pensamiento vivo de Giner* (1949). Por su parte, Carlos García de Andoin ha expresado que el «pensamiento de Fernando de los Ríos permite considerar el erasmismo como un contenido a insertar en la edad de oro del mitologema laico-liberal», aspecto que también podemos hacer extensivo en la evolución de Xirau, que concilió la *Charitas* con la *Philosophia Christi*<sup>22</sup>.

De acuerdo con Vives, Xirau opta por una tercera vía entre el protestantismo y el contrarreformismo, una posición inequívocamente humanista y reformista, siempre alejado de conatos revolucionarios,

<sup>20</sup> De los Ríos, F. (1998): *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, en *Obras completas, II. Libros*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, pp. 412-413.

<sup>21</sup> De los Ríos, F. (1997): «Sentido y significado de España», en *Obras completas, V. Escritos guerra civil y exilio*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, pp. 342-356.

<sup>22</sup> García de Andoin, C. (2017): «El erasmismo de Fernando de los Ríos», en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* (en línea), 51/2017, publicado el 9 octubre de 2018, consultado el 1 de mayo de 2021, <http://journals.openedition.org/bhce/727>; Doi: 10.4000/bhce.727.



que recuerda la postura de Stefan Zweig, que mostró sus simpatías por Erasmo en un libro publicado en 1938, justamente cuando Xirau también dirigió su mirada hacia el insigne humanista holandés<sup>23</sup>. Recordemos que entre las cualidades que Zweig atribuye a Erasmo, que ejemplariza el ideal humanista, destacan el pacifismo, el cosmopolitismo y la lucha contra el fanatismo, aspectos que también encontramos en el universo mental de Xirau. Notemos de paso que, como Zweig subraya, Erasmo desarrolló una filosofía que comportaba una nueva manera de buscar a Dios, aspecto que también se da en el caso que nos ocupa. En su libro sobre Erasmo, publicado cuando sobre Europa se cernían los nubarrones más oscuros, Zweig ponía de relieve la opción erasmista por la educación y la cultura, una instancia igualmente empleada por Xirau, que, si bien durante la Segunda República se situó al amparo de la filosofía de Goethe, cuyo centenario se conmemoró en 1932, un autor que no dejó de trabajar ni en los momentos más crudos de las guerras napoleónicas, da la impresión de que a partir de la guerra civil experimentó un giro que fijó su atención en Erasmo y su influjo en el Renacimiento español.

De este modo, su reflexión sobre el humanismo hispánico se puede poner en relación con la filosofía erasmista, hasta el punto de que parece que Xirau siga su misma trayectoria, en el sentido de que, como él, se opone al luteranismo fanático que Zweig vincula al *furor teutonicus* que supone la fragmentación y división de la unidad europea, a la vez que opta por una solución tolerante, conciliadora y ecuménica representada por la minoría selecta del humanismo hispánico y así, a partir de su llegada a México, establece un puente entre Europa y América. No sabemos si Xirau conoció esta obra de Zweig sobre Erasmo aparecida en 1938, aunque sí que hemos de suponer que tuvo acceso al libro de Marcel Bataillon sobre *Erasmo y España* (1937) y a los trabajos de Américo Castro. También desconocemos si leyó el libro de Zweig *Castiello contra Calvino*, publicado en 1936, en el que el polígrafo austríaco expresa su confianza en que «siempre habrá algún Sebastián Castellion que se alce contra cualquier Calvino, defendiendo la independencia soberana de la opinión frente a toda violencia ejercida desde el poder»<sup>24</sup>.

Al buscar coincidencias y similitudes entre los dos pensadores, entre Zweig y Xirau, no podemos soslayar que la vida de ambos acabó trágicamente, con el suicidio de Zweig en Petrópolis el 23 de

febrero de 1942 cuando las tropas del Eje dominaban el mundo y la muerte en accidente de circulación de Xirau el 10 de abril de 1946, atropellado por un tranvía cuando acudía a la universidad en compañía de su hijo. Así pues, Joaquín Xirau falleció cuando le faltaban algunos meses para cumplir cincuenta y un años de edad, es decir, poco después de alcanzar la madurez intelectual y cuando lo más granado de su producción intelectual estaba todavía por llegar, aunque podemos avanzar que el último tramo de su vida estuvo influido por el erasmismo, lo cual no invalida otros influjos como el franciscanismo, el krausismo y el institucionalismo que el mismo Marcel Bataillon puso en relación, aunque para el autor francés «la obra de Erasmo ofrecía una plataforma mucho más amplia, mucho más sólida, mucho más cómoda que la de un Krause para un trabajo de renovación espiritual»<sup>25</sup>.

Resta observar que, para Xirau, Krause —y, por extensión, el krausismo— poseía una entidad propia que contribuyó a mantener viva la llama del humanismo hispánico. En este sentido, sus textos son bien reveladores. «Con el krausismo y sus hombres, España se reincorpora a los hontanares de su historia, toma conciencia de sí misma e inicia la trayectoria de su historia, toma conciencia de sí misma e inicia la trayectoria de un nuevo *siglo de oro*»<sup>26</sup>. Por lo demás, en su opinión el krausismo se presentaba como un proyecto abierto, una especie de estado de ánimo con un alto compromiso moral. «El krausismo español no es un sistema filosófico, completo y acabado [...]. Es más bien una disciplina moral, una tesis espiritual, una conducta, una norma de vida. Esencial para el logro perfecto de la autonomía espiritual»<sup>27</sup>. En cualquier caso, el krausismo no es visto por Xirau como un cuerpo de doctrina dogmático, sino a modo de una manera de pensar, de una actitud abierta, un formalismo metodológico. «En una sola coinciden todos: en la actitud, en el método, en la afirmación de la libertad de conciencia y de la investigación objetiva y rigurosa»<sup>28</sup>. No acaba aquí la cosa, porque el krausismo ofrece dos aspectos positivos, como son el racionalismo armónico y el panteísmo. «Mediante el primero se alcanza a conciliar, en la unidad de una doctrina orgánica, las exigencias ineludibles de la razón con los dictados del intelecto de amor. Mediante la segunda, sin dejar de buscar lo divino en la naturaleza y en el es-

<sup>23</sup> Zweig, S. (2006): *Erasmo de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista*. Barcelona: Paidós.

<sup>24</sup> Zweig, S. (2010): *Castiello contra Calvino. Conciencia contra violencia*. Barcelona: Acantilado, p. 252.

<sup>25</sup> Bataillon, M. (1991): *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 805.

<sup>26</sup> Xirau, J. (1999): «Julián Sanz del Río y el krausismo español», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico, ib.*, p. 557.

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 557.

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 558.

píritu, se salva la trascendencia de Dios»<sup>29</sup>. En suma, Xirau apuesta por una vía reformista entre los dos extremos, ya fuesen de derechas o de izquierdas, que entronca con la tradición del franciscanismo, del erasmismo y del krausismo, porque «los nuevos fundadores que se inspiran en el krausismo no intentan una obra revolucionaria y hostil»<sup>30</sup>.

### La *paideia* republicana, un proyecto a la sombra de Goethe

Por de pronto, hay que reconocer que Xirau procuró dirigir la educación en Cataluña durante la Segunda República buscando una especie de «provincia pedagógica» a la manera que Goethe describió en *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*<sup>31</sup>. Si Eugenio d'Ors intentó liderar la educación y la cultura en Cataluña durante los años de la Mancomunidad hasta su defenestración en 1920, Xirau aspiró a algo semejante durante la etapa de la Segunda República. Pues bien, Xirau estaba convencido de que «política quiere decir pedagogía», título de un libro de Rafael Campalans, líder del socialismo catalán, que en 1933 prologó nuestro protagonista<sup>32</sup>. Defraudado por lo que había visto en Rusia en un viaje realizado en 1931 para asistir a la VII Conferencia Internacional de Psicotecnia, reunida en Moscú entre los días 8 y 13 de septiembre, Xirau abrazó la causa de un socialismo de regusto humanista, que recuerda el de Fernando de los Ríos, en que la conciencia moral socrático-kantiana tenía más importancia que las ideas de lucha social de ascendencia marxista, lo cual hizo que los elementos obreristas de la Unió Socialista de Catalunya no compartiesen los postulados del grupo intelectual del que Xirau formaba parte<sup>33</sup>.

Acaso por esto, Xirau apostaba por una especie de *Kulturkampf*, de lucha por la cultura que debía contribuir a cambiar la realidad social del Principado, en sintonía con la política de la Segunda República, bajo los auspicios del programa de la Institución Libre de Enseñanza, para lo cual contaba con un importante círculo de discípulos<sup>34</sup>. Se trata, pues,

de un republicanismo renovador que apostaba por la reforma social a través de la educación y la cultura, que además fijaba su atención en el ducado de Weimar y, por extensión, en la República de Weimar, siempre bajo la sombra de la figura emblemática de Johann Wolfgang Goethe. Además, y esto no es menor, la filosofía orgánica de Goethe mantenía una cierta familiaridad con los postulados krausistas de la unidad en la variedad, un tópico que se encuentra en la visión de Alejandro von Humboldt, cuya filosofía de la naturaleza fue introducida en España por los cenáculos krausistas. No en balde, Bernardo Giner de los Ríos –hermano de don Francisco– tradujo los *Cuadros de la naturaleza* (Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar, 1876). Poco antes, con la colaboración de José de Fuentes, también vertió la obra principal de Humboldt: *Cosmos, ensayo de una descripción física del mundo* (Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig, 1874-1875, cuatro volúmenes).

Se ha dicho que el pensamiento de Goethe quedó un tanto olvidado después de su muerte y fue durante el Segundo Imperio germano, instituido en 1871, cuando se recuperó su figura, que en 1932 –al cumplirse el centenario de su fallecimiento– fue celebrada ante los peligros ultranacionalistas que acechaban la República de Weimar. Por otra parte, la personalidad de Goethe se vincula al ideal de formación (*Bildung*), que contaba en tierras germanas con una larga tradición neohumanista (1780-1830). Bien mirado, el ideal formativo de la *Bildung*, concepto que traducimos por «formación» y al que algunos autores añaden el calificativo de «cultural», comporta una verdadera formación que contempla el cultivo de uno mismo a través de la música, la literatura y las artes, aspectos bien presentes en la «provincia pedagógica» de Goethe<sup>35</sup>. Tal vez no encontramos nada más humano que los proyectos pedagógicos gestados al socaire de los vientos neohumanistas (Comenius, Lessing, Krause, Fichte, Goethe) que poseen una aspiración colectiva que no excluye la individualización –el hombre es visto como una mónada (Leibniz)–, sino que, justamente, la exige a través de un proceso personal de metamorfosis que encuentra su plena realización en la colectividad, con lo que el ideal de la formación (*Bildung*) se popularizó, tal como se desprende de las campañas llevadas a cabo en España por las Misiones Pedagógicas.

