
Joaquim XIRAU, *Amor y Mundo y otros escritos*, Península, Universitat Autònoma de Barcelona y El Colegio de México, Barcelona, 1983.

La gran activitat que Joaquim Xirau portà a terme durant els anys vint i els anys trenta a Barcelona (sobretot a la Universitat, com a degà de Filosofia, però també a molts altres àmbits de la política cultural d'aquells anys) ha fet que sovint s'oblidés que Xirau era, abans que qual-sevol altra cosa, i per vocació, filòsof. A aquest oblit ha ajudat el fet que la part més important de la seva obra la va escriure a l'exili mexicà. Només un llibre d'ell, escrit i publicat a Mèxic, s'havia reeditat fins ara a Barcelona: *Manuel B. Cossío y la educación en España* (Mèxic 1945, Barcelona 1965), justament l'únic llibre seu que no és pròpiament de filosofia.

Podem dividir l'obra escrita de Xirau a l'exili en tres grups: textos sobre filòsofs contemporanis (sobre Bergson i sobre Husserl); llibres, com digué ell, «fets de records», ja que a l'exili va redescobrir Lull, Vives i l'esmentat Cossío; finalment, llibres on exposa unes preocupacions filosòfiques més personals. Tots aquests llibres de l'exili són una continuació directa de l'obra i activitat que Xirau havia portat a terme a Catalunya.

Aquesta continuïtat queda perfectament reflectida en el llibre ara editat a Barcelona, que pertany de ple a aquest darrer grup, el de la filosofia més personal de Xirau. De fet, *Amor y mundo* (1940), el primer llibre escrit a l'exili, és la maduració dels últims textos que ja havia publicat a Barcelona: *L'amor i la percepció dels valors* (1936) i *Charitas* (1938). Els altres textos, inclosos en aquest llibre que ara comentem, decanten aquesta temàtica de l'amor cap a una preocupació pel temps que, d'una manera afortunada si bé ingènua, va definir Reine Guy com una «teoria no conformista del temps». Aquests textos són *Lo fugaz y lo eterno* (1940) i *Las dimensiones del tiempo* (1946).

El que ens confirmen aquests textos és que a tota l'obra de Xirau s'afirma un to obert i suggestiu de meditació, la qual cosa vol dir que en la seva filosofia no hi ha pròpiament punts d'arribada, ja que aquests són alè per a continuar la recerca. *Amor y mundo* comença dient que el

llibre s'adreça a uns problemes de la major importància (que allí no fa més que apuntar), els quals caldrà reprendre per a plantejar els fonaments ontològics d'una concepció del món. A l'inici de *Lo fugaz y lo eterno*, Xirau declara que escriu al servei de la imperiosa necessitat d'escriure una nova *Ciutat de Déu*. I, afegeix, en aquest llibre ofereix unes reflexions en busca d'uns «principis». Aquesta recerca l'havia iniciada en els seus primers textos sobre Leibniz, Rousseau i Descartes, on feia una esquemàtica anàlisi crítica de l'idealisme subjectivista modern. D'aquesta anàlisi conclou que cal recuperar l'espiritualització del món de la filosofia moderna tot superant el solipsisme que l'acompanya.

En els textos de finals dels anys vint (com *El sentit de la veritat*, 1927), Xirau orienta la recerca cap a una axiologia que té finalment una important troballa en la filosofia de l'amor: és l'amor, acaba dient en aquests textos (que culminen i se sistematitzen a *Amor y mundo*), qui ordena i jerarquitzava els valors implícits en la percepció de les coses. En els textos posteriors referma aquesta concepció, i indica els tres regnes propis de la filosofia: sensacions, idees i valors, tot negant que la temporalitat pugui convertir-se en el factor transcendental o constitutiu de la realitat. L'amor cristià ha descobert un sentit d'interioritat que explica el sentit de la filosofia: lluny de ser esclava de l'objectivitat (com la ciència), ella està al servei de la subjectivitat, si entenem aquesta en un sentit desproveït del matís psicològic i empíric. En el punt de la fugacitat i l'eternitat, Xirau veu situada la filosofia i, per tant, l'home mateix. La filosofia es converteix així, per a Xirau, com la salvació de l'home.

Antoni Mora

Juan David GARCÍA BACCA, *Infinito, trans-finito, finito*, Anthropos, Barcelona, 1984.

