

La persona como innovación radical de la realidad en Julián Marías

Person as radical innovation of reality in Julián Marías

NIEVES GÓMEZ *

Resumen: Este trabajo de investigación analiza cómo, desarrollando la metafísica de la vida humana del filósofo español Ortega y Gasset, su discípulo Julián Marías ha descubierto el tema de la persona como un asunto filosófico y como, sobre todo en su obra *Antropología metafísica* (1970), ha desarrollado los conceptos filosóficos adecuados para comprenderla: estructura empírica, instalación, vector, corporalidad, temporalidad, condición sexuada, etc. En su obra *Persona*, el filósofo la ha definido como “innovación radical de la realidad”, lo cual tiene hondas implicaciones metafísicas, provenientes de la filosofía de la razón vital de Ortega y Gasset, quien frente a idealismo y realismo, considera que la vida es la realidad radical, en la que *radican* –encuentran su raíz– el resto de realidades. Esto significa que la persona, un “alguien corporal”, es plenamente un quien, el *quien que vive*, y debe ser pensado con categorías personales que den razón de su carácter irreductible a toda otra realidad.

Palabras clave: Julián Marías, antropología filosófica, persona, metafísica de la persona, estructura empírica.

Abstract: This investigation analyzes how the Spanish Philosopher Julián Marías has developed Ortega y Gasset’s metaphysical idea of human life and has discovered the person as a philosophical subject. In his book *Metaphysical Anthropology* (1970), Marías has developed the appropriate philosophical concepts to understand the reality of the person: empirical structure, installation, vector, corporality, temporality, sexuated condition, etc. In his work *Person*, Marías has defined it as “radical innovation of reality”. This definition has deep metaphysical implications that proceed from philosophy of vital reason by Ortega y Gasset. The Philosopher from Madrid has considered life as radical reality, in opposition to idealism and realism and that means all realities are radicated in human life. Person, defined by Marías as “a corporal who”, is one who lives and it is necessary to apply to it personal categories which explains how irreductible the human being is.

Key words: Julián Marías, Philosophical Anthropology, person, Metaphysics of person, empirical structure.

Recibido: 14-05-2014
Aceptado: 03-11-2014

* Universidad Internacional de La Rioja. E-mail: nieves_gomez78@hotmail.com.

1. Breve introducción a la vida y obra de Julián Marías

Julián Marías (1914-2005), de quien se acaban de celebrar los 100 años de su nacimiento, ha sido uno de los discípulos más destacados de Ortega y Gasset. Habiendo sido lector suyo durante la adolescencia, y más tarde alumno en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid, cuando esta se encontraba en sus años de esplendor, Ortega pronto se convirtió para el joven estudiante en un maestro y, además, en su mejor amigo.

En sus memorias, *Una vida presente*, Marías describe cuál era la fascinación que Ortega ejercía sobre las jóvenes generaciones de estudiantes y la profunda renovación de la vida cultural española que llevó a cabo desde su labor docente en la Facultad de Filosofía –además de la prensa y la política–. Desde su cátedra madrileña, Ortega fue creando un foco de pensadores que llegaría a ser la Escuela de Madrid¹, escuela que amplificó con otras iniciativas de enorme importancia para la cultura en lengua española, como la *Revista de Occidente* –con su mítica tertulia vespertina–, su colaboración en la Residencia de Estudiantes o los cursos de Filosofía impartidos fuera de las aulas, como por ejemplo: ¿Qué es Filosofía?

A través de los años, y superando la separación física causada por la Guerra Civil, que produjo la ausencia del filósofo madrileño de su patria durante 10 años, Marías se hizo *más hondamente discípulo de Ortega*, ya que fueron años de reabsorción de la circunstancia y de inmersión en el pensamiento del maestro. Marías produjo entonces algunos escritos filosóficos muy maduros que verían la luz en esos tiempos difíciles: *Historia de la filosofía*, en 1941 (cuando su autor contaba con 26 años), que llevaría un prólogo de Zubiri y un epílogo del propio Ortega; *Miguel de Unamuno*, en 1943, primer libro filosófico sobre el pensador vasco, en el que hace un intento de comprensión de su obra mediante la razón vital, y sobre todo desentraña el valor de sus novelas personales.

Y, no poco importante, su tesis doctoral, también en 1941, sobre el P. Gratry, dirigida por Xavier Zubiri y en cuyo tribunal figuraba García-Morente, que después fue publicada como libro con el título *La filosofía del P. Gratry: la restauración de la Metafísica en el problema de Dios y de la persona*².