Con este caldo de cultivo, se comprenderá cuánta incidencia tuvo la figura de Goethe, para quien el alma humana, al igual que las formas orgánicas de las plantas y de los animales, constituye

<sup>29</sup> *Ib.*, p. 561.

<sup>30</sup> *Ib.*, p. 560.

<sup>31</sup> Goethe, J. W. (2017): *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*. Madrid: Cátedra.

<sup>32</sup> Campalans, Rafael (1933): *Política vol dir pedagogia*, prólogo de Joaquín Xirau. Barcelona: Biblioteca d'Estudis Socials.

<sup>33</sup> Monserrat, J. (2012): «Joaquim Xirau i la Unió Socialista de Catalunya», en *Afers, fulls de recerca i pensament*, v. 27, núms. 71-72, pp. 305-323.

<sup>34</sup> Pomés Vives, J. (2021): «La Universitat de la "concordia" (1928-1936). Joaquín Xirau, el seu club de deixebles i la Federació Universitària Escolar (FUE) catalana», en *Temps d'Educació*, núm. 60, pp. 193-228.

<sup>35</sup> Ritscher, Hans (1985): «Educación y responsabilidad. (Conferencia con motivo del 150 aniversario de la muerte de J. W. Goethe)», en *Educación*, núm. 31, pp. 58-73. Tübinga.

una organización que está sometida a la ley de la metamorfosis, aunque es más importante la transformación moral que la natural. Tal como señala Spranger, refiriéndose a Goethe, «evolución y formación se entrelazan para él en una sola cosa», no respondiendo en modo alguno al esquema de la simple adaptación<sup>36</sup>. Ahora bien, esta evolución exige la realización de uno mismo a través de una lucha entre la bondad natural del hombre y la maldad que representa el espíritu demoníaco (Mefistófeles), con lo que el individuo necesita el apoyo de los otros, de un círculo de personas espiritualmente activas en torno a él, tal como reflejan la Sociedad de la Torre en los *Años de aprendizaje del Meister* y la provincia pedagógica de *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*, dos proyectos utópicos para la educación de la humanidad.

No deja de ser sintomático que en 1932 Lorenzo Luzuriaga tradujese en la *Revista de Pedagogía*, que dirigía, en el número destinado a conmemorar el centenario de la muerte de Goethe, todo un símbolo para la narrativa pedagógica republicana, ávida por emular al Júpiter de Weimar, el pasaje de *Los años itinerantes de Wilhelm Meister* sobre la «provincia pedagógica» en el que se da una vida colectiva en plena paz y armonía. Se pasa, pues, de la individualidad a la colectividad, en un proceso que puede resumirse en la fórmula que Spranger ensaya con la siguiente regla pedagógica: «Tomar como punto de partida la individualidad que se insinúa es la primera sabiduría educativa; darle contrapesos, la segunda»<sup>37</sup>. De ahí, pues, que la formación individual –vista como una mónada– exige la presencia o contrapeso de un vínculo social que aboga por la totalidad. Sin embargo, hay que respetar cada energía individual positiva y evitar la uniformidad, a través de un proceso que no concluye nunca, porque el hombre busca siempre la luz de la inmortalidad o, lo que es lo mismo, la eternidad.

Por su parte, Xirau en su síntesis de la cosmovisión goethiana insistió en la significación de su totalidad orgánica, que rige toda la naturaleza, a la vez que destacó la idea de metamorfosis, que, junto a la noción de evolución, comporta notables implicaciones pedagógicas, ya que da lugar a múltiples formas en el desarrollo de los individuos. Conviene insistir en que Xirau destaca la visión unitaria que Goethe tiene de la naturaleza, de la cual se desprende la existencia de una sola realidad en la que convergen la materia y el espíritu, es decir, lo material y lo ideal, el ser y el valer, de manera que no se produce una cosificación de la realidad como

la que se ha derivado de la ciencia moderna, que lo ha reducido todo a simples cosas. Heisenberg recuerda que la objeción goethiana de la visión newtoniana de la naturaleza radica en que para Goethe «la verdad era indispensable de la definición del valor», relación que la ciencia moderna ha separado de cuajo, tal como constata el mismo Xirau.

El naturalismo en todas sus formas, desde Spinoza hasta Freud, pasando por La Rochefoucauld, Spencer, Schopenhauer..., no ha consistido en otra cosa que en la amputación de una de las aspiraciones fundamentales de la vida, del valer al ser, de toda cosa a cualquier cosa y la consiguiente supresión de la realidad autónoma del movimiento amoroso<sup>38</sup>.

En otro pasaje de *Amor y mundo* encontramos la siguiente afirmación, no menos contundente: «La ciencia positiva, considerada como una concepción de la vida y del mundo, se reduce a un puro nihilismo»<sup>39</sup>. Por lo demás, Xirau reparó en que Fausto, recluido en su gabinete de estudio, reformuló el famoso inicio del Evangelio joánico: «En el principio era el Verbo». Fausto ensaya un par de nuevas redacciones: «En el principio era el Espíritu», a la que siguió «En el principio era la Fuerza». Finalmente, Fausto –después de sentirse iluminado y de ver con claridad– se decide resueltamente a favor de la fórmula definitiva: «En el principio era la acción», lo cual pone al descubierto que la filosofía no es tanto un saber de contemplación como una invitación a la praxis activa, es decir, una acción que nos acerca –gracias al ejercicio de la voluntad– hacia el ideal que nos hemos propuesto de acuerdo con nuestra vocación, porque la vida no se arriesga en la pasividad, sino en la acción, esto es, en la actividad.

Dios es la eterna afirmación, la actividad sin fin que suscita la inmensa sucesión de formas que nacen y se desarrollan y mueren y se transfiguran sin cesar. El «verbo» –concepto, idea, forma– es producto del ímpetu inagotable. En él reside el poder de irradiar eternamente todas las cosas vivientes. La actividad es el fundamento de todas las cosas. En un principio era la acción<sup>40</sup>.

De igual manera, resaltamos que el año 1932 fue una fecha clave para la historia europea, que se encontraba a las puertas de uno de sus episodios más oscuros por el ascenso del nacionalsocialismo. Sin

<sup>36</sup> Spranger, E. (1948): «Goethe y la metamorfosis del hombre», en *Cultura y educación. Parte histórica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, p. 93.

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 96.

<sup>38</sup> Xirau, J. (1998): *Amor y mundo*, p. 182.

<sup>39</sup> *Ib.*, p. 189.

<sup>40</sup> Xirau, J. (2000): «La concepción del mundo de Goethe», en *Obras completas, III. Escritos sobre historia de la filosofía, vol. 2. Artículos y ensayos*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 226.



embargo, si bien es cierto que Alemania asistía a la crisis final de la república de Weimar –a la crisis parlamentaria que se arrastraba desde su implantación en 1919 se añadió la crisis económica y social desencadenada en 1929–, España vivía una época de euforia y expectativas después de la proclamación de la Segunda República el 14 de abril de 1931. Si en Alemania el sistema democrático llegaba a su fin, España tenía la oportunidad de consolidar una república después del efímero intento de 1873. Frente a la barbarie que representaba el régimen de Hitler, la celebración del centenario de la muerte de Goethe sirvió para revivir –tanto en Alemania como en España– un autor cuya vida, partiendo de las fuerzas románticas, buscó afanosamente los referentes del clasicismo. Ya con anterioridad el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* se había interesado por el ideal educativo de Johann Wolfgang Goethe, que, al enfatizar la dimensión autoformativa, se prefería a los sistemas pedagógicos que diluían al individuo en los proyectos colectivos de signo político que, en virtud de sus dosis materialistas, estaban faltos de valores espirituales. Según Keiper, la idea de autoeducación representaba la búsqueda del hombre perfecto que fue el mismo Goethe: evolución de la individualidad hasta convertirla en personalidad<sup>41</sup>.

Sin lugar a dudas, Goethe ejerció una notable influencia sobre la cultura española desde la época de entre siglos, en el tránsito del siglo XIX al XX. De un lado, incidió sobre el modernismo catalán cuando Maragall tradujo algunas de sus obras. Por otra parte, también dejó su huella en el novecentismo, aspecto que no sorprende si se tiene en cuenta que Eugenio d'Ors –el líder y mentor de aquel movimiento cultural– pretendió ser una especie de réplica del insigne autor alemán, tal como se desprende de una glosa –publicada en la edición matinal de *La Veu de Catalunya* el 15 de mayo de 1918– en la que manifiesta, sin ambages, su deseo de emularlo. Así Xenius aspiraba a hablar como Demóstenes, a escribir como Boccaccio, a pintar como Leonardo y a tener, al igual que Napoleón, un extenso Imperio... Todas estas cualidades y atributos se concitaban, empero, en un único hombre, de modo que Eugenio d'Ors aspiraba a ser Goethe, desdoblado su personalidad en diferentes seudónimos (Xenius, Octavio de Romeu) que pueden ser vistos como remedos de Eckermann, cuyas conversaciones con el poeta alemán constituyen una joya de la literatura universal<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Keiper, W. (1922): «El ideal educativo de Goethe», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, vol. XLVI, pp. 97-104 y 133-138. Madrid.

<sup>42</sup> Quintana Trias, Ll. (1999-2000): «Algunes lectures de Goethe a Catalunya (Maragall i Eugeni d'Ors)», en *Estudi General. Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona*, núms. 19-20, pp. 55-68.

Merece citarse que el deseo por divulgar la obra de Goethe –estandarte del humanismo– hizo que apareciese una *Antología* escolar, publicada justamente aquel mismo año de 1932, dedicada a las escuelas de Cataluña. Esta antología, que fue ilustrada por Josep Obiols, contaba con un prólogo de Carles Riba, en el que se hacía constar el carácter iniciático de dicho florilegio. El hecho es que, a través de estos pasajes literarios, se manifestaba que, aunque nadie se ha de proponer ser ni vivir de la misma manera que Goethe, sí ha de contemplar cómo los grandes hombres han respondido a las expectativas de su destino, es decir, cómo han cumplido su misión al desarrollar su personalidad original<sup>43</sup>.

---

### **Xirau centra su atención en la *Charitas* y el humanismo hispánico, que ofrece, a lo largo de la historia, un poso cristiano que se manifiesta a través del erasmismo y del institucionismo**

---

Por esta razón, la filosofía de Goethe es una invitación a la acción y, por ende, al trabajo, porque únicamente la lucha puede salvar al ser humano: «La lucha salva al hombre. Su ser es su actuar. Luchar es ser y ser es luchar. Solo en la acción constante se afirma la propia esencia»<sup>44</sup>. Esta dimensión agonística de la filosofía de Goethe constituye un verdadero acicate para la formación humana, que se perfila, de este modo, como una empresa autoeducativa que exige esfuerzo y dedicación, a modo de un verdadero cultivo de uno mismo. Ahora bien, este aspecto que destaca la importancia del individuo en orden a su propia autorrealización no pierde de vista la perspectiva social ni, menos aún, la cósmica, ya que el alma humana y el mundo se encuentran en perfecta simbiosis: «Y solo es posible salvarse mediante la salvación del mundo que llevamos perennemente en el alma»<sup>45</sup>.

