

OYA, Alberto (2023). “Joan Roura-Parella: amor y vida auténtica”. En Joan Vergés, ed. *Joan Roura-Parella: pensament i pedagogia*. Girona (España): Documenta Universitaria, pp. 165–182 (ISBN 978–84–9984–645–3).

El objetivo de este artículo es clarificar la noción de «vida auténtica» tal y como es descrita por Joan Roura-Parella en su última obra *Tema y variaciones de la personalidad* (1950). Por «vida auténtica» se entiende una vida autogobernada, que permite al individuo realizar su propia singularidad y, por tanto, preservar su autonomía y dignidad como *persona*. Una vida dominada por factores ajenos al propio individuo, sean cuales sean éstos, es una vida alienada, que no permite el desarrollo del individuo en tanto la *persona* que es. Se señala la relevancia filosófica de la propuesta de Roura-Parella, que es la de ofrecer una justificación no-evidencial para una forma de vida cristiana, agapística. De acuerdo con Roura-Parella, una forma de vida basada en la entrega amorosa para con el prójimo está justificada en tanto que ésta es el resultado último de nuestra propia condición natural, constituyendo así un acto de afirmación personal y siendo, por tanto, condición necesaria para gozar de una vida auténtica — «la vida alcanza su hondo sentido al salirse de sí misma para darse a los demás» (Roura-Parella, *Tema y variaciones de la personalidad*, 1950, p. 229). Se señalan las diferencias y semejanzas de la propuesta de Roura-Parella con respecto a las de Miguel de Unamuno y Joaquim Xirau, autores que fueron cercanos a Roura-Parella y quienes, aunque partiendo de razonamientos distintos a los de Roura-Parella, también concibieron la entrega amorosa para con el prójimo como un acto de afirmación personal.

JOAN ROURA-PARELLA: AMOR Y VIDA AUTÉNTICA

ALBERTO OYA

Instituto de Filosofia da Nova -
Universidade Nova de Lisboa, Portugal

INTRODUCCIÓN

Joan Roura-Parella nació el año 1897 en Tortellà, un pequeño pueblo de la provincia catalana de Girona, España. Cursó estudios de magisterio, primero en la ciudad de Girona (1913-1917) y más tarde en Madrid (1919-1923). En Madrid entró en contacto con la obra de Manuel Bartolomé Cossío (1857-1935) y la Institución Libre de Enseñanza, además de asistir a algunas de las clases del filósofo José Ortega y Gasset (1883-1955). En 1923, Roura-Parella ingresó como profesor de pedagogía de la Escuela Normal de Las Palmas de Gran Canaria. Entre 1930 y 1932, Roura-Parella visitó Alemania, donde descubrió la obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) gracias a la tutoría de Edward Spranger (1882-1963). A raíz de este viaje, el interés por la cuestión pedagógica se aunó con un interés creciente por la antropología filosófica. En 1933, Roura-Parella fue nombrado profesor de la Escuela Normal de la Generalitat de Catalunya, cargo que desempeñó hasta el año 1939. En plena Guerra Civil, en octubre de 1937, leyó su tesis doctoral en la Universidad de Barcelona, dirigida por Joaquim Xirau (1895-1946) y que fue publicada en México en el año 1940 bajo el título *Educación y ciencia*. Tras el fin de la Guerra Civil en 1939, Roura-Parella emigró a Ciudad de México, donde fue profesor de la Universidad Autónoma de México. Desde 1946 y hasta su jubilación en 1965, ejerció de profesor en el Romance Language Department de la Wesleyan University (Connecticut, EUA). En 1950 publicó *Tema y variaciones de la personalidad*, que puede ser considerada su obra de madurez. Joan

Roura-Parella falleció el año 1983 en la ciudad norteamericana de Middletown (Connecticut, EUA).¹

El objetivo de este artículo es clarificar la noción de «vida auténtica» tal y como es descrita por Joan Roura-Parella en su última obra *Tema y variaciones de la personalidad*. Por «vida auténtica» se entiende una vida autogobernada, que permite al individuo realizar su propia singularidad y, por tanto, preservar su autonomía y dignidad como *persona*. Una vida dominada por factores ajenos al propio individuo, sean cuales sean estos, es una vida alienada, que no permite el desarrollo del individuo en tanto la *persona* que es. Se señala la relevancia filosófica de la propuesta de Roura-Parella, que es la de ofrecer una justificación no evidencial para una forma de vida cristiana, agapística. De acuerdo con Roura-Parella, una forma de vida basada en la entrega amorosa para con el prójimo está justificada en tanto que esta es el resultado último de nuestra propia condición natural, constituyendo así un acto de afirmación personal y siendo, por tanto, condición necesaria para gozar de una vida auténtica — «la vida alcanza su hondo sentido al salirse de sí misma para darse a los demás» (Roura-Parella, 1950: 229). Se señalan las diferencias y semejanzas de la propuesta de Roura-Parella con respecto a las de Miguel de Unamuno y Joaquim Xirau, autores que fueron cercanos a Roura-Parella y quienes, aunque partiendo de razonamientos distintos a los de Roura-Parella, también concibieron la entrega amorosa para con el prójimo como un acto de afirmación personal.