A partir de la vuelta de Ortega a España en 1945 y hasta la muerte de este en 1955, ambos filósofos comenzaron una etapa de intensa colabo-

¹ Cfr. J. MARÍAS, *La Escuela de Madrid*, en *Obras V*, Revista de Occidente, Madrid 1970.

² La obra se puede encontrar actualmente en: J. MARÍAS, *La filosofía del padre Gratry*, en *Obras IV* (4ª ed.), Revista de Occidente, Madrid 1969.

ración intelectual y se embarcaron juntos, desde 1948, en empresas del calibre del Instituto de Humanidades, en una España que estaba deseosa de saber filosofía, a juzgar por el aforo de estos cursos de estricta teoría³.

Sin embargo, Marías era consciente de que la genialidad de Ortega despertaba enormes recelos e incluso se estaba manipulando su obra en algunos sectores de la sociedad española de posguerra. Por esta razón, pronto tuvo que hacer acopio de su proverbial valentía para aclarar y dar a conocer el valor filosófico de la obra de su maestro, lo cual se vería reflejado en obras como *Filosofía española actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, en 1948; *Ortega y la idea de la razón vital*, en el mismo año, y *Ortega y tres antípodas*, en 1950⁴. A estos, seguirían, sobre todo después de la muerte de Ortega, otras obras que son hoy de obligada referencia para la comprensión de la metafísica de la vida humana y para toda la obra del filósofo madrileño, como *Ortega, circunstancia y vocación* y *Ortega: las trayectorias*⁵.

Al mostrar esta honda adhesión a la Facultad y al pensamiento español recibido, de filósofos como Ortega y Gasset, pero también de Xavier Zubiri, García-Morente o José Gaos, tras la Guerra Civil, Marías se vio alejado de la vida oficial de la universidad española, dedicándose entonces a impartir clases en el centro de preparación universitaria Aula Nueva y en la Academia Iribas en Madrid. Más adelante, a partir de 1951 también tuvo la oportunidad de ser profesor en diversas universidades americanas, como Wellesley College, Yale o Harvard, que compaginaba con la vocación de escritor en España.

El azar de las circunstancias españolas y la necesidad de escribir libros de filosofía que fuesen interesantes para el público en general, le hicieron perfilar a lo largo de los años un estilo muy propio y a aplicar su inteligencia a esclarecer algunos temas decisivos para la filosofía, en especial el tema de la persona. En este sentido, en su trayectoria intelectual se pueden señalar obras fundamentales, como la ya citada *Antropología metafísica*, pero también otras como *La mujer en el siglo XX* (1979), *Breve Tratado de la ilusión* (1984), *La mujer y su sombra* (1986), *La educación sentimental* (1991), *Mapa del mundo personal* (1993), *Tratado de lo mejor* (1995), *Persona* (1996), etc.

³ J. MARÍAS, "Instituto de Humanidades", en *Una vida presente. Memorias* (2ª ed.), Páginas de Espuma, Madrid 2008, pp. 278-280.

⁴ J. MARÍAS, *Filosofía española actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, Espasa-Calpe, Madrid 1948; *Ortega y la idea de la razón vital*, Antonio Zúñiga Editor, Santander 1948 y *Ortega y tres antípodas*, en *Obras IX*, Revista de Occidente, Madrid 1982.

⁵ J. MARÍAS, *Ortega, circunstancia y vocación*, en *Obras IX*, Revista de Occidente, Madrid 1982 y J. MARÍAS, *Ortega: Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid 1983.

2. El lugar teórico de la persona

La cuestión sobre la persona aparece ya en el primer libro filosófico de Marías, aquel que escribiera sobre la significación de Unamuno y su obra difícilmente clasificable. Incluso se puede decir, como él ha recordado en alguna ocasión, que es un tema presente en su primer ensayo, publicado en 1935 a los 19 años en los *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, sobre “San Anselmo o el insensato”⁶.

La elaboración de la obra *Miguel de Unamuno* coincidió con el tiempo posterior a la boda del filósofo con su compañera de estudios de la Facultad, la escritora y profesora Dolores Franco y, en este sentido, la indagación que Marías realizó sobre las *nivolas* o novelas personales fue muy interesante, pues vio en estas obras de Unamuno un método de investigación en la *interioridad de la persona* y una manera de expresar la variación ontológica que suponen algunas experiencias de la persona, como el amor o la fe viva. Es decir, que la intensa vida en común con su mujer le ayudó a comprender más profundamente el eterno tema de Unamuno: la individualidad de la persona y la posibilidad de su perduración personal.