En consecuencia, la vida es movimiento, riesgo, anhelo y entrega. No es suficiente con una actitud meramente intelectual y pasiva que se regocija en

<sup>43</sup> Riba, C. (1988): *Obres completes, IV. Crítica*, 3. Barcelona: Edicions 62, p. 130.

<sup>44</sup> Xirau, J. (2000): «La concepción del mundo de Goethe», en *Obras completas, III. Escritos sobre historia de la filosofía, vol. 2. Artículos y ensayos, ib.*, p. 226.

<sup>45</sup> Xirau, J. (1998): «Lo fugaz y lo eterno», p. 306.

---

## Al propugnar la separación entre la Iglesia y el Estado, se abrió el horizonte de una religiosidad de la conciencia, a cuya labor se dedicó buena parte de la reflexión de Xirau

---

la visión de las cosas. Se precisa de la acción. En *Amor y mundo* leemos: «La vida es, además de contemplación y aun por encima de ella, acción. Y la acción se realiza a través de una serie de impulsos, afanes, propósitos, designios y finalidades»<sup>46</sup>. Así pues, Xirau insiste en la conveniencia del esfuerzo y la lucha, en un llamamiento agonístico que recuerda el *ethos* de la *paideia* griega y que responde a las exigencias imperativas del mandato pindárico, según aparece en la pítica segunda: «Sé el que eres». De conformidad con lo que decimos, esta demanda que exige fidelidad al propio ser apunta a un mundo superior, a una realidad epifenoménica que se revela como una esfera espiritual que se debe alcanzar a través de la acción y que está reservada únicamente a aquellos que tienen un futuro seguro en la eternidad. «Ser realmente un hombre supone vivir en unidad, tener y mantener un ideal y la conciencia de una misión, oponer a la disolución la coherencia, al desfallecimiento la entereza. Solo en la entereza se revela la propia estimación»<sup>47</sup>.

Tampoco ha de extrañar que en este contexto histórico-culturalista que recuperó la figura de Goethe —«gran fenómeno de plenitud humana», al decir de Eduard Spranger— se reivindicase el protagonismo de la *Paideia* helénica, que constituía, según Werner Jaeger —cuya emblemática obra se publicó en México a instancias de Juan Roura-Parella—<sup>48</sup>, un auténtico ideal formativo no solo para la cultura griega, sino también europea. Resulta útil recoger aquí que la *Paideia* de Jaeger —traducida por

Joaquín Xirau y Wenceslao Roces—<sup>49</sup> actualizó una determinada manera de entender la cultura que enfatiza la importancia de la educación, de modo que las grandes aportaciones de la filosofía clásica se entienden desde una perspectiva radicalmente pedagógica, en sintonía con los defensores de los valores del humanismo (Burckhardt, Wilamowitz-Moellendorff) que propiciaron una vuelta a los antiguos<sup>50</sup>.

El teólogo sueco Anders Nygren escribió en *Eros y ágape*: «En su gran obra sobre Platón, Wilamowitz-Moellendorff critica severamente, y con razón, la confusión habitual entre el “eros” platónico y la “ágape” del Nuevo Testamento. San Pablo desconocía el “eros”, al igual que Platón la “ágape”. De hecho, no puede haber duda alguna de que “eros” y “ágape”, originariamente, pertenecen a mundos espirituales totalmente distintos». Por otro lado, entre 1925 y 1936, Jaeger fundó y dirigió la revista *Die Antike*, en la que aparecieron sus primeras intuiciones en torno a la *Paideia*, aquella magnífica exposición de los ideales de la cultura griega que fue publicada en Alemania el año 1936 y de la que Juan Roura-Parella dio inmediata noticia bibliográfica en España.

Quienquiera que haya ojeado esta magnífica obra se habrá percatado que Jaeger no abordó la figura de Aristóteles, y menos aún la época helenística. Si es verdad que con anterioridad ya había dedicado al estagirita una monografía específica, aparecida el año 1923, no sucedía lo mismo con el helenismo, que quedó fuera del arco histórico de su *Paideia*. Por ello, durante su estancia en Estados Unidos, en 1961, amplió el ideal de *paideia*, que así fue enriquecida por la *paideia Christi*, en un planteamiento que antes Xirau también había defendido al enfatizar la relevancia del tránsito del eros helénico al amor cristiano, esto es, a una pedagogía que procedía del Verbo encarnado y que a través del humanismo de Erasmo y Vives daría lugar a la *Philosophia Christi* que el mismo Xirau asumiría y

<sup>46</sup> Xirau, J. (1998): «Amor y mundo», p. 166.

<sup>47</sup> Xirau, J. (1998): «Fidelidad», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 356.

<sup>48</sup> Juan Roura-Parella escribió en 1965 la siguiente nota en su artículo sobre Francisco Giner de los Ríos: «Werner Jaeger ha tratado magistralmente el sentido mundial de la educación en Grecia. Leí su *Paideia* bajo la influencia de las ideas de Giner, libro cuya traducción recomendé en su día al Fondo de Cultura Económica» (Roura-Parella, J. (1965): «El pedagogo», en *Cuadernos Americanos*, CXXXIX, núm. 2, p. 77).

<sup>49</sup> Jaeger, W. (1942-1945): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 3 vols.

<sup>50</sup> Nygren, A. (1969): *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona: Sagitario, p. 23. Nygren discrepó de la tesis de Wilamowitz-Moellendorff, ya que a su entender no se da una oposición entre eros y ágape —dos categorías procedentes del mundo helenístico—, sino entre eros y *charitas*, concepto este último que a su entender fue sintetizado por san Agustín, disolviéndose posteriormente a lo largo de la historia hasta su reformulación por Lutero. Según Nygren, la «ágape surge en un mundo marcado por el eros» (p. 45), habiendo afirmado poco antes que la «ágape constituye la concepción original y fundamental del cristianismo» (p. 40). La carta-encíclica *Deus caritas est* (2005) puede entenderse como una respuesta católica a esta interpretación, de clara significación luterana.

defenderá<sup>51</sup>. Al fin de cuentas, el modelo de sabiduría de Vives –para Riber, el espíritu más cristiano de todo el Renacimiento– integra la tradición del saber teórico y especulativo clásico (socrático-platónico, estoico), el saber práctico de la retórica (Isócrates, Cicerón, Quintiliano) y el saber actuar de Cristo en una síntesis que da sentido a la *Philosophia Christi*, un ideal pedagógico del Renacimiento con raíces paulinas que siempre estará presente en Xirau<sup>52</sup>.

De todo ello puede deducirse que Xirau llevó a cabo un proceso desmitologizador que recuerda el camino emprendido en 1941 por Rudolf Bultmann. En efecto, Manuel Azaña pronunció en la sesión del 13 de octubre de 1931 en las Cortes, al abordar lo que se denominaba el problema religioso, la famosa declaración de que «España había dejado de ser católica», con lo que, en palabras de Azaña, «el problema político consiguiente es organizar el Estado en forma tal que quede adecuado a esta fase nueva e histórica el pueblo español». Pero para Azaña no existía tal problema religioso, porque «el auténtico problema religioso no puede exceder de los límites de la conciencia personal, porque es en la conciencia personal donde se formula y se responde la pregunta sobre el misterio de nuestro destino».

Al propugnar la separación entre la Iglesia y el Estado, se abría el horizonte de una religiosidad de la conciencia, a cuya labor se dedicó buena parte de la reflexión de Xirau, al centrar su atención primero en la *Charitas* y, más tarde, en el humanismo hispánico, que ofrece, a lo largo de la historia, desde Lull hasta el siglo XX, un inequívoco poso cristiano que se manifiesta a través del erasmismo y del institucionismo, una *Charitas* de naturaleza cristiana que se había de traslucir en un *ordo caritatis*, esto es, en un orden social basado en el amor o ágape.

Al paso, cabe indicar que Fernando de los Ríos –amigo e interlocutor de Xirau en los momentos posteriores al 14 de abril de 1931– ya se mostró partidario de un cristianismo erasmista, un aspecto que fue destacado por Bataillon en las conclusiones en su conocido *Erasme et l'Espagne* (1937). En concreto, el investigador francés no citaba el nombre de Fernando de los Ríos, que era presentado como un ministro de la joven República española que en el Congreso de los Diputados, el 8 de octubre de 1931, identificó a los heterodoxos españoles, que él mismo representaba, como hijos erasmistas<sup>53</sup>. De hecho, Fernando de los Ríos asumió su filiación de hijo erasmista

en diversos momentos, si bien podemos aplicar el concepto de «erasmistas de la República» no solo a Fernando de los Ríos, sino al mismo Joaquín Xirau. Precisamente en la conferencia pronunciada por Fernando de los Ríos en México el 17 de enero de 1945 sobre el sentido y significado de España, elogió la tolerancia que se vivía en el Toledo del siglo XIII, que «fue mi sueño como ministro de Educación»<sup>54</sup>.

Por tanto, podemos indicar que la argumentación histórica a la que Xirau recurrió para poner las bases del humanismo hispánico coincide a grandes rasgos con el hilo conductor ya establecido por Fernando de los Ríos, a quien García Lorca calificó como «Fernando, el erasmista». También Juan Marichal, que trató a Fernando de los Ríos hacia el final de sus días, reconoció que, aunque este no encajaba en el erasmismo del siglo XVI, sin duda se podía calificar de tal manera «en cuanto hombre de paz y sobre todo de mediación»<sup>55</sup>. Pero además de en Erasmo, Xirau fija su atención en Lull en los comienzos del humanismo hispánico que proyectó hacia América con intención de forjar la «Integración política de Iberoamérica» (1945).

Ahora bien, Xirau trazó su propia trayectoria y así buscó la esencia del cristianismo, que, si en un primer momento fijó en la *Charitas*, más tarde completó con la *Philosophia Christi*, en una línea que puede ponerse en relación con la *devotio moderna* de Tomás de Kempis y su *Imitación de Cristo*. Tampoco se puede perder de vista que el desarrollo de la Filosofía de Cristo, tal como Erasmo la expuso, suponía «un peligro de muerte para la dogmática cristiana», lo cual puede explicar el surgimiento de actitudes contrarias a su difusión<sup>56</sup>. De igual forma, y tal como Bataillon sugiere, la Filosofía de Cristo –un núcleo esencial del humanismo hispánico– implicaba un ideal de regeneración social a través del cual «el hombre moderno pueda encontrar la alegría y la paz»<sup>57</sup>.

Siempre bajo una influencia romántica, Xirau mantuvo una especie de cruzada contra todo lo que significara una visión geométrica de las cosas, ya se tratase del eros helénico o del emplazamiento de Madrid como capital de España por razones geográficas en el centro de la península, o bien de la creación de la Sociedad de Naciones, cuyo fracaso estaba anunciado desde su fundación en 1919.