Cabe decir que la preocupación por describir en qué consiste una vida auténtica no es exclusiva ni original de Roura-Parella, sino que es compartida con todos aquellos pensadores que a día de hoy la historiografía suele englobar bajo la etiqueta de «existencialistas». Este término refiere a un grupo heterogéneo de pensadores que defendieron tesis filosóficas distintas y en muchos casos contrapuestas —ejemplos de filósofos a día de hoy considerados existencialistas son: Soren Kierkegaard (1813-1855), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Miguel de Unamuno (1864-1936), Paul Tillich (1886-1965), Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Simone de Beauvoir (1908-1986) y Albert Camus (1913-1960).

1 Para una biografía detallada de Roura-Parella véase Vilanou i Torrano (2004).

A pesar de las diferencias, todos estos autores estuvieron de acuerdo en que una vida auténtica requiere que el individuo lleve a cabo un ejercicio íntimo, laborioso, consciente, continuo y, en muchas ocasiones, extenuante, de autoafirmación, de aceptar plena y positivamente su propia singularidad —es decir: aquello que lo hace el individuo que es y no otro. Donde difieren estos autores es en la manera como concibieron este ejercicio de autoafirmación y en las consecuencias de este —es decir, en el tipo de forma de vida supuestamente «auténtica» que emerge del hecho de afirmar la propia singularidad. Así, por ejemplo, de acuerdo con el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, un ejercicio de autoafirmación, de abrazar la singularidad propia de cada cual, conlleva el rechazo de una forma de vida cristiana, agapística.² En cambio, otros autores, entre los que se incluye el propio Roura-Parella además de los ya mencionados Miguel de Unamuno y Joaquim Xirau, concibieron la entrega amorosa para con el prójimo como un acto de afirmación personal y, por tanto, condición necesaria para gozar de una vida auténtica.

JOAN ROURA-PARELLA: INDIVIDUO, SOCIEDAD Y LA REALIZACIÓN DEL IDEAL PERSONAL

De acuerdo con Roura-Parella, «sólo puede hablarse de vida auténtica cuando el individuo representa un papel, el suyo propio» (Roura-Parella, 1950: 55).³ Este papel que representar refiere a la noción que todos y cada uno de nosotros tenemos respecto a la persona que (creemos que) debemos llegar a ser. Esta noción de lo que uno debe ser, este llamémosle «yo ideal», constituye, de acuerdo con Roura-Parella,

2 En su *Así habló Zaratustra*, Nietzsche escribe: «[...] vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos. Cuando huís hacia el prójimo huís de vosotros mismos, y quisierais hacer de eso una virtud: pero yo penetro vuestro "desinterés". [...] No conseguís soportaros a vosotros mismos y no os amáis bastante: por eso queréis seducir al prójimo a que ame, y doraros a vosotros con su error» (Nietzsche, 1885: 102-103). Para una exposición detallada de por qué Nietzsche consideró una forma de vida cristiana como algo antinatural, véase: (Oya, 2020a).

3 Véase también: «El hombre se realiza a sí mismo en la medida que representa su propio papel» (Roura-Parella, 1950: 12).

el núcleo de nuestra identidad personal, puesto que es debido a la permanencia de este ideal que sentimos nuestra existencia como una continuidad a pesar de todos los cambios que nos suceden a lo largo de nuestra vida:

[...] cambia constantemente el contenido de nuestra conciencia, se suceden instintos y tendencias, pero sentimos que permanecen ciertos rasgos de carácter, sentimos que algo profundo resta invariable a través de todos los cambios: la identidad de la persona. [...] Cada hombre posee un núcleo esencial y único al que retorna o debiera retornar a través de todas las variaciones. [...] Se trata de una insaciable sed de personalidad que se expresa en esa voluntad de permanencia de uno mismo a través de todos los cambios. Se trata, en suma, de una ansia de eternidad. (Roura-Parella, 1950: 19-23)

Una vida auténtica es, pues, aquella en que el individuo busca realizar, a través de su conducta, su «yo ideal», el individuo que cree que debe llegar a ser —«Autenticidad significa veracidad del ser, es decir, la adecuación de la conducta con el núcleo personal» (Roura-Parella, 1950: 46). De aquí la importancia del «conócete a ti mismo»: de acuerdo con Roura-Parella, la dialéctica socrática tiene como objetivo «[...] descubrir lo que el hombre es en esencia para que el ideal guíe y determine su conducta» (Roura-Parella, 1950: 89).