En las novelas existenciales o personales, dirá Marías, Unamuno no nos da indicaciones sobre el dónde o el cuándo; lo que nos interesa será el tiempo y el mundo de los personajes, lo que tienen de *insustituibles*. De modo que, tomando este punto de vista, a juicio de Marías, lo que se hace patente es que los personajes revelan un “dentro”, un modo de ser o fondo propio, un *chez soi*. Unamuno, además, en sus *nivolas* hace un intento de vivir la muerte y de quedarse más allá, porque su angustia perpetua será saber si tras ella existe la perduración personal. Y en este sentido, tiene que hacer uso de la *imaginación*, de la anticipación.

Marías concluirá que la obra entera de Unamuno es valiosa precisamente para conocer el fondo de la persona, y que sus novelas en especial son un *método* del que puede servirse la ontología como un estadio previo. La novela de Unamuno nos muestra el objeto que ha de investigar la metafísica propiamente⁷.

Pero no será esta la única ocasión, ni la única perspectiva desde la que Marías aborda el tema; digamos que el libro sobre Unamuno fue una primera “cata”, que le hizo ver la hondura del tema, y la necesidad de abordarlo desde un completo sistema filosófico. Esto es precisamente el

⁶ J. MARIAS, *Persona*, Alianza Editorial, Madrid 1996, p. 10.

⁷ J. MARIAS, “La novela personal” y “La novela como método de conocimiento”, en *Miguel de Unamuno*, en *Obras V*, Revista de Occidente, Madrid 1970, pp. 47-68 y pp. 69-78, respectivamente.

libro *Antropología metafísica* (1970), un libro pensado durante 20 años, y escrito con un estilo ágil y directo, a semejanza del pensar dramático y argumental de Ortega⁸. En esta obra plantea el tema de la persona desde una perspectiva que no es la común, porque hace ver cómo el tema de por sí ha permanecido ciertamente oculto hasta el siglo XX, ya que la historia de la filosofía ha pendulado desde el realismo de la filosofía griega (la realidad son las cosas, y las cosas entendidas como exterioridades, que serán comprensibles desde el concepto de *sustancia*) hasta el idealismo de la filosofía de Descartes, y después la filosofía alemana (la realidad es el yo, la subjetividad y por lo tanto la *res extensa* es difícilmente comunicable con la *res cogitans*). Con lo cual, la persona, que es una realidad extrañísima porque no consiste solo en exterioridad ni solo en subjetividad, no había encontrado un lugar teórico desde el que pudiera ser pensada con toda su singularidad.

Marías aclara incluso cómo ha habido un proceso de desvelamiento y de ocultamiento de esta realidad tan evidente: en la filosofía de Aristóteles hay una certeza de que el hombre no es como el resto de los seres, ya que su perfeccionamiento no es meramente natural; por ejemplo, la *Ética a Nicómaco* empieza diciendo que así como el arquero apunta a un blanco, la vida del hombre debe apuntar también al suyo. Y, sin embargo, el hecho de interpretar al hombre desde su exterioridad, aliado con la mala fortuna de la traducción de “ousía” por “sustancia”, ha dado como resultado que desde la filosofía griega, y aún más desde la definición de Boecio, se interpretase a la persona como “sustancia individual de naturaleza racional”, olvidando quizás el blanco hacia el que, como el arquero de su *Ética*, apuntaba Aristóteles. Porque “ousía”, en sentido pleno, quiere decir, la “hacienda, el conjunto de bienes”, con lo cual, una traducción más adecuada de la *ousía* aplicada a la persona debería apuntar más bien al hecho de que esta es una realidad que *está por hacer*, que consiste en *que-hacer*.