<sup>51</sup> Jaeger, W. (1965): *Cristianismo primitivo y «paideia» griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>52</sup> Redondo, E. (1966): «La integración del concepto de sabiduría en la pedagogía de Luis Vives», en *Revista Española de Pedagogía*, núm. 94, pp. 99-111.

<sup>53</sup> García de Andoin, C. (2018): «El erasmismo de Fernando de los Ríos».

<sup>54</sup> De los Ríos, F. (1945): «Sentido y significado de España», en *Obras completas, V. Escritos guerra civil y exilio*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 349.

<sup>55</sup> Marichal, J. (2000): «Sobre don Fernando de los Ríos», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, núms. 37-38, p. 60.

<sup>56</sup> Bataillon, M. (1991): *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 606.

<sup>57</sup> *Ib.*, p. 802.

El defecto principal de la Sociedad de las Naciones fue su concepción simétrica y abstracta. Descansaba en una ficción. La Liga de las Naciones efectiva solo puede construirse sobre una concepción orgánica y armónica, como aquella por la cual abogaba Francisco de Vitoria. El espíritu hispano es la viviente encarnación de un espíritu<sup>58</sup>.

En último término, Xirau apostó por la filosofía cristiana que se articula como una alternativa a la modernidad físico-matemática que parte del antropocentrismo renacentista y cartesiano, por su alto contenido moral en una línea en que se encuentran autores como Tomás Moro y su utopía, un itinerario que profundiza en el alma humana no desde posiciones positivas y materialistas, sino espiritualistas que invitan a la introspección y, por ende, a la reflexión moral desde una posición de interioridad de ascendencia cristiana. En realidad, Xirau y sus discípulos –entre los que se cuenta Juan Roura-Parella– marcharon al exilio por un imperativo moral, porque habían permanecido leales al régimen republicano y, aunque salieron de España durante la guerra civil, siempre regresaron sin aprovechar la ocasión para instalarse en el extranjero. Dicho con otras palabras: Xirau procuró vivir en consonancia con su manera de pensar, siendo consciente de que formaba parte de aquella minoría selecta humanista que había constituido una constante a lo largo de la historia de España, salvo durante la cerrazón del período imperial iniciado con Felipe II, una tradición abierta, pacífica y cristiana que pregonaba la concordia y la armonía entre los pueblos de conformidad con los principios cristianos.

### **Por una senda clara: de la *Charitas* a la *Philosophia Christi***

Con las palabras «Por una senda clara», que reproducen las del poema que Machado dedicó a Francisco Giner de los Ríos cuando este falleció en 1915, Joaquín Xirau calificó el accidentado camino hacia el exilio que emprendió, a fines del mes de enero de 1939, en una comitiva de intelectuales que salió de Barcelona con destino a Francia en una ambulancia militar. Hay que añadir que «Por una senda clara» es un texto que Xirau firmó en marzo de 1939 en París, que se publicó tardíamente en la revista *Diálogos* en 1983 y que fue incluido en el primer volumen de sus *Obras completas*. El escrito da cuenta de la última residencia de Antonio Machado en Barcelona, a la que había llegado procedente de Valencia, donde había pasado unos cuantos meses desde su salida de Madrid. En la

Ciudad Condal, Machado residía en la Torre Castañer, en el paseo de San Gervasio, en la zona de la Bonanova, en la falda del Tibidabo. «Don Antonio a los sesenta y tres años se hallaba en la plenitud de su vigor espiritual. Trabajaba intensamente». Y aunque «su cuerpo era débil», su alma era fuerte. Ya entonces «las piernas medio paralíticas apenas le podían sostener». Sin embargo, su fuerza espiritual no había mermado, sino que –al contrario– se mantenía en todo su esplendor.

Su fuerza espiritual se manifestaba en la vivacidad penetrante de su mirada y en la amenidad de su conversación en la cual alternaba el fervor con la benevolencia de un humorismo irónico. Nunca hablaba mal de nadie. Difícilmente se le podía hablar de alguien sin que respondiera inmediatamente: «¡Buena persona!». En ello se revelaba la profunda bondad de su alma. Era un hombre sencillo «y, en el buen sentido de la palabra, bueno»<sup>59</sup>.

Según el retrato que Xirau dibuja, todo desprendía tranquilidad y sosiego, en unos momentos en que España se desangraba en una guerra fratricida. «Lo único que le encendía y promovía en su alma un movimiento de ira indignada eran los bombardeos de la ciudad indefensa por la aviación italiana». Pero consciente de la derrota inminente mantenía una actitud digna, señorial y perfecta. «Sabía –escribe Xirau– que solo es digna de ser vivida una vida consagrada al ideal». Xirau añade que Machado era contrario a las injerencias de la política internacional en los asuntos españoles, describiendo el ambiente de apacible serenidad que se establecía en amable conversación en torno a una taza de tila, ante la falta de café.

Con frecuencia eran evocadas las grandes figuras del genio español: Ramón Llull y Cervantes, san Juan de la Cruz y Ausias March, Lope de Vega y Luis de León... Machado insistía siempre en la profundidad de pensamiento de las coplas andaluzas y presentía que en ellas se hallaba el germen de una posible filosofía española. Revestida de estilo y de dignidad poética, en muchos de sus poemas se halla el alma de la copla: la sentencia, el pensamiento escueto y sentencioso<sup>60</sup>.

Es de sobra conocido que el poeta Antonio Machado, acompañado de su madre, formaba parte de aquella expedición de unas veinte personas que, después de diversas peripecias, pudo alcanzar la frontera francesa. Mientras Machado y su ma-

<sup>58</sup>Xirau, J. (1999): «México: "Nobleza obliga"», p. 533.

<sup>59</sup>Xirau, J. (1998): «Por una senda clara», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. LI.

<sup>60</sup>*Ib.*, p. LIII.



dre se instalaron en un pequeño hotel de Colliure, Xirau penetró en el interior del país vecino. A orillas del Mediterráneo, Antonio Machado moría el día 22 de febrero de 1939, y tres días más tarde fenecía su madre, a la edad de noventa y siete años.

Pocos días después, el 6 de febrero, desde Marsella, Xirau remitió una carta a Manuel Azaña en la que describió las vicisitudes de aquel triste viaje hacia el exilio, a la vez que lamentó el trato dispensado a las personas leales a la República. Las palabras de Xirau, que suenan a queja, no pueden ser más ilustrativas:

Haciendo expresa omisión de mí, me creo en el deber de dirigirme a usted como la representación más pura de nuestra patria, para decirle lo que indudablemente habrá usted pensado ya, es decir, el deber primordial de todas las personas que han ostentado la representación de nuestra España, de salvar, en estos momentos angustiosos a la minoría selecta y representativa de nuestra espiritualidad que ha permanecido fiel, silenciosa y abnegada a través de todos los azares de la guerra y que se halla ahora, en razón de su misma idiosincrasia, fuera de su patria, sola y desvalida. Yo no sé lo que se puede hacer ni dónde ni cuándo ni cómo. Me limito a ponerme una vez más a su disposición, para que use de mí en lo que crea necesario<sup>61</sup>.

En este punto, y antes de proseguir, valga señalar que el *Juan de Mairena* de Machado no es nada más que un conjunto de sentencias, donaires, apuntes, recuerdos y consejos del profesor de retórica que habla, gracias a la sabiduría popular, sobre todas las cosas. Hay que suponer que aquellas conversaciones entre Machado y Xirau poseían un alto voltaje intelectual y promovían un fecundo ocio espiritual. En alguna ocasión, Tomás Navarro aportó a aquellos encuentros discos de su colección de españoles ilustres, y así pudieron oír la voz de diferentes pensadores, entre los que sobresalía la figura de M. B. Cossío<sup>62</sup>. Pero, además de las palabras, hubo intercambio de ideas, tal como se refleja en las revistas del momento, publicadas a pesar de las dificultades existentes. En este sentido, Machado –transmutado en Juan de Mairena– había saludado, desde las páginas de la revista *Hora de España*, un artículo publicado por Xirau, en el número 3 de la revista *Madrid. Cuadernos de la Casa de la Cultura* (Barcelona), correspondiente al mes de mayo de 1938 con el título de «Charitas». En su exposición, Joaquín Xirau –en plena contienda– daba un avan-

ce de su filosofía de la conciencia amorosa que mereció la atención de Antonio Machado, que, después de resaltar la «irreductible oposición entre el eros platónico-aristotélico y el amor cristiano», sospechaba que «Xirau parece no intentar una nueva escolástica sin Aristóteles», es decir, «una justificación del dogma cristiano». A continuación, se fijó en el Cristo crucificado y agonizante de Unamuno, que contrapuso a la filosofía cristiana de Xirau, que –como hemos indicado– gira en torno al amor. «Es muy posible, casi seguro, que Joaquín Xirau sea fiel hasta el fin a su vocación de filósofo, y que su filosofía cristiana sea una honda meditación, más o menos sistemática, sobre la ingente experiencia del Cristo todavía en curso, que sea precisamente en Roma, donde *no se le ve nunca*»<sup>63</sup>.

Puede decirse, pues, que Xirau acentuó durante la guerra civil su vinculación con el cristianismo, un aspecto que se acabó de manifestar plenamente en el exilio. No por azar, la filosofía cristiana fue el eje central de la reflexión de Xirau en tierras americanas, primero con *Amor y mundo* (1940) y más tarde con la *Philosophia Christi*, que marcó el sentido de su visión del humanismo hispánico. Pero vayamos por partes y quizás sea conveniente referirnos, siquiera brevemente, a su filosofía amorosa, que contiene un alto sentido pedagógico, ya que con *Amor y mundo* se sitúa, como hará con el humanismo hispánico, en una tercera vía, puesto que no acepta la tesis de la educación como corrección ni tampoco la que lo deja todo a la espontaneidad, de acuerdo con Rousseau. Una tercera vía que, de acuerdo con la axiología de Max Scheler, reclama una conciencia amorosa que lleve al alumno a elegir los valores más altos.

Por el amor todos los caminos son claros, todas las perspectivas luminosas: las cosas cambian fundamentalmente según se encuentran delante del foco de la conciencia amorosa o de la conciencia rencorosa. «Ante la mirada rencorosa o indiferente, lo superior se pone al servicio de lo inferior y por este mero hecho queda aniquilado»<sup>64</sup>. Pues bien, el amor confiere a la vida humana el impulso dinámico de la dialéctica ascendente y creadora que nos eleva hasta los valores más sublimes, con ilusión y esperanza. Ahora bien, se ha de destacar que, gracias al amor, no hay una jerarquía fija y predeterminada de los valores. «La conciencia amorosa ordena y jerarquiza los valores implícitos en la percepción de las cosas. El amor ilumina los valores y es juez y señor. Por él llegamos a conocerlos y a estimarlos. Sin amor no hay valor»<sup>65</sup>.

<sup>61</sup>Xirau, R. (1998): «Prólogo», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. XVIII.

<sup>62</sup>Xirau, J. (1999): «Manuel B. Cossío y la educación en España», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispano*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 60.