La realización del propio ideal personal no es algo que suceda de una vez por todas, sino que es un proceso continuo y laborioso, que no finaliza nunca y que requiere de un esfuerzo consciente: «En realidad el hombre no está nunca formado sino que el proceso de formación dura toda su vida» (Roura-Parella, 1950: 144).⁴ Es claro, además, que no siempre sabemos en qué consiste nuestro «yo ideal», ni cuál es la mejor manera de realizarlo:

[...] no siempre sabemos lo que queremos ni conocemos los medios para conseguirlo; con frecuencia tenemos una vaga idea de nuestro ideal y, por consiguiente, andamos a tientas buscándonos a nosotros mismos. Raras veces tenemos clara conciencia de lo que somos y de lo que representamos para los demás. En el mejor de

4 Véase también: «La vida del hombre es una ascensión constante hacia las altas regiones del espíritu. Penosa ascensión que exige disciplina, renunciación, sacrificio» (Roura-Parella, 1950: 228).

los casos necesitamos andar largo trecho para encontrar lo que está tan cerca de nosotros: nosotros mismos. (Roura-Parella, 1950: 104)

Por uno u otro motivo, es evidente que no todos los individuos gozan de una vida auténtica en este sentido. Muchos no toman el esfuerzo de descubrir y realizar su propia singularidad, sino que adoptan acríticamente, por simple imitación, conductas y valores ya dados. Esto conlleva una «despersonalización» del individuo.⁵ Estas conductas y valores equivalen a una vida alienada, en tanto que no emergen del propio individuo, sino que son adoptadas por mera imitación:

El individuo deja de ser el que es para vivir como otro. [...] La imitación es un fenómeno epidérmico, una máscara superficial y ridícula. La mera copia revela la carencia de propias disposiciones personales. [...] Huye de sí mismo, se niega a sí mismo, quiere ser otro, o mejor, quiere que se le tome por otro. (Roura-Parella, 1950: 52-53)

Una vida auténtica requiere, como ya se dijo, que el individuo realice su propio ideal personal. Es importante enfatizar, sin embargo, que de acuerdo con Roura-Parella, no hay una sola y única manera de realizar nuestro ideal. La existencia de un «yo ideal» no implica necesidad, pues hay diferentes maneras en que este puede realizarse —y es tarea de cada cual descubrir cuál es, en su caso, el camino más adecuado:

Sin embargo, destino no es predestinación. La vida no es ni un juego de azar ni una fuerza ciega de la naturaleza. Transcurre en un horizonte de posibilidades que da a la existencia humana su carácter cierto y problemático. El conocimiento de estas posibilidades, la visión de lo que debe ser y la concreción de la vida en la acción, transfigura la necesidad en libertad, y así el desenvolvimiento de la vida se convierte en formación. [...] Entre la posibilidad y la necesidad discurre la vida real. El secreto del

5 Véase: «Despersonalizarse significa perder la propia esencia disolviendo transitoria o permanentemente el núcleo personal» (Roura-Parella, 1950: 58).

vivir está en encontrar lo necesario en lo posible. (Roura-Parella, 1950: 108-109)⁶

Una vida auténtica requiere que el individuo realice su propia singularidad. Este ejercicio de autoafirmación no consiste, sin embargo, en hacer lo que a «uno le dé la gana» (Roura-Parella, 1950: 120). Así, por ejemplo, una vida entregada al sensualismo y a los placeres inmediatos no es una vida auténtica. Un hombre entregado única y exclusivamente a la satisfacción de sus pasiones puede, quizás, mostrar una gran vitalidad física, «pero no posee ni equilibrio ni armonía porque su vida sólo se extiende en la dimensión sensible de la personalidad» (Roura-Parella, 1950: 154). No es dueño de sí mismo, sino esclavo del goce sensual. Una vida auténtica requiere que el individuo domine sus pasiones para, de este modo, ser libre para realizar su propio ideal:

El dominio de sí mismo salva al hombre de la tiranía de las pasiones y abre la senda de la libertad moral. Sólo es verdaderamente libre el hombre que sabe poner un dique a sus apetitos y es capaz de sujetar sus instintos animales. El dominio de sí mismo deja vía limpia a la voluntad para dirigirse a su propio bien, y de esta guisa el hombre se convierte en arquitecto de su alma. (Roura-Parella, 1950: 132-133)⁷

No se trata, sin embargo, de renunciar a las pasiones. Los ideales ascéticos y estoicos, y también el puritanismo religioso, al rechazar las pasiones reducen al hombre a su dimensión espiritual, privándolo así de su naturaleza sensual o animal. Sin embargo, el hombre no es exclusivamente un animal sensual o exclusivamente un ser espiritual, sino la combinación de ambas naturalezas:

Ni el espíritu está prisionero en el cuerpo, ni el cuerpo es un mero instrumento del espíritu. La fuerza espiritual penetra, trabaja

6 Véase también: «No se trata de predeterminación sino de límites de lo posible. Nos atenemos aquí a la sabiduría del gráfico y vulgar proverbio catalán: "D'allà on no n'hi ha no en raja". En este adagio está condensada una experiencia milenaria. La personalidad sólo se forma y se vacía en el marco de su propia realidad» (Roura-Parella, 1950: 193).