J. D. García Bacca, nacido en 1901, inicia sus publicaciones en 1928. Desde entonces, solamente en los años 1937-38 y 1981 deja de publicar algún escrito; y lo más normal es que aparezcan muchos títulos suyos en un mismo

año. Este mismo hecho revela ya su vena productiva, si bien no puede menos de suscitar la pregunta: ¿le queda tiempo para elaborar ordenadamente a un autor tan prolífero?

En 1984 continúa la fecundidad de García Bacca. Además del libro que vamos a comentar, aparecen: *Tres ejercicios literario-filosóficos de antropología; Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado; Parménides (siglo V a.C.), Mallarmé (siglo XIX d.C.). Necesidad y Azar*; títulos publicados todos ellos en Barcelona, por la editorial Anthropos. Y en esta misma editorial acaba de aparecer el extenso estudio de Ignacio Izuzquiza, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca* (535 pp.).

En el libro *Infinito, transfinito, finito*, hemos de preguntarnos ante todo en qué disciplina de la ciencia o de la filosofía se mueve el autor. Sin duda, éste habla como filósofo muy actualizado en el conocimiento de las ciencias naturales. Y, dentro de la filosofía, cabalga entre las categorías cosmológicas y las antropológicas. No presenta una cosmología o una antropología completa, sino que, en el ámbito de los conceptos enunciados en el título, habla de algunas estructuras o leyes fundamentales que afectan tanto a la realidad del universo material como al hombre. Al decir que «cabalga» entre estas dos dimensiones, quería referirme al hecho de que, con cierta ambigüedad, tan pronto se inclina hacia un ente físico (por ej., un fotón), como hacia una esfera de la existencia humana (por ej., la ética), sin ser muy explícito en el área de la teoría del conocimiento, y sin abordar la antinomia de libertad y necesidad en el todo de hombre-mundo.

El clima fundamental que se respira a través del libro es el de una dialéctica de todo y partes en la única totalidad del universo. Es decir, nos encontramos en un ambiente hegeliano, traducido a un lenguaje científico ortodoxo. Sirvan como orientación algunas frases: «compartimos todos el mismo cuerpo universal» (p. 81); «el cuerpo de cada uno de nosotros atrae a todos los demás del universo» (p. 79); en la «interferencia de ondas se da una compenetración entre yoes» (p. 84). Y en un lugar cumbre de la obra (p. 149), el autor toma la frase del final de la *Fenomenología del espíritu*: «Del cáliz de su realización, al rellenarse de su experiencia, rebosa su infinidad», y le da la siguiente ver-

sión: «Del cáliz de la realidad, relleno de finitud, rebosa su transfinitud». Esta presencia hegeliana parece normal, pues su discípulo Ignacio Izuzquiza, en la obra mencionada (p. 258), escribe: «Kant Hegel, Cantor son tres momentos esenciales del concepto de transfinitud de García Bacca».

El tema del libro gira en torno a los conceptos de finito e infinito, en cuya relación recíproca se engendra la «transfinitud». Y por contraposición, con un cierto juego de palabras, quedan acuñados los términos «des-definir», «des-finitizar», «des-mesurar», «re-finitizar».

Antes de descubrir sus dos mejores «cartas», por usar su propio término (p. 147), García Bacca hace un recorrido histórico en el que muestra la aparición de las categorías que marcan la trayectoria de la reflexión filosófica y científica. El prólogo alude al mito de la caverna de Platón, donde el intento de sacar a los hombres de la caverna es interpretado como el propósito de transfinitizarlos y des-definirlos (p. 15), o sea, como el propósito de sacar a los hombres de la cueva de imágenes en la que una y otra vez llegan a encontrarse encerrados. Queda dicho así que la filosofía ejerce una dinámica de «transfinitud» («emancipativa», si es lícito trazar una analogía con Habermas). Por lo que se refiere a los estadios históricos iniciales, el autor habla de una primera época multimilenaria en la que los hombres consideran el universo como «infinito estático». Este infinito no «des-finitizaba» a sus propios habitantes (sol, luna, estrellas), que se movían por él sin roce y sin pérdida de luminosidad. Por primera vez Heráclito introduce un infinito dinámico, «que impone su infinidad des-definiendo, des-finitando (...) lo definido» (p. 33). En el fuego de Heráclito todo se define y se desdefine, nada llega a ser definitivamente definido. Parménides, por el contrario, huye de la encerrona de la apariencia, para encerrarse en la esfera «determinadamente infinita» del ser (p. 42). En Aristóteles toma cuerpo la tendencia (racional) a la definición de lo finito. Para él las cosas son «definidamente finitas» (p. 53). La materia aristotélica «cayó en la trampa de su forma» (p. 68).