<sup>63</sup>Machado, A. (1938): «Miscelánea apócrifa. Sigue Mairena...», en *Hora de España*, núm. XX, p. 7.

<sup>64</sup>Xirau, J. (1998): «Amor y mundo», p. 209.

<sup>65</sup>*Ib.*, p. 221.



El amor, que no es un contenido de la conciencia, sino una forma peculiar del espíritu, constituye un previo para cualquier cosa. El amor es iniciativa y espontaneidad, donación gratuita y desinteresada. En verdad, no es que el conocimiento nos lleve hasta el amor, sino al revés: el amor –tal como postulaba Lull– se ha hecho para pensar y no el pensamiento para estimar. El amor es una intuición que se fundamenta en una especie de razón cordial, ya que ni los conocimientos ni la fuerza, ni la aptitud artística, ni la preparación técnica son suficientes para despertar el amor. Para Xirau, la actividad amorosa no es otra cosa que el ímpetu, el impulso que nos permite pasar de los grados inferiores a los superiores. La relación, pues, entre amor y valor es íntima y directa. El amor se encarga de descubrir los valores, de iluminarlos, pero se ha de añadir que ni los promueve ni los crea, simplemente los descubre y, finalmente, los acaba aceptando.

---

### El amor, que no es un contenido de la conciencia, sino una forma peculiar del espíritu, constituye un previo para cualquier cosa

---

No hay duda de que su argumentación es diáfana, al reconocer que, aunque el amor griego y el amor cristiano tienen un punto inicial de coincidencia, ya que ambos «representan en el mundo y en la vida aquello que hace que la vida sea digna de ser vivida», sus características son bien dispares. Mientras el *eros* es un *daimon* que pone a los hombres en contacto con los dioses gracias a los grados de ascensión del amor, la *Charitas* cristiana «no es un demonio, sino la esencia de Dios». El amor de Dios –continúa Xirau– es el amor fundamental, porque no es un motor inmóvil, sino plenitud amorosa: amor es vida, vida suprema y creadora. Aquí el amor no es un ascenso, sino un descenso, una abundancia espiritual que Dios derrama sobre los hombres. «Es abundancia espiritual que se desborda y, al salir del recinto, pletórico, crea. Por esta razón el amor platónico iba de abajo arriba. La plenitud espiritual que el amor cristiano supone, al desbordarse, desciende y se dirige de arriba abajo»<sup>66</sup>.

Así, por ejemplo, san Pablo en la primera carta a los corintios (1 Cor 13) nos da una imagen del ágape, término que utiliza y que se ha identificado con una

necesaria y verdadera *caritas*. «La caridad es sufrida, es benigna; la caridad no tiene celos, no presume, no se infla, no traspasa el decoro, no busca lo suyo, no se exaspera, no toma a cuenta el mal. No se goza de la injusticia, antes se goza con la verdad. Todo lo disimula, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» (1 Cor 13, 4-7). Para el apóstol de los gentiles, la caridad sobresale entre las virtudes teologales: «Ahora subsisten fe, esperanza, caridad, esas tres; mas la mayor de ellas es la caridad» (1 Cor 13, 13).

Si el mundo antiguo está hecho de planos, superficies y cuerpos, el mundo moderno –que asume los principios de la tradición cristiana– constituye una comunión de espíritus personales. Esto quiere decir que los antiguos miraban el universo desde fuera, enfoque que contrasta con la posición de los modernos, que –a partir del cristianismo– situaron el centro neurálgico de las cosas en la interioridad, que se manifiesta en un cristianismo interior que se hace palpable en la corriente erasmista y en el krausismo. No es ninguna casualidad –argumenta Xirau– que el cristianismo haya descubierto el mundo de la vida interior y haya sido el instaurador de una moral enraizada en el amor, cosa que los antiguos desconocieron, una realidad que dará sentido a la *Charitas* en un plano horizontal que sintonizará con la *Philosophia Christi*, que implica la unión de todos en un cuerpo cuya cabeza es Cristo.

Gracias a esta nueva lógica de la *Charitas*, se abandonó la *areté* clásica (el ideal permanece fuera de la vida personal) por una nueva concepción de la virtud, según la cual la perfección no es una ascensión dialéctica, sino plenitud y recogimiento interior que, gracias al amor, se desborda hacia el prójimo. De ahí, el sentido salvador y redentor del amor cristiano, que corresponde a un *Logos* que se ha hecho carne, que se ha encarnado en Cristo, hijo de Dios.

Dios se hace hombre y es escándalo para los hombres, porque vierte su amor redentor precisamente sobre aquello que para los hombres es lo más bajo. El amor de Dios encarnado en la persona de su hijo desciende sobre aquello que está más cerca de la perdición y lo salva por su sola presencia<sup>67</sup>.

Si el amor helénico aspira siempre al mundo de las ideas, el amor cristiano se dirige al núcleo de la persona, gracias a la misericordia divina. Aquí resuenan las palabras del Evangelio, el mensaje paulino, las reflexiones de san Agustín y los comentarios de Pascal, en el sentido de que todos ponen de manifiesto –de una u otra manera– que Dios está en mí, en el interior del hombre. «Este cambio profundísimo en las perspectivas y en los horizontes

<sup>66</sup>Xirau, J. (1998): «Charitas», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 343.

<sup>67</sup>*Ib.*, p. 344.

de la realidad impregna la totalidad de la cultura occidental a partir del cristianismo. Las cuestiones “objetivas” devienen cuestiones “personales”. Al diálogo sustituye la comunión. Y toda verdadera purificación es confesión»<sup>68</sup>.

Así pues, hemos pasado del dios-inmóvil al Dios-amor sin modificar esencialmente –escribe Xirau– el sentido del *logos* helénico. Si el *logos* pagano tiene un sentido ordenador, el *logos* cristiano –al encarnarse en el Verbo del Hijo de Dios– se ha hecho amor, *Charitas*. «El amor cristiano no es hijo de la pobreza y de la riqueza. No tiene nada que ver con la pobreza. Es plena riqueza. La única auténtica riqueza. No es un demonio, sino la esencia de Dios. Hijo exclusivo de la plenitud y de la abundancia, se identifica con la plenitud suprema que se encuentra en la divinidad»<sup>69</sup>.

Consecuentemente, el amor es previo a la idea de Dios, porque el amor es la condición de posibilidad para cualquier consideración intelectual y para cualquier relación humana. La conciencia humana, gracias al cristianismo, se ha convertido en una conciencia amorosa que ve todas las cosas a través del filtro del amor. Así pues, nos hallamos ante dos mundos o cosmovisiones bien diferentes. El mundo griego con su racionalismo conceptual y lógico que aspira a la visión de las ideas nos da un paisaje frío y geométrico de las cosas, mientras que la visión cristiana –a través de su orden amoroso– nos ofrece un mundo de plenitud y sobreabundancia espiritual que se abre a la eternidad porque –en último término– el hombre es un animal que vive de pie con la esperanza puesta en un futuro «que es iluminado por la omnipresente luz de la eternidad»<sup>70</sup>.

De esta manera, se entienden las razones por las que Xirau perfiló una pedagogía basada en el amor, es decir, en un *ordo amoris* que a partir del *eros* pedagógico helénico genera, gracias a la acción vivificadora de la *Charitas* cristiana, una *paideia* potenciadora de la subjetividad humana que permanece abierta al personalismo comunitario y axiológico. Siguiendo los pasos del humanismo socrático, de la «vida interior» de san Pablo, de la doctrina del amor de san Agustín, de la tradición franciscana, del orden amoroso luliano y de la espiritualidad erasmista, Xirau combinó la tradición helénica con el cristianismo, lo cual generó un profundo espiritualismo de raíz personalista que insiste en la importancia que la conciencia y la intimidad poseen para la vida humana. Un poso que sirvió

de caldo de cultivo para la recepción del mensaje erasmista de la Filosofía de Cristo y que, a la larga, se manifestó en el krausismo.

Desde luego, hemos de suponer que la aparición en 1937 de la obra de Marcel Bataillon sobre *Erasmus y España* fue objeto de comentario entre Machado y Xirau durante su estancia en Barcelona, amén de que influyó también sobre otros intelectuales<sup>71</sup>. Cabe destacar que Juan de Mairena saluda en el número XX de la revista *Hora de España*, correspondiente al mes de setiembre de 1938, la aparición de este libro, que posiblemente llegó a las manos de Machado a través de Xirau. Al margen de esta circunstancia, lo significativo es que la valoración de la obra por parte de nuestro poeta fue muy positiva, por representar «una importancia capitalísima para el estudio de la cultura española del siglo XVI». En aquel momento difícil de la historia, cuando el fin de la guerra se acercaba con la derrota republicana, Machado no dudó en escribir lo siguiente:

Consoladora es para nosotros la lectura del libro *Erasmus et l'Espagne* de Marcel Bataillon, donde se dicen tantas cosas exactas y profundas sobre la prerreforma, reforma y contrarreforma religiosa en España y se pone de relieve la enorme huella de Erasmo de Rotterdam a través de nuestro gran siglo. En la honda crisis que agita las entrañas del cristianismo en aquella centuria no fue decisiva la influencia de Erasmo, sino la de Lutero, en Europa y la de Loyola, en España, mas fue en España donde tuvo de su parte a los mejores, sin excluir a Cisneros ni a Cervantes<sup>72</sup>.

Si miramos las cosas con atención, observamos cómo se abrieron en aquellos momentos trágicos del fin de la guerra civil dos temas de estudio que marcaron la trayectoria del pensamiento de Xirau a partir de entonces. Por un lado, profundizar en el tema del amor, en la *Charitas* como alternativa al *eros*, tal como se refleja en *Amor y mundo* en 1940, una pieza fundamental de su filosofía de la educación. Con todo, esta obra no fue más que un jalón en su camino hacia la eternidad que quizás ya reflejaba el mismo Machado, tal como bosquejó en su libro *Lo fugaz y lo eterno* (1942) al plantear la manera de cómo conseguir la plenitud vital. Más allá de la fugacidad del mundo fenoménico que siempre se volatiza, existe un mundo de luz que nos acerca a la eternidad, porque toda la filosofía, desde Platón hasta Nietzsche, posee un contenido religioso.

<sup>68</sup> *Ib.*, p. 345.

<sup>69</sup> *Ib.*, p. 342.

<sup>70</sup> Xirau, J. (1998): «Volumen del tiempo (Las dimensiones del tiempo)», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 365.

<sup>71</sup> Redondo, A. (2015): «La recepción del *Erasmus y España* de Bataillon (1937-1950)», en Eliseo Serrano (coord.): *Erasmus y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Colección de Letras, pp. 17-51.

<sup>72</sup> Machado, A. (1938): «Mairena póstumo», en *Hora de España*, XXI, p. 6.