7 Véase también: «El individuo es libre cuando hace lo que debe hacer y por consiguiente es lo que debe ser» (Roura-Parella, 1950: 116).

y forma el impulso sensible y los sentidos animan y alientan el espíritu. De este modo, todas las manifestaciones de la existencia llevan el sello espiritual, y a su vez el espíritu se vivifica con la energía de las capas inferiores de la personalidad. Así, merced a esta ósmosis y endósmosis los sentidos se espiritualizan y el espíritu se sensualiza. Y el hombre se convierte en una obra viva de arte. (Roura-Parella, 1950: 152)

No debemos, por tanto, rechazar las pasiones ni tampoco permitir que «los sentidos se adueñen de la razón» (Roura-Parella, 1950: 154). Una vida auténtica requiere que el individuo aúne, en armonía, la vida espiritual y la vida sensual o animal.⁸ Así, dice Roura-Parella, «[e]n el "alma bella" los valores vitales se compenetran y se confunden; ni los sentidos dominan o ahogan el espíritu ni el espíritu reprime y extirpa la vida emocional, sino que se combinan íntimamente» (Roura-Parella, 1950: 152-153). Es entonces que

[...] se ennoblece el cuerpo y las emociones y los sentidos suministran calor al espíritu. Los límites entre ambos dominios se desvanecen de suerte que el hombre es siempre humano sin dejar de ser animal. La verdadera cultura consiste en saber impregnar las necesidades vitales con el orden, claridad y medida del espíritu. [...] Hay una perfecta ecuación entre la forma orgánica interior y la forma externa. (Roura-Parella, 1950: 153)⁹

Roura-Parella es claro en que la realización del ideal personal, el propio de cada cual, no requiere que el individuo se aísle de los demás. De hecho, es todo lo contrario. El hombre, para realizar su ideal personal, requiere de la connivencia de su grupo. Debe, por tanto, asumir las normas sociales del grupo en qué se encuentra:

Cuando el existencialismo habla, con orgullo y no sin razón, de la vida auténtica y desprecia, sin razón, tácita o expresamente,

8 Es por ello que Roura-Parella llama «hombre armónico» a aquel en quien «todas las fuerzas internas cooperan en el rendimiento de los fines de la personalidad» (Roura-Parella, 1950: 143). Por el contrario, el «hombre dramático» es aquel que «es impotente para coordinar las fuerzas del alma» (Roura-Parella, 1950: 163).

9 Véase también: «En realidad, en el "alma bella" no hay dentro ni fuera, sino que el dentro se asoma enteramente al exterior. Contenido y forma constituyen una perfecta unidad» (Roura-Parella, 1950: 159).

la vida impersonal, se sitúa al margen de la realidad humana. El hombre sólo es plenamente hombre en el grupo y todo convivir requiere en no poca medida un hacer común. [...] Sólo la obediencia inconsciente a un repertorio de normas colectivas evita la desintegración y la guerra civil en sus variadas formas. El exceso de libertad de querer conduce necesariamente al caos. Junto al encomio de la vida personal habría que hacerse el elogio de la vida impersonal. Ambos aspectos del vivir no son incompatibles, sino que se condicionan mutuamente en el seno de la realidad humana. (Roura-Parella, 1950: 121-122)¹⁰

El hombre no es, ni puede llegar a ser, ajeno al contexto social y cultural en qué se encuentra. De acuerdo con Roura-Parella, la dimensión social del hombre no es tan solo un aspecto contingente, sino que es esencial a la naturaleza humana. Aun pudiendo distinguir entre individuo y sociedad, y siendo, por tanto, dos entidades distintas, no nos es posible concebir el uno sin el otro: «Individuo y sociedad son realidades concretas que constituyen un todo inseparable: la sociedad es un carácter de la existencia individual, los diversos círculos sociales tienen realidad gracias al individuo» (Roura-Parella, 1950: 215). De hecho, el ideal personal emerge del influjo que la cultura y el contexto social producen en el individuo:

[...] el individuo constituye la forma de su personalidad gracias a la asimilación de los valores de la cultura. [...] Podría decirse que en el proceso de formación la vida presta al individuo los materiales para construir su estructura interna y que en la realización de sí mismo el individuo devuelve a la vida lo que ésta le prestó. (Roura-Parella, 1950: 177-178)¹¹

10 Véase también: «La sociedad en la cual el hombre crece, madura y realiza su vocación, también la despersonaliza o mejor la impersonaliza. En el proceso de maduración, el individuo asimila las normas de la sociedad y es asimilado por ellas. Esta asimilación es un estadio del proceso de realización de sí mismo. Sin ella, el hombre no se personaliza, es decir, no llega a ser lo que es» (Roura-Parella, 1950: 64).

11 Véase también: «Las fuerzas externas no hacen otra cosa que despertar, diferenciar y destacar las direcciones de vivencias y actos predominantes de la personalidad. Con la asimilación de los valores de la cultura se modela la estructura espiritual, se forma un conjunto de disposiciones orgánicas unitariamente en el yo, para la vivencia y objetivación de valores» (Roura-Parella, 1950: 184).