El hombre moderno, en cambio, se resiente de hallarse encerrado en la finitud y se apresta a des-finitarse. Galileo nos enseña a vernos en unión con los cuerpos del universo y, por así

decirlo, a una con ello nos «des-finitiza» y «des-pelleja» (hace que nuestra piel no nos separe del mundo). Galileo nos sitúa en el cielo por el hecho de ser «cuerpos» (p. 75 s.). El autor, dando pie a ser denominado «trans-filósofo», sigue acuñando términos como «trans-ojos», «trans-orejas», «trans-piel» (p. 92), para caracterizar el proceso moderno en el que el hombre rebasa aquellos umbrales y dinteles sensoriales que antes se consideraban irrebasables. Por ejemplo, en el campo de la comunicación se realiza el proceso de «palabra, correo, radio, videoteléfono, transcontinental por satélite». En aritmética, Cantor introduce los números «trans-finitos», evadiéndose de la encerrona de «enteros, racionales, algebraicos» (p. 106). García Bacca introduce consideraciones parecidas en relación con otros ámbitos humanos, como la ética y la política. En el ámbito de la técnica (p. 126 s.), gradúa el proceso a través de «aparatos» (que potencian los sentidos), «instrumentos» (que trabajan por sí mismos, si bien bajo la dirección del hombre) y «enserres» (que se autodirigen = artefactos «cibernéticos»). El proyecto actual es transformar el mundo en un mundo de «enserres» («feedback» = «seipsirreajuste») (p. 128).

La tesis fundamental del autor empieza a dibujarse cuando habla de Galileo. En este contexto dice: «A toda clase de finitud corresponde una infinidad: un infinito en el que flote, se mueva y sea lo que es "finito"» (p. 77). Y, finalmente, refiriéndose al problema de la individualidad, del «éste» concreto, afirma que el principio de indeterminación de Heisenberg corrompió el «éste estifacto» (p. 144). Por «estifacto» se entiende lo que es actualmente una realidad individuante. Esto supuesto, da la siguiente versión a la afirmación citada: Todo «éste»... no puede tener estifactas, individualizadas, todas sus propiedades a la vez. Cada uno de nosotros es éste y cualquiera (es decir, cualquiera de los elementos que componen el universo). Individualización y desindividualización son estados de una misma realidad.

Y seguidamente (p. 147, s.), García Bacca dice: «Descubramos una carta». Esa primera carta consiste en la afirmación de que toda realidad de este mundo tiene que tener al menos uno de sus componentes en estado de universalidad, de realidad no distribuida. Con ello quiere indicar que en el universo hay siempre una di-

mensión no individualizada (algo así como atmósferas de mar o de nube cósmica) y que, sin embargo, influye en lo individual. Y en la otra «carta» enseñada leemos que «finito e infinito están sometidos al principio de indeterminación alternante», el cual es formulable en términos de ley estricta.

Esto significa, por una parte, que lo finito tiene necesariamente algo suyo en estado de infinito, y, por otra parte, que si lo finito es inducido a ser «éste» (a individualizarse) en todo, se le rezuma la infinitud, y así algo finito suyo trasciende hacia el infinito. Por ejemplo, el electrón, el protón, el fotón... pasan a esos transfinitos en forma de velocidad o cantidad de movimiento difundidas por el universo. Y el transfinito de energía queda acampado en «tiempo universal», no localizable íntegramente en un «ahora».

El infinito aplicado a lo finito más allá de cierta medida tiene como consecuencia que lo «revienta», que lo hace «explotar». Así, por ejemplo, la magnitud numérica infinita aniquila todo número, o la «intensidad infinita» hace estallar el sonido.

Para explicar la «transfinitud» misma, el autor recurre a los conocidos versos de Machado:

Caminante son tus huellas
el camino y nada más;
se hace el camino al andar.
... Y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante, no hay camino,
sino estelas en la mar.