Vivir es trascenderse, penetrar en la realidad plenaria del mundo circundante, incorporar el mundo a la propia experiencia y henchirla de sus tesoros inagotables. Toda vida posee una dirección, se traza un camino y abre ante sí un ámbito de luz. Y al hacerlo, al trascenderse y entregarse, halla ante sí la resistencia y el apoyo de otras realidades con sentido que trazan sobre el mundo otras trayectorias luminosas. En la confluencia dinámica de unas y otras aparece el mundo revestido de la policromía de las sensaciones, encuadrado en la vertebración de las ideas y orientado por la reverberación de los valores<sup>73</sup>.

A la vista de lo que decimos, podemos afirmar que Antonio Machado y Joaquín Xirau compartían aspectos comunes. En ambos casos, cabe destacar el apego por la filosofía platónica y, a la vez, su vocación por la fuerza de las ideas y su profunda religiosidad, gestada al abrigo de la tradición institucionista y que, remotamente, puede vincularse al erasmismo. Machado al lado de Francisco Giner de los Ríos, Xirau junto a Manuel Bartolomé Cossío. Ambos –Machado y Xirau– comparten un trasfondo espiritual que bebe en las fuentes del platonismo. No en balde, cuando Juan de Mairena pensó fundar una Escuela Popular de Sabiduría negó que al pueblo no le interesase la filosofía de Platón. «Grave error», sentencia Machado. «De Platón no se ríen más que los señoritos, en el mal sentido –si alguno hay– de la palabra»<sup>74</sup>.

A decir verdad y en paralelo a la reflexión sobre la *Charitas*, se abría una nueva vía de estudio que podemos considerar como el acercamiento a la *Philosophia Christi*, que presidirá los trabajos de Xirau sobre el humanismo hispano. En esta nueva singladura del pensamiento de Xirau, hay que mencionar los nombres de Marcel Bataillon y Américo de Castro con sus respectivos estudios sobre Erasmo y Cervantes, dos autores presentes en sus reflexiones sobre el humanismo hispánico. En este punto quizás sea oportuno recordar lo que Américo Castro, que polemizó años después con Claudio Sánchez-Albornoz sobre la realidad de la Edad Media española, escribió sobre el erasmismo en una misiva fechada el 11 de marzo de 1940 dirigida a Bataillon, unas palabras que pueden aplicarse –salvando las distancias que convengan– al mismo Xirau. «Para los españoles en el siglo XVI el erasmismo fue una “actitud”, más que una religión con un contenido preciso; erasmismo, alumbramiento, mesianismo, tentativas de revolución social, serían caras diferentes de una misma tendencia cuyos an-

tecedentes, cuyas manifestaciones ya se perciben en el siglo XV»<sup>75</sup>.

También para Xirau las cosas eran un poco así, aunque él retrocede a los siglos XIII-XIV para encontrar en Lull un antecedente del humanismo hispano, en una línea de tolerancia y armonía que coincide con el erasmismo, con Américo Castro y que sintoniza también con su visión del krausismo. Refiriéndose a los institucionistas de filiación krausista, Xirau escribe: «En una cosa coinciden todos: en la actitud, en el método, en la afirmación de la libertad de conciencia y de la investigación objetiva y rigurosa»<sup>76</sup>. De hecho, para el profesor Abellán también el erasmismo fue un «estado de espíritu», una idea que, como vemos, ya fue planteada por Xirau al referirse al humanismo hispano del Renacimiento y al krausismo<sup>77</sup>.

De manera recurrente, Xirau se refirió a la minoría selecta que asumió el ideal de «una cristiandad armónica y triunfante», que existió no solo en España, sino también en Europa<sup>78</sup>. Se trata de una «minoría de personalidades selectas» que se dio en la época renacentista y entre las que Vives sobresale, «para el cual, el ideal supremo no se halla ni puede hallarse en el cultivo de las letras clásicas ni en la persecución de la gloria o de la fama, sino en la elevación y la dignificación del hombre, de todos los hombres, cualquiera que sea su condición»<sup>79</sup>.

En diferentes pasajes de sus obras, Xirau remarca la existencia de esa minoría selecta que había asumido el ideario humanista, de signo erasmista, situado a medio camino entre el Renacimiento neopagano de la Roma decadente y la quiebra que representó el protestantismo nórdico, también combatido por Zweig, con las consiguientes guerras de religión. Como vemos, Xirau se sitúa en una tercera vía: la minoría selecta de Erasmo y Vives, que encuentra antecedentes en la Edad Media con autores como Lull, Ramón «lo Foll», cuya locura anticipa la de Erasmo y la del Quijote, y que prosigue, después de la cerrazón de la Contrarreforma, vista como un período de obscurantismo que se inicia con Felipe II, con los ilustrados, los liberales deci-

<sup>73</sup>Xirau, J. (1998): «Lo fugaz y lo eterno», pp. 303-304.

<sup>74</sup>Machado, A. (1972): *Juan de Mairena*. Madrid: Editorial Castalia, p. 197.

<sup>75</sup>Castro, A., y Bataillon, M. (2012): *Epistolario*. Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación Xavier Zubiri, p. 117.

<sup>76</sup>Xirau, J. (1999): «Julián Sanz del Río y el krausismo español», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 558.

<sup>77</sup>Abellán, J. L. (1982): *El erasmismo español*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 45.

<sup>78</sup>Xirau, J. (1999): «Prólogo a *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 515.

<sup>79</sup>*Ib.*, pp. 520 y 523.

monónicos con Julián Sanz del Río a la cabeza y todos aquellos que formaban parte –como él mismo– del núcleo institucionista.

La locura de Lull, Ramón «el de la barba florida», puede ligarse a la propia locura de Xirau, de salvar un mundo en proceso de disolución. No en vano, muchas de las ideas que Xirau observa en Lull fueron asumidas por él mismo como santo y seña de su empresa salvífica. Lull renuncia al mundo material, a los honores de la corte, para poner su empeño en la salvación del mundo a través de «la salvación ecuménica mediante la depuración de la conciencia cristiana y la conversión de “todos” los infieles»<sup>80</sup>. La locura de Lull anticipa, además, la utopía de Vives, de los Valdés, de Vitoria, etcétera. «La idea luliana –su única Idea– es la de convertir la Iglesia cristiana –previamente depurada– a una alta empresa misionera conducida y únicamente orientada por el intelecto y el amor»<sup>81</sup>.

Nos encontramos, pues, ante una nueva conciencia ecuménica sobre una base franciscana que será vivificada por el erasmismo –recordemos la afirmación del profesor Abellán al señalar que «Erasmus fue holandés, pero el erasmismo es español»<sup>82</sup> y por el krausismo, ya que todos estos movimientos –franciscanismo, lulismo, erasmismo, krausismo– coinciden en adoptar una actitud, una manera de entender el mundo desde posiciones radicalmente humanistas, enraizadas en el cristianismo. En lo que concierne a Xirau, combina la *Charitas* con la *Philosophia Christi*, o Filosofía de Cristo, clave de bóveda o dovela central del humanismo hispano que se abría a dos mundos, a la vieja Europa e igualmente a las tierras americanas, donde cuajaron las semillas esparcidas por una minoría selecta (Vasco de Quiroga, Las Casas, Vitoria, etcétera). Con estos antecedentes, según escribe Xirau en la introducción al *Pensamiento vivo de Juan Luis Vives* (1942), la Filosofía de Cristo «se levanta contra los excesos de la escolástica» y «ha de ser directamente vivida; no argumentada»<sup>83</sup>. En realidad, estas palabras coinciden con lo que Bataillon había escrito en *Erasmus y España* (1937), donde afirma que «la Filosofía de Cristo debe ser vivida, no argumentada»<sup>84</sup>.

## América, provincia pedagógica del humanismo iberoamericano

Innecesario es decir que América, durante la modernidad, asumió la condición de utopía, alejada de los vicios de la vieja Europa, sobre todo de las guerras religiosas. El viejo sueño agustiniano de la Ciudad de Dios se proyecta ahora sobre el nuevo continente. No en balde, Xirau expresa en *Lo fugaz y lo eterno* (1942) el deseo de una nueva Ciudad de Dios a fin de combatir el estado de barbarie en que se encontraba la humanidad. «Es preciso escribir una nueva *Ciudad de Dios* y pensar y construir un cosmos que discipline y ordene el caos de la vitalidad actual»<sup>85</sup>.

En efecto, si, como hemos visto, Goethe se refería a la provincia pedagógica, también cabe indicar que Marcel Bataillon en el prefacio a la edición francesa de *Erasmus y España* hacía constar que no pretendía escribir la historia religiosa del siglo XVI español, sino algo distinto que tiene que ver con las «provincias espirituales que pisábamos en los confines del erasmismo»<sup>86</sup>. De este modo, la idea de provincia puede entenderse desde esta doble perspectiva espiritual y pedagógica, dos aspectos que de acuerdo con la visión orgánica de Xirau se conglutinan en una misma provincia.

Así las cosas, América adquiriría la condición de una especie de provincia pedagógica utópica, en la que Xirau no solo resucitó moralmente, sino que también proyectó una república ideal presidida por la *Charitas* cristiana. De ahí, pues, que el continente americano –él únicamente visitó México y Cuba– fuese tierra propicia para el desarrollo del humanismo hispano, que gira, como hemos visto, en torno a la *Philosophia Christi* que puede vincularse a la imagen o ideal del cuerpo místico de Cristo, como propone Abellán, pero que en el caso de Xirau adquiere un cariz salvífico o mesiánico, al definir la Filosofía de Cristo como un intento de salvación integral<sup>87</sup>. No se puede negar que Xirau gira sobre la concepción erasmista de «un cristianismo esencial, centrado en torno a la fe en Cristo», en una línea de argumentación que Bataillon ya apuntó y que llegó hasta los mismos krausistas<sup>88</sup>.

De hecho, ya desde los tiempos de Lull, en el siglo XIII, el humanismo hispano ha gestado un movi-

<sup>80</sup> Xirau, J. (1999): «Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística», pp. 231-232.

<sup>81</sup> *Ib.*, p. 232.

<sup>82</sup> Abellán, J. L. (1982): *El erasmismo español*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 33.

<sup>83</sup> Xirau, J. (1999): «Prólogo a *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, p. 515.

<sup>84</sup> Bataillon, M. (1991): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, p. 75.

<sup>85</sup> Xirau, J. (1998): «Lo fugaz y lo eterno», p. 265.

<sup>86</sup> Bataillon, M. (1991): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, p. VII.

<sup>87</sup> Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 541.

<sup>88</sup> Bataillon, M. (1991): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, pp. 804-805.



miento que se caracteriza por su carácter misionero y mesiánico,

que se siente llamado a llevar la unidad y la paz a la cristiandad y, mediante ella, la salvación al mundo, y un movimiento de reforma interior, paralelo y aun anterior al que promovió la Reforma germana, que intenta depurar la conciencia cristiana y elevar el espíritu y las costumbres de las jerarquías eclesásticas, para convertirlas en instrumento limpio y apto para la realización de aquella alta empresa<sup>89</sup>.