La sociedad es una parte esencial del individuo, en tanto que esta configura el ideal personal de cada cual. Un ejercicio de autoafirmación, de aceptar plena y positivamente su propia singularidad, requiere también, por tanto, que el individuo acepte este aspecto social de su propia naturaleza. Aceptar la cultura y las normas sociales ya establecidas constituye un ejercicio de afirmación personal, siempre y cuando esta aceptación no se produzca por mera imitación, sino que emerja del propio individuo y esté, por tanto, en consonancia con el ideal personal de cada cual. El individuo debe, pues, aceptar como propio este aspecto social de sí mismo, y esto conlleva aceptar a los demás individuos que configuran la sociedad como parte de su propia singularidad. Ningún prójimo nos es ajeno. De acuerdo con Roura-Parella, pues, una forma de vida basada en la entrega amorosa para con el prójimo está justificada en tanto que esta es el resultado último de nuestra propia condición natural, constituyendo así un acto de afirmación personal y siendo, por tanto, condición necesaria para gozar de una vida auténtica:

Porque en la entrega a los demás radica la plenitud del hombre y su propia salvación. El hombre no se disuelve en la sociedad, sino que en el obrar social realiza el amor, creando así el lazo más fuerte y duradero que une a los individuos unos con otros en el todo social. [...] Creemos que la vida alcanza su hondo sentido al salirse de sí misma para darse a los demás. En el ejercicio del amor, la virtud cristiana por excelencia, el hombre se enriquece interiormente, abarca con la mirada la totalidad del mundo y espera con serenidad, como en los versos de Machado, el momento de pasar a la otra orilla: «y encontrarás una mañana pura / amarrada tu barca a otra ribera». (Roura-Parella, 1950: 228-229)

MIGUEL DE UNAMUNO, JOAQUIM XIRAU Y LA ENTREGA AMOROSA PARA CON EL PRÓJIMO

Concebir la entrega amorosa para con el prójimo como un acto de afirmación personal no es una tesis original ni exclusiva de Roura-Parella. Miguel de Unamuno y Joaquim Xirau, de quienes Roura-Parella era conocedor, defendieron con anterioridad una tesis similar, aunque partiendo de razonamientos distintos. La cercanía de Roura-Parella con Xirau es clara, puesto que, como ya mencioné, Xirau fue director de su tesis doctoral. Por otro lado, las continuas

referencias a Unamuno en los textos de Roura-Parella evidencian que este fue conocedor de la obra de Unamuno. De hecho, en el prólogo a *Tema y variaciones de la personalidad*, Roura-Parella señala que «el impulso inicial» de esta obra fue su interés, originado en el año 1932 durante su estancia en la Universidad de Berlín, en comparar las posturas de Miguel de Unamuno y Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) respecto a la relación entre individuo y sociedad en el contexto de la realización del ideal personal (véase: Roura-Parella, 1950: 11-16). Nótese, sin embargo, que las menciones a Unamuno en *Tema y variaciones de la personalidad* tienen un carácter meramente anecdótico (véase: Roura-Parella, 1950: 45, 71, 85-88, 91, 96, 169-173, 201, 237). Con todo, si bien es evidente la cercanía de Roura-Parella con estos dos autores, es importante enfatizar que Roura-Parella no construye su propuesta siguiendo la argumentación ofrecida por Unamuno o Xirau. Tal y como se señala a continuación, el argumento de Roura-Parella para afirmar que la entrega amorosa para con el prójimo constituye un ejercicio de afirmación personal es compatible, aunque distinto a los razonamientos de Unamuno y Xirau. Lo que hay en común en estos tres autores es que todos ellos concibieron la entrega amorosa para con el prójimo como un acto de afirmación personal —y, por tanto, requisito indispensable para gozar de una vida auténtica. Esta diferencia en la argumentación, aun refiriendo, a grandes rasgos, a la misma conclusión, es precisamente lo que hace filosóficamente interesante contrastar la propuesta de Roura-Parella con las de Unamuno y Xirau —lo cual sirve también, indirectamente, al interés histórico de contextualizar la obra de Roura-Parella en el contexto filosófico español de la primera mitad del siglo xx.

Joaquim Xirau es a día de hoy recordado principalmente por sus obras *Amor y mundo* (1940a) y *Lo fugaz y lo eterno* (1942). Allí Xirau analiza la experiencia amorosa —entendida en su sentido más amplio, no tan solo en relación con el amor erótico o marital— desde una aproximación fenomenológica (es decir: descriptiva, referente al contenido de la experiencia amorosa y sin discutir los factores fisiológicos que puedan ser concomitantes a la experiencia amorosa). Dicho brevemente, Xirau describe el amor como una actitud vital que, aun surgiendo del propio individuo y no del mundo, determina la forma en que este *descubre* el valor del mundo. De acuerdo con Xirau, la experiencia amorosa consiste primariamente en situarnos a nosotros

mismos en el centro de aquello amado, adoptando su punto de vista sin por ello alterarlo ni tampoco abandonar el nuestro, y es por ello que esta experiencia amorosa trae consigo una transformación íntima del individuo, permitiéndole gozar de una *vida renovada*, capaz de *ver* en aquello amado, y por extensión en el mundo entero, su propio valor.