Y les da la siguiente versión ontológica: el camino del hombre no tiene una meta prefijada, sino que lo hacen los inventos. Sólo al principio puede decirse que lo «natural» es el vehículo del vector de la infinidad; luego, son los inventos los que pasan a ser, cada vez más, el portador vectorial de la infinidad. «Estelas en la mar» recibe el sentido de que el camino prospectivamente es libre, y sólo se construye retrospectivamente; y, por otra parte, el de que tal camino se sustenta sobre la infinidad dinámica, que, sin embargo, en su momento absorberá las

estelas, haciendo que un tipo de técnica caiga en desuso.

No es competencia mía juzgar sobre la obra de García Bacca en su totalidad. Basándome en el escrito comentado, haré solamente dos consideraciones. De un lado, son muy valiosos sus estímulos reflexivos de cara a la situación actual de la ciencia, pero, por otra parte, queda mucho por ordenar y profundizar. El autor me deja concretamente en la duda de si él ha pensado a fondo lo que es «trazar estelas en la mar», lo cual, en términos heideggerianos, equivaldría a erigir un mundo. ¿Cómo se compagina el que, de un lado, el camino no esté hecho, y, de otro, hayamos de fiarnos de la ciencia como esfuerzo por conocer la realidad tal cual es? ¿Cuál es el criterio de distinción entre la estrella que marca el camino y la estela de la destrucción?

Raúl Gabás

Eduardo NICOL, *Crítica de la razón simbólica*, F.C.E., México, 1982.

Me temo que la brevedad de una simple recensión es incapaz de abarcar —ni siquiera presuntamente— toda la complejidad de esta última obra de Eduardo Nicol. Tengo pues un buen motivo para abordar su contenido sin más rodeos.

La *Crítica de la razón simbólica* se propone llevar a cabo la fundamentación de la ciencia como «sistema de proposiciones válidas con carácter universal y necesario» (p. 167). Esta tarea atañe a la filosofía en un doble sentido: 1) A la filosofía compete el descubrir los principios radicales de la ciencia. 2) Siendo a su vez «ciencia de la ciencia», también ella tiene su condición de posibilidad en tales principios. De ahí que su función consista en descubrirlos, y no en generarlos a partir de sí misma.

Las discrepancias de Nicol respecto a las tradicionales teorías del conocimiento empiezan a manifestarse con el propio título de su obra, de obvia inspiración kantiana. También se insinúa la réplica en la estructura, que guarda cierta ana-

logía con la que Kant instituyera en su *Crítica de la razón pura*. Me parece plausible leer la segunda parte del libro («Teoría y método de las situaciones vitales. Relatividad del espacio y el tiempo») desde la *Estética trascendental*; la tercera parte («El fundamento arcaico». «El principio vocacional y el ethos de la ciencia») desde la *Analítica*; y podemos entender la cuarta parte («Discurso sobre el método») como una *Dialéctica trascendental* que revierte contra su autor primigenio.

Lo cierto es que, si queremos interpretar el libro de Eduardo Nicol como otra crítica de la razón «pura», debemos olvidarnos de su acepción kantiana. «En su forma científica, la razón es pura porque se propone *puramente* captar el ser tal como es en sí mismo, sin quitarle ni añadirle nada» (p. 41). La pureza de la razón reside en la intención del sujeto cognoscente, y no se confunde con la astringencia formal pues consiste en una «predisposición vital». Luego no es un rasgo epistemológico sino existencial. La razón es pura por *vocación* del científico; así la vida ejerce su influencia posibilitadora en un ámbito (conocimiento) del que había sido excluida.

Sin embargo, Nicol no atribuye la debilidad de la filosofía kantiana a la doctrina del sujeto trascendental. En su opinión, la clave es el problema de la finitud, que él analiza desde una perspectiva historicista. «La relación del pensamiento con un determinado *situs* espacio-temporal es indudablemente un factor de historicidad. Es también el que compromete con severidad mayor la intención en la ciencia» (p. 56). Efectivamente, cada acto de pensamiento se produce en el seno de una determinada *situación* que lo configura. Además, cada situación es un acontecimiento singular que jamás se repite. En consecuencia, la verdad se halla sometida a una doble restricción. Inicialmente (*a*) las coordenadas espacio-temporales en las que se inscribe su nacimiento parecen privarla de la libertad que debería serle inherente, pues actúan a modo de condicionamiento. Luego, (*b*) su propia vigencia queda comprometida; si la ejerce en un momento exclusivamente singularizado de la cadena temporal, ya no puede regir para ninguno más. Resumiendo: O la verdad no existe en nuestro mundo (*a*), o sólo disfrutamos una pluralidad de verdades que suplantán a *la* verdad (*b*).