Con este trasfondo, el ideal del género humano no se define de manera abstracta, sino a través de una dimensión cristiana que une a todos los seres humanos. Nos encontramos, pues, ante una filantropía de naturaleza religiosa, en consonancia con la *Charitas* que proviene de Dios, con lo cual se aleja del trilema de la Revolución francesa, de manera que el amor cristiano substituye a la fraternidad republicana. Desde este prisma, se abren en la modernidad dos caminos: el del republicanismo laicista francés, que tanto influyó en la historia de España, y el del humanismo hispánico, que se distingue por el universalismo, armonía y concordia. Además, esta segunda opción, por su naturaleza cristiana, inspirada en la Filosofía de Cristo, no entra en contradicción con el mensaje del hijo de Dios, a la vez que gracias a su mesianismo adquirirá connotaciones utópicas.

El humanismo español es el intento heroico de salvar, en el espíritu y en la acción, la unidad ecuménica de un mundo que se escinde. La coyuntura es decisiva y trágica. Si Europa se hunde, se quiebra la más alta esperanza. Si la vieja cristiandad se salva, se avecina la plenitud de los tiempos<sup>90</sup>.

Conviene precisar que el humanismo hispano puede interpretarse como un proceso de larga duración que desde la Edad Media llega al siglo XX, con el intervalo de la cerrazón que supuso el período imperial derivado de la Contrarreforma. Se da, pues, una especie de enfrentamiento entre la España humanista de gran recorrido y la España imperial, geométrica y católica que con Felipe II se irradia desde Madrid, vista como centro matemático de la península. «A la España generosa, humana y vital de los humanistas, va a suceder una España ciertamente grande, pero profundamente trágica [...]. España se retira en sí misma y se cubre de negro»<sup>91</sup>.

Con la Contrarreforma, se da un movimiento de cerrazón a través del cual «España se repliega en

sí misma para desplegar ante el mundo una bandera universal, netamente “católica” en el sentido más auténtico de la palabra»<sup>92</sup>. Xirau opta por una tercera vía: frente al paganismo de Roma y el furor protestante, que se basa en la pureza de la vida cristiana<sup>93</sup>, a fin de forjar un intento de salvación integral<sup>94</sup>, centrada en la Filosofía de Cristo y en la esperanza en el mensaje ecuménico y pacífico<sup>95</sup>, con la mirada puesta en la salvación del mundo, una nueva Ciudad de Dios, fruto de la comunidad universal, la comunidad de la Iglesia militante, una nueva cristiandad<sup>96</sup>. Bien mirado, esta es la tarea del humanismo hispánico, entendido como continuación del humanismo español en su apertura hacia América, sobre todo después de una Europa en guerra, próxima al abismo<sup>97</sup>.

---

## El ideal del género humano no se define de manera abstracta, sino a través de una dimensión cristiana que une a todos los seres humanos

---

Tampoco cabe la menor duda de que Xirau procede, en sus estudios sobre el humanismo hispánico, que abarcan el período comprendido entre 1940 y 1945, a un análisis sobre la génesis y evolución de esta tradición que se encuentra jalonada por momentos estelares, como los que corresponden al humanismo de signo erasmista personificado en Vives y al pensamiento ilustrado y liberal que favoreció la importación del krausismo a través de Julián Sanz del Río y el ulterior desarrollo de la Institución Libre de Enseñanza, fundada en 1876. Por otra parte, Xirau contaba con los soportes bibliográficos de Marcel Bataillon (*Erasmus y España*, 1937) y Américo Castro (*El pensamiento de Cervantes*, 1925), que ponían de relieve la incidencia del erasmismo en el humanismo hispano. Con relación a este punto, Américo Castro ya destacó la honda influencia de Erasmo en la ideología del autor del *Quijote*<sup>98</sup>.

<sup>89</sup>Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», p. 542.

<sup>89</sup>Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», p. 542.

<sup>90</sup>*Ib.*, p. 543.

<sup>91</sup>*Ib.*, p. 549.

<sup>92</sup>Xirau, J. (1999): «Julián Sanz del Río y el krausismo español», p. 556.

<sup>93</sup>Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», p. 540.

<sup>94</sup>*Ib.*, p. 541.

<sup>95</sup>*Ib.*, p. 542.

<sup>96</sup>*Ib.*, p. 538.

<sup>97</sup>*Ib.*, p. 543.

<sup>98</sup>Castro, A. (1925): *El pensamiento de Cervantes*. Madrid: Centro de Estudios Históricos-Revista de Filología Española, p. 309.



Con este enfoque, la presencia erasmista en el humanismo hispano desempeña un papel catalizador, ya que marca el destino de España que se impregna de la Filosofía de Cristo, lo cual confiere a sus empresas políticas y sociales un sentido inequívocamente reformador y cristiano que se trasluce en un proyecto universal, mesiánico, armónico y pacifista, siempre alejado de las luchas bélicas, porque la guerra no es patrimonio de los seres humanos, sino de las bestias, como se desprende de la etimología de la palabra *bellum*. En el estudio sobre *Vives y el humanismo* (1940), Xirau apuesta por una pedagogía en favor de la paz, fruto de la influencia del sedimento cristiano en el humanismo hispano. «La guerra es pillaje y furia bestial –de ahí que se llame *bellum*, de *bellua*, bestia salvaje–. Es preciso fomentar en la educación el odio santo a la guerra y su condenación incondicional. Todas las guerras son civiles. Toda guerra entre cristianos es impía y contra la voluntad de Dios»<sup>99</sup>.

A este respecto, Xirau propone cambiar su visión respecto a los caudillos independentistas, y así considera que Bolívar, al igual que Riego y Torrijos, actuó como español en sus críticas<sup>100</sup>. Tal planteamiento determinó que la guerra por la independencia hispanoamericana fuese interpretada como una contienda civil<sup>101</sup> entre españoles, ya que los pueblos hispanos son vistos desde un prisma orgánico, no geométrico, sino armónico. No acaba aquí la cosa, porque América tiene la obligación de salvar Europa, con lo que propone una especie de Commonwealth hispánica en sentido humanista y universalista. El referente de este hispanismo universalista se acerca más a Vives que a Erasmo, por su humanismo aristocrático.

Nada más concorde con el espíritu de la tradición humanista española. Para Sanz del Río, como para Luis Vives, la filosofía en una tarea religiosa y la religión se halla necesariamente impregnada de un sentido vital, ético y práctico. Menguada significación pueden tener los preceptos divinos si no han de repercutir en la conducta, en la acción moral y en la orientación de la vida entera. Dios es razón. Cristo es el hijo de Dios. Pero el hijo de Dios es Verbo, palabra *Logos*. Es, por tanto, preciso que los preceptos de la religión resistan a la prueba de la razón. Solo así será posible que la religión venga a fortificar los preceptos inviolables de la ley moral mediante la presencia inmanente del divino legislador<sup>102</sup>.

<sup>99</sup>Xirau, J. (1999): «Luis Vives y el humanismo», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, p. 511.

<sup>100</sup>Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», p. 535.

<sup>101</sup>*Ib.*, p. 536.

<sup>102</sup>Xirau, J. (1999): «Julián Sanz del Río y el krausismo español», p. 558.

Así se explica la estima de Xirau por Vives, puesto que en su pensamiento «hallamos la idea de una sociedad universal, constituida por el género humano»<sup>103</sup>, con lo que se establece la idea de una sociedad internacional, con dos referentes como Vives y Vitoria. «De ahí la condenación incondicional de toda guerra que no tenga por objeto el restablecimiento del derecho y la defensa de la justicia»<sup>104</sup>. A tenor de lo expuesto, el humanismo hispánico aparece como una doctrina de salvación. «Ella es lo que lleva al padre Las Casas a instalarse en defensor de los indios y a increpar, también, al emperador para que les otorgue su soberana protección [...]»<sup>105</sup>.

Por todo cuanto venimos diciendo, está claro que Xirau se inscribe como un eslabón más de la España humanista, con una inequívoca vocación misionera y mesiánica que traza un continuo histórico que, además, no depende de las influencias forasteras, sino que surge de la propia tradición autóctona, esto es, de un humanismo hispano profundamente cristiano. «El humanismo hispano no es una resonancia de voces extranjerizantes como lo creen acaso espíritus exentos de profundidad. Tenemos padres, tenemos viejos e ilustres padres y es necesario que les hagamos honor»<sup>106</sup>. De este modo, el humanismo hispano ofrece una peculiaridad diferencial que, además, se proyectó hacia América con la defensa de los indígenas, a través de Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, entre otros. «Los pueblos ibéricos y el mundo de tradición española forman un cuerpo espiritual en la cultura y en la historia»<sup>107</sup>.

Con esta perspectiva, la tradición del humanismo hispánico se perfila como una alternativa al origen de la modernidad que se puede inscribir en la línea de la *mathesis universalis* del pensamiento físico-matemático (Descartes, Galileo, Newton), de modo que entronca con una concepción orgánica que se singulariza por el espíritu cristiano, y que desde un punto de vista político opta por el federalismo. De ahí quizás su preferencia por el término hispano, que a grandes rasgos coincide con el ideal de una unidad ibérica que es inherente a la trayectoria federalista de Pi y Margall y que Xirau hará extensiva también a América.

Por ello, el espíritu del humanismo hispano no es otro que el sentido cristiano, fruto de la Filosofía de

<sup>103</sup>Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», p. 546.

<sup>104</sup>*Ib.*, p. 547.

<sup>105</sup>*Ib.*, p. 547.

<sup>106</sup>*Ib.*, p. 551.

<sup>107</sup>Xirau, J. (1999): «Integración política de Iberoamérica», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, p. 565.

Cristo, inherente al erasmismo, que además implica una doctrina de salvación que obligaba a una concepción orgánica de los diferentes intereses que se daban dentro de una realidad política transatlántica que supera la geografía peninsular y se propala por América, en sintonía con un organicismo que coincide con el tópico de la unidad en la variedad. Se dibuja, pues, una visión de lo hispánico como una fusión de «las naciones de España, como las llama Cervantes», a fin de que mantengan «la integridad de sus prerrogativas dentro de la unidad orgánica del conjunto y conserven, dentro de la armonía total, toda su personalidad y toda su dignidad»<sup>108</sup>.

### A modo de conclusión

Es hora de finalizar este trabajo, que ha intentado poner de relieve la evolución del pensamiento de Joaquín Xirau en el período que va de la proclamación de la Segunda República en 1931 hasta la muerte de Xirau en México en 1946. De alguna manera, se pueden dividir estos quince años de vida académica e intelectual en tres momentos. En primer lugar, cabe señalar la ilusión republicana en la que Xirau actuó mediatizado por la figura de Goethe con su ideal de provincia pedagógica forjada de acuerdo con la fórmula platónica de que la política implica pedagogía, en un contexto en el que además la filosofía se define por su fuerza educadora.