El interés filosófico de Xirau se encuentra, por un lado, en su capacidad de formular una concepción coherente, y de inspiración claramente cristiana, del amor como *agape* o *charitas*, lo cual es el contenido de su *Amor y mundo*; y, por otro lado, y este es el tema de *Lo fugaz y lo eterno*, en articular una concepción coherente de la relación entre sujeto y mundo basada en el acto de entrega amorosa compatible con la intuición básica realista de que el mundo tiene un valor en sí, independiente de cuál sea la valoración subjetiva que se le dé, y que preserva el hecho evidente, que es a su vez la intuición fundacional del idealismo, de que la manera en como el individuo percibe y se relaciona para con el mundo depende de sí mismo y no de cómo es, de hecho, el mundo.¹²

Por otro lado, Miguel de Unamuno es, muy probablemente, el filósofo español más conocido y estudiado, tanto dentro como fuera de España. Desde un punto de vista filosófico, la relevancia de Unamuno reside en su obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913). Allí Unamuno ofrece una formulación no-cognitivistica de la fe cristiana, defendiéndola en tanto que esta es, de acuerdo con Unamuno, el resultado natural (y, por tanto, inevitable) de la que, según Unamuno, es la inclinación natural más básica de todas las cosas, el «hambre de inmortalidad» —es decir: el *conato* por acrecentar la propia singularidad de cada cual. En su aspecto práctico, la noción de fe de Unamuno involucra lo que él llamó la práctica de la caridad —esto es: una entrega amorosa, agapística, para con el mundo entero. Y es mediante esta entrega amorosa, dice Unamuno, que *sentimos* nuestra propia singularidad

12 Para un análisis detallado de la relación entre *Amor y mundo* y *Lo fugaz y lo eterno*, véase: Oya (2022a). Véase también: Oya (en prensa).

acrecentada sin dejar de ser por ello los «hombres de carne y hueso» que somos aquí y ahora.¹³

Tanto Unamuno como Xirau concibieron la entrega amorosa para con el prójimo como un ejercicio de afirmación individual que trae consigo un incremento de la propia singularidad.

La entrega amorosa para con el mundo entero de la que habla Unamuno constituye una afirmación del propio individuo, en tanto que esta es, de acuerdo con Unamuno, resultado de la congoja que trae consigo el «sentimiento trágico de la vida», que es a su vez consecuencia de la que, según Unamuno, es nuestra inclinación natural más básica, el «hambre de inmortalidad». Se trata, pues, de una reacción natural, y es por ello que constituye una afirmación del individuo y su propia esencia. Más concretamente, el razonamiento de Unamuno puede resumirse así. Tan pronto como nos damos cuenta de que el «hambre de inmortalidad» no es algo exclusivamente humano, sino la inclinación natural más básica de todas las cosas, nos damos cuenta de que el mundo entero comparte nuestra trágica y angustiosa condición. Ante tal «miseria universal» (Unamuno, 1913: 233), no podemos, sino compadecer al mundo entero —y compadecerlo implica amarlo, pues no sentimos compasión por quienes no sentimos afecto. Esta entrega amorosa es, pues, nuestro esfuerzo por librarnos, a nosotros mismos y al mundo entero, de la congoja que acarrea consigo el «sentimiento trágico de la vida». Se trata de practicar la *caridad*, no *ahorrarse* para uno mismo, sino darse agapísticamente al mundo, querer serlo todo sin dejar de ser uno. Y es mediante nuestra entrega amorosa que *sentimos* rebosar nuestra propia individualidad, sin perder por ello nuestra conciencia individual, sin dejar de ser los «hombres de carne y hueso» que somos aquí y ahora —en palabras de Unamuno:

El que no pierda su vida, no la logrará. Entrégate, pues, a los demás, pero para entregarte a ellos, domínalos primero. Pues no cabe dominar sin ser dominado. Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora. Para dominar al prójimo hay que conocerlo y quererlo. Tratando de imponerle mis ideas,

13 Para un análisis detallado de la concepción de fe cristiana de Unamuno y del razonamiento que ofrece en defensa de esta, véase: Oya (2019, 2020a, 2020b, 2020c, 2021, 2022b y 2022c).

es como recibo las tuyas. Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. Mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerlo mío —que es lo mismo que hacerme suyo—, es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana. [...] El precepto supremo que surge del amor a Dios y la base de toda moral es éste: entrégate por entero; da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. Tal es el sacrificio de la vida. Y el entregarse supone, lo he de repetir, imponerse. La verdadera moral religiosa es en el fondo agresiva, invasora. [...] Y no hay otro camino para ser todo lo demás, sino darse a todo, y cuando todo sea en todo, todo será en cada uno de nosotros. La apocatástasis es más que un ensueño místico: es una norma de acción, es un faro de altas hazañas. De donde la moral invasora, dominadora, agresiva, inquisidora, si queréis. Porque la caridad verdadera es invasora, y consiste en meter mi espíritu en los demás espíritus, en darles mi dolor como pábulo y consuelo a sus dolores, en despertar con mi inquietud sus inquietudes, en aguzar su hambre de Dios con mi hambre de Él. [...] Los hombres deben tratar de imponerse los unos a los otros, de darse mutuamente sus espíritus, de sellarse mutuamente las almas. (Unamuno, 1913: 272-275)

Por otro lado, la entrega amorosa es, para Xirau, un acto de afirmación del propio individuo, en tanto que «esencial al ser es entregarse, darse. Y al entregarse, alimentarse» (Xirau, 1940a: 228). Es por ello que el amor requiere de una vida íntima plena, que se desborda gratuitamente —el amor es, dice Xirau, «un imperativo de la propia vitalidad»:

El amor presupone plenitud. Sólo es capaz de dar quien tiene rebosante el volumen de su vida espiritual. Su exuberancia se traduce en la necesidad de verterse. Se vierte sobre las personas y sobre las cosas simplemente porque le sobra caudal. No es el amor imperativo o deber, sino exigencia íntima y necesidad del propio exceso. No supone sacrificio ni esfuerzo alguno puesto que responde al ejercicio de una función normal. El espíritu da de su propia substancia, porque las fuentes de la vida brotan abundantes y sobrepasan el volumen del recinto individual. De ahí que el amor no sea nunca para el verdadero amante ni virtud ni mérito. De ahí la alegría radiante del amor. Su generosidad es espontaneidad. Entregarse es para quien le sobra una necesidad de su propia saturación y, por lo tanto, fuente inextinguible de gozo y liberación. El amor

se convierte, por el espíritu pletórico, en un imperativo de la propia vitalidad. (Xirau, 1940a: 202)

De ahí que, de acuerdo con Xirau, no pueda haber una entrega amorosa si el amante carece de amor propio, si no es «fiel a sí mismo».¹⁴ Y esta entrega amorosa de la que habla Xirau constituye un incremento de la propia singularidad en tanto que «al darme al mundo, lo incorporo a mí y lo hago substancia de mi substancia» (Xirau, 1940a: 228). Es decir: al entregarnos amorosamente, adoptamos el punto de vista de aquello amado, incorporándolo en nosotros, sin alterarlo, y sin abandonar nuestra propia singularidad, sin dejar de ser los que somos aquí y ahora —en palabras de Xirau:

Esencial al amor es considerar al ser amado como distinto de mí, peculiar, original y personal. En el caso contrario la perfección del amor no sería sino una forma refinada de egoísmo y conduciría tan sólo a la propia satisfacción. [...] Para que la «unión del amigo con el amado» sea compatible con la relación amorosa, es preciso que la proyección del propio yo al centro de la persona ajena se realice de tal modo que ni el primero ni el segundo pierdan su propia y peculiar personalidad. La vitalidad y el exceso de la vida interior me permite, y aun me exige, salir de mí y verterme íntegramente en otro. Pero al fundirme con el prójimo y situarme en el centro de su vida espiritual es preciso que lo haga sin dejar de ser yo quien soy. *Estoy fuera de mí, íntimamente vinculado a otro, pero soy yo.* [...] En la unión amorosa, sin dejar de ser yo quien soy, me sitúo en el prójimo, me convierto en alguna manera en él, siento y comparto cuanto él siente y vive, me sitúo en su interior y se revela ante mí la totalidad de su persona con todos los sentimientos que la alientan y la perturban. Puesto así en su lugar, la totalidad del mundo me parece desde su punto de vista y entiendo, comprendo y siento como mías la totalidad de sus acciones y reacciones, el sentido entero de su sensibilidad y de su conducta. Lo que parece incomprensible y absurdo mirado

¹⁴ Véase: «Sólo si vivo en mí soy capaz de vivir en otro y de afirmar mi peculiaridad por el hecho mismo de respetar y dignificar al prójimo. El deber es función del amor. Por el amor y en el amor me otorgo a mí mismo y confiero a los demás la calidad de personas y la reverencia que toda persona por serlo reclama. El deber se confunde con el amor y el amor con la fidelidad» (Xirau, 1940b: 357).

desde fuera se muestra inteligible y coherente a la luz de la mirada amorosa. (Xirau, 1940a: 211)

El argumento de Roura-Parella es compatible, aunque distinto a los razonamientos de Unamuno y Xirau. De acuerdo con Roura-Parella, la entrega amorosa para con el prójimo no constituye un ejercicio de afirmación personal, en tanto que, tal y como defendió Unamuno, esta es el resultado inevitable de nuestra inclinación natural más básica, el «hambre de inmortalidad», o porque, tal y como defendió Xirau, al entregarnos amorosamente adoptemos el punto de vista de aquello amado. Para Roura-Parella, la entrega amorosa para con el prójimo constituye un acto de afirmación personal, en tanto que la sociedad es una parte esencial del individuo: un ejercicio de autoafirmación, de aceptar plena y positivamente su propia singularidad, requiere, por tanto, que el individuo acepte al prójimo, a los demás individuos que configuran la sociedad, como parte de su propia singularidad.