En un segundo momento, hay que destacar los años de la guerra civil –que seguro que trajo a su mente las guerras de religión que habían azotado Europa a raíz del protestantismo–, en los que el filósofo catalán debió vivir una profunda crisis de conciencia ante el fracaso político y la pérdida de la guerra, con su marcha posterior al exilio, primero en Francia y más tarde en México. A nuestro entender fue entonces, en los meses en que trató en Barcelona a Antonio Machado, cuando acentuó un giro en su trayectoria que paulatinamente adopta una significación espiritualista de signo cristiano, que entronca con el erasmismo y el institucionismo y que coincidía con la búsqueda goethiana de luz, más luz, esto es, la eternidad.

Precisamente durante esta época –que hemos de emplazar entre 1937 y 1940– elabora su tesis en torno a la *Charitas*, uno de los ejes sobre los que pivotará *Amor y mundo* (1940), su obra más emblemática. Ahora bien, una vez sistematizado el amor cristiano Xirau avanza hacia la Filosofía de Cristo en una actitud inequívocamente erasmista, que ejemplarizó en Vives y en Vasco de Quiroga, quien da un paso más que Tomás Moro: la utopía se hace realidad.

Por lo demás, aquel espíritu erasmista, que se extiende y prolonga con el krausismo y el institucionismo, se proyectó en América, lo cual le llevó a profundizar en el humanismo hispánico que, en sintonía con los trabajos de Bataillon, incorporó a las poblaciones indígenas al cuerpo místico de Cristo. Está claro que la figura de Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán y un punto de referencia para la población mexicana, constituyó una especie de revelación, esto es, la existencia de una tradición humanista hispánica que se extendía a ambos lados del Atlántico.

La *Utopía* de Tomás Moro, origen de todas las utopías «modernas», surge de lo profundo de aquella mentalidad –la *Philosophia Christi*–. Con una diferencia, sin embargo, esencial. Tomás Moro se limita a escribirla. Vasco de Quiroga intenta denodadamente realizarla<sup>109</sup>.

Este conjunto de circunstancias –un cristianismo de signo erasmista y krausista, con raíces franciscanas– favoreció la existencia de un humanismo ecuménico, mesiánico, pacifista y reformador que enfatiza la imitación de Cristo y que adquirirá incluso una dimensión política, que había de federar al mundo hispánico en consonancia con los principios republicanos. De esta manera, después del fracaso de la Segunda República como provincia pedagógica, Xirau trasladó al continente americano sus anhelos y deseos de un mundo mejor, que solo sería posible a través de la *Philosophia Christi*, aquel viejo sueño erasmista que los discípulos de la Institución Libre de Enseñanza también hicieron suyo.

En definitiva, América se convertía en tierra de ilusión y utopía para una humanidad que había de estar presidida por la *Charitas* y la *Philosophia Christi*, dos caras de una misma moneda que singularizan, según Xirau, al humanismo hispánico que en aquella encrucijada histórica –después de dos guerras mundiales y una civil española– aparecía como elemento regenerador de primer orden. Lejos de pesimismo y lamentaciones, Xirau mantenía viva la llama del humanismo, al abrigo de las ciencias del espíritu que en su caso marcan un itinerario que se inscribe en la propia tradición hispana con tres jalones, como el franciscanismo luliano, el erasmismo de Vives y su acogida en América y, finalmente, el krausismo. En este sentido, se puede decir que Xirau fue un hijo de Llull, de Erasmo, de Vives, de Giner y de Cossío, siempre a favor de un cristianismo interior que se podía llevar a la práctica en un país laico como México.

<sup>108</sup>Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», p. 547.

<sup>109</sup>Xirau, J. (1999): «Vida y obra de Ramón Llull», p. 345.

Es obvio que los planteamientos de Xirau –con su reivindicación de la *Charitas* y de la *Philosophia Christi*, elementos básicos de una *paideia* amorosa– tienen mucho de una cosmovisión orgánica, que se aleja de la modernidad físico-matemática moderna, fría, abstracta y geométrica. Xirau nos propone, pues, otra navegación que hunde sus raíces en el mensaje evangélico a través de un itinerario jalonado por el lulismo, el erasmismo y el krausismo, un proceso de larga duración que apunta gracias al ecumenismo a una fusión orgánica sellada por el humanismo hispánico que actúa como resorte o condición de posibilidad para la unión política iberoamericana.

Consecuentemente, la tradición pedagógica cristiana-humanística, heredera del mundo clásico y medieval, conducía inexorablemente a la implantación de una pedagogía de la conciencia amorosa que buscaba una plenitud vital que –a modo de beatitud– encontró en tierras americanas una especie de «provincia pedagógica» utópica en que, más allá de la materialidad, debía reinar la espiritualidad. He aquí las palabras de Xirau:

El auténtico amor rechaza toda concupiscencia terrenal y nos eleva, por una ascensión gradual, por la muerte progresiva y deliberada de todo afán y todo deseo particular, a la esfera luminosa en la cual, mediante la renuncia a toda felicidad terrenal, alcanzamos la verdadera y auténtica beatitud<sup>110</sup>.

Se establece, pues, una estructura jerárquica en que por encima del mundo material aparece otro espiritual –que se hace palpable en el humanismo hispánico– e, incluso, un tercer nivel religioso, teológico si se quiere, que conduce a un estado de beatitud.

No es de extrañar, por consiguiente, que, cuando Xirau llegó a México y encontró un panorama filosófico dominado por el neokantismo, Francisco Larroyo le dedicara un libro en tono crítico, censurándole su apego romántico<sup>111</sup>. Su hijo Ramón comenta que probablemente su padre hubiese aceptado cierta proximidad con el Romanticismo si ello implicaba tener alguna relación con el entusiasmo, los sentimientos y la vida activa, principios inherentes a su filosofía, que puede ser interpretada –como hemos sostenido– por el itinerario de una senda clara que va de la *Charitas* a la Filosofía de Cristo, con el horizonte de una unión política iberoamericana a través del federalismo. Todo ello con la intención de forjar una unidad orgánica supranacional presidida por una política democrática y federal en sintonía con el tópico de la unidad en la

variedad, una nueva realidad que debía substituir a la vieja cristiandad, preludio a su vez de una nueva Ciudad de Dios que respondiese a una religiosidad interior, de la conciencia humana, abierta a un mundo nuevo de paz y concordia, un paso previo a la plenitud vital, a la eternidad.

## Fuentes y bibliografía

- Abellán, J. L. (1982): *El erasmismo español*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Bataillon, M. (1991): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Campalans, Rafael (1933): *Política vol dir pedagogia*, prólogo de Joaquín Xirau. Barcelona: Biblioteca d'Estudis Socials.
- Castro, A. (1925): *El pensamiento de Cervantes*. Madrid: Centro de Estudios Histórico-Revista de Filología Española.
- Castro, A., y Bataillon, M. (2012): *Epistolario*. Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación Xavier Zubiri.
- De los Ríos, F. (1997): «Sentido y significado de España», en *Obras completas, V. Escritos guerra civil y exilio*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, pp. 342-356.
- De los Ríos, F. (1998): *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, en *Obras completas, II. Libros*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, pp. 412-413.
- Gaos, J. (2018): *Obras completas, I. Escritos españoles (1928-1938)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García de Andoin, C. (2017): «El erasmismo de Fernando de los Ríos», en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* (en línea), 51/2017, publicado el 9 de octubre de 2018, consultado el 1 de mayo de 2021, <http://journals.openedition.org/bhce/727>; Doi: 10.4000/bhce.727.
- Goethe, J. W. (2017): *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*. Madrid: Cátedra.
- Gómez Inglada, P.; Marquès Sureda, S.; Pagès Manté, J.; Planagumà Vilalta, L.; y Vilanou, C. (2012): *La carpeta de l'oncle: correspondència de l'exili de Joan Roura-Parella*. Girona-Tortellà: Universitat de Girona-Ajuntament de Tortellà.
- Jaeger, W. (1942-1945): *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1965): *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Keiper, W. (1922): «El ideal educativo de Goethe», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, vol. XLVI, pp. 97-104 y 133-138. Madrid.
- Larroyo, F. (1941): *El Romanticismo filosófico. Observaciones a la «Weltanschauung» de Joaquín Xirau*. México: Logos.
- Machado, A. (1938): «Miscelánea apócrifa. Sigue Mairena...», en *Hora de España*, núm. XX, pp. 5-12.
- Machado, A. (1938): «Mairena póstumo», en *Hora de España*, XXI, pp. 5-12.
- Machado, A. (1972): *Juan de Mairena*. Madrid: Editorial Castalia.
- Marichal, J. (2000): «Sobre don Fernando de los Ríos», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, núms. 37-38, pp. 59-60.

<sup>110</sup> Xirau, J. (1998): «Amor y mundo», p. 138.

<sup>111</sup> Larroyo, F. (1941): *El Romanticismo filosófico. Observaciones a la «Weltanschauung» de Joaquín Xirau*. México: Logos.

- Montserrat, J. (2012): «Joaquim Xirau i la Unió Socialista de Catalunya», en *Afers, Fulls de Recerca i Pensament*, v. 27, núms. 71-72, pp. 305-323.
- Nygren, A. (1969): *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona: Sagitario.
- Pomés Vives, J. (2021): «La Universitat de la "concòrdia" (1928-1936). Joaquim Xirau, el seu club de deixebles i la Federació Universitària Escolar (FUE) catalana», en *Temps d'Educació*, núm. 60, pp. 193-228.
- Quintana Trias, Ll. (1999-2000): «Algunes lectures de Goethe a Catalunya (Maragall i Eugeni d'Ors)», en *Estudi General. Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona*, núms. 19-20, pp. 55-68.
- Redondo, E. (1966): «La integración del concepto de sabiduría en la pedagogía de Luis Vives», en *Revista Española de Pedagogía*, núm. 94, pp. 99-111.
- Redondo, A. (2015): «La recepción del Erasmo y España de Bataillon (1937-1950)», en Eliseo Serrano (coord.): *Erasmo y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Colección de Letras, pp. 17-51.
- Riba, C. (1988): *Obres completes, IV. Crítica*, 3. Barcelona: Edicions 62.
- Ritscher, Hans (1985): «Educación y responsabilidad. (Conferencia con motivo del 150 aniversario de la muerte de J. W. Goethe)», en *Educación*, núm. 31, pp. 58-73. Tubinga.
- Roura-Parella, Juan (1950): *Tema y variaciones de la personalidad*. México: Instituto de Investigaciones Sociales.
- Roura-Parella, J. (1965): «El pedagogo», en *Cuadernos Americanos*, CXXXIX, núm. 2, pp. 73-88.
- Scheler, M. (1934): *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*. Madrid: Revista de Occidente.
- Spranger, E. (1948): «Goethe y la metamorfosis del hombre», en *Cultura y educación. Parte histórica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, pp. 79-104.
- Xirau, J. (1998-2000): *Obras completas*, 4 vols. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid.
- Zweig, S. (2006): *Erasmo de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista*. Barcelona: Paidós.
- Zweig, S. (2010): *Castiello contra Calvino. Conciencia contra violencia*. Barcelona: Acantilado.