CONCLUSIÓN

En la primera sección de este artículo se ha señalado que *Tema y variaciones de la personalidad* se enmarca en el contexto de la filosofía existencialista de principios del siglo xx —y, dentro de este, en el contexto de aquellos pensadores de inspiración cristiana que concibieron el acto de entrega amorosa para con el prójimo como un acto de afirmación personal y, por tanto, condición indispensable para gozar de una vida auténtica.

En la segunda sección de este artículo se ha analizado la noción de «vida auténtica» tal y como es descrita por Joan Roura-Parella en *Tema y variaciones de la personalidad*. Se ha puesto especial énfasis en analizar el argumento de Roura-Parella para afirmar que una forma de vida basada en la entrega amorosa para con el prójimo está justificada en tanto que esta es el resultado último de nuestra propia condición natural, constituyendo así un acto de afirmación personal y siendo, por tanto, requisito para gozar de una vida auténtica. Dicho brevemente, y de acuerdo con Roura-Parella, una vida auténtica requiere que el individuo realice su propia singularidad. Por otro lado, la dimensión social del hombre es, dice Roura-Parella, esencial a la naturaleza humana —y esto es así porque aun pudiendo

distinguir entre individuo y sociedad, y siendo, por tanto, dos entidades distintas, no nos es posible concebir el uno sin el otro. Una vida auténtica requiere, por tanto, que el individuo acepte, plena y positivamente, este aspecto social de sí mismo, y esto conlleva aceptar al prójimo como parte de su propia singularidad. Así, concluye Roura-Parella, que una forma de vida basada en la entrega amorosa para con el prójimo está justificada en tanto que esta es el resultado último de nuestra propia condición natural.

En la tercera sección de este artículo se ha contrastado la propuesta de Roura-Parella con las de Miguel de Unamuno y Joaquim Xirau. Partiendo de razonamientos distintos a los de Roura-Parella, estos autores también concibieron la entrega amorosa para con el prójimo como un acto de afirmación personal. Además de para situar la obra de Roura-Parella en el contexto filosófico español de la primera mitad del siglo xx, la comparación con Unamuno y Xirau ha servido para hacer explícito lo que es, a mi juicio, el argumento filosófico más original de Roura-Parella en *Tema y variaciones de la personalidad* —que la entrega amorosa para con el prójimo constituye un acto de afirmación personal en tanto que la sociedad es parte esencial del individuo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Nietzsche, Friedrich (2008). *Así habló Zaratustra* (1885). Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- Oya, Alberto (en prensa). «Amor propio: Joaquim Xirau». *Estudios Filosóficos*.
- (2022a). «Joaquim Xirau: amor, persona y mundo». *Bulletin of Hispanic Studies*, 99(9), 835-843.
- (2022b). «Unamuno on the Ontological Status of God and Other Fictional Characters». *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, 41(3), 25-45.
- (2022c). «Unamuno and the Makropulos Debate». *International Journal for Philosophy of Religion*, 91, 111-114.

- (2021). «Análisis de *Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida*, de Miguel de Unamuno». *Estudios Filosóficos*, 70(204), 367-374.
- (2020a). «Nietzsche and Unamuno on *Conatus* and the Agapeic Way of Life». *Metaphilosophy*, 51(2-3), 303-317.
- (2020b). *Unamuno's Religious Fictionalism*. Londres: Palgrave Macmillan.
- (2020c). «Unamuno and James on Religious Faith». *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, 39(1), 85-104.
- (2019). «Miguel de Unamuno: uso y abuso de la razón». *Estudios Filosóficos*, 68(197), 195-201.
- Roura-Parella, Joan (1950). *Tema y variaciones de la personalidad*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de México.
- (1940). *Educación y ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Unamuno, Miguel de (1966). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913). En: García Blanco, Manuel (ed.). *Miguel de Unamuno: obras completas (vol. VII: 'Meditaciones y ensayos espirituales')*. Madrid: Escelicer, p. 109-302.
- Vilanou, Conrad (2004). «Joan Roura-Parella: unitat i varietat del seu pensament». En: Montserrat, J., y Casanovas, P. (eds.). *Pensament i filosofia a Catalunya*. Barcelona: Societat Catalana de Filosofia, p. 37-72.
- Xirau, Joaquim (1998). *Lo fugaz y lo eterno* (1942). En: Xirau, Ramon (ed.). *Joaquín Xirau: obras completas (vol. I: 'Escritos fundamentales')*. Barcelona: Anthropos Editorial, p. 263-307.
- (1998a). *Amor y mundo* (1940). En: Xirau, Ramon (ed.). *Joaquín Xirau: obras completas (vol. I: 'Escritos fundamentales')*. Barcelona: Anthropos Editorial, p. 133-262.
- (1998b). «Fidelidad» (1940). En: Xirau, Ramon (ed.). *Joaquín Xirau: obras completas (vol. I: 'Escritos fundamentales')*. Barcelona: Anthropos Editorial, p. 355-358.