Pero no solo encontramos este tropiezo en el camino del descubrimiento de la persona, agravado por la definición, tan ocultadora, de Boecio (la persona no es sustancia, ni es solo racional, y está por ver si se la puede comprender desde el término de naturaleza, aplicado del mismo modo que al resto de los seres); Marías se refiere también al episodio de la teología naciente, según la cual, se utilizó el término “persona” para referirse a la especial realidad de Jesucristo, quien era a la vez Dios y hombre, teniendo la plenitud de ambas dimensiones y siendo “el Hijo”,

⁸ Cfr. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, en *Obras X* (3ª ed.), Revista de Occidente, Madrid 1982.

esto es, diferente al Padre y al Espíritu Santo, que eran también Dios, pero no hombres. “Persona”, desde este punto de vista, era cada una de las tres personas divinas, pero subrayando el hecho de que siendo una sola, eran distintas.

El filósofo considera que este paso dado por la teología fue a la vez un desvelamiento y una ocultación. Desvelamiento porque dio una nueva perspectiva al término persona (distinta a la habitual del “prosopeon”); pero a la vez ocultamiento porque también dejó en la sombra la realidad que primariamente conocemos bajo este nombre, que es en concreto la *persona humana*.

Solo desde una filosofía capaz de superar lo que vino después, el subjetivismo de la posición cartesiana, que definía al yo como “una cosa que piensa”, se podría lanzar nueva luz sobre la realidad de la persona y, además, englobar y asumir los descubrimientos que se habían hecho anteriormente desde las filosofías previas, también desde la clásica.

¿Y cuál es ese punto de vista? La metafísica de la vida humana de Ortega. Solo desde esta, al considerar que la vida personal es la realidad más paradójica de todas, pues consiste en la *coexistencia de yo y mundo*, en el hecho de que mi vivir o vivir yo requiere de un mundo, siendo ambos igualmente reales, se puede encontrar el *alvéolo* desde el que se puede comprender la realidad de la persona. Si lo que Descartes buscaba era una verdad indubitable sobre la cual apoyar todo su sistema filosófico, Ortega va a encontrarla en el hecho irrefutable de que *yo soy yo con mi circunstancia*, como afirmaba ya en su primera obra filosófica, *Meditaciones del Quijote*, de 1914. Con esa afirmación Ortega propone un nuevo camino, para superar tanto el realismo como el subjetivismo, porque al referirse al yo y a la circunstancia no renuncia ni a las cosas ni a la subjetividad, sino que las vincula en una *convivencia dinámica*. Son tan reales el yo como el mundo, por eso en la posición de Ortega se “salvan” los descubrimientos de las filosofías previas; solo que al verlas desde una altura mayor, se integran en un sistema más completo. Desde su punto de vista, no se puede decir que el hombre sea *res cogitans*, sino más bien, utilizando un paralelismo, una *res dinámica*, que hace y a la que le pasan cosas. La vida humana será entonces entendida por el filósofo madrileño como la “realidad radical”, porque es la realidad en la que “radican” y encuentran su raíz todas las demás, que son, por ello, *radicadas*.

Ortega, por tanto, ha desarrollado lo que se denomina una “teoría analítica de la vida humana”, porque se conoce por el análisis experiencial de toda vida humana y afecta a todas ellas. A este nivel corresponderían el hecho, ya citado, de que la vida es la realidad radical, siendo esta

un acontecimiento dinámico. Las cosas que forman parte de la circunstancia son facilidades o impedimentos para el proyecto del yo, y por esta razón, el hombre está obligado a tener que elegir.

Y, por el hecho de estar obligado a decidir quién quiere ser, la persona ha de hacer un uso constante de la razón. Por eso podemos hablar de una razón vital, de la razón que hay que ejercer porque vivir, desde este punto de vista, es estar obligado necesariamente a razonar para poder hacer frente a la inevitable circunstancia.

Este será el uso originario de la razón, la razón vital, y de ella se derivan las razones particulares, las que ejerce el hombre científico en cuanto tal, el matemático en cuanto tal, etc.

Pero aún hay un aspecto más de la persona que es fundamental en este nivel de la teoría analítica orteguiana, que conviene tener en cuenta: vivir es convivir; la vida es individual, pero a la vez se pueden distinguir una dimensión interindividual y otra social, que ponen al hombre en contacto con el resto de individualidades. Además de otros elementos que afectan a la dimensión social del hombre y a la relación entre las minorías y las masas, también hay que destacar, en este nivel analítico, un aspecto más: la vida humana siempre está sujeta a la autenticidad o a la inautenticidad.

Este va a ser el alvéolo en el que se puede encajar el tema de la persona, no entendido desde el concepto de sustancia, sino más bien en uno que vincula constante y mutuamente al yo y a la circunstancia: el *proyecto*.

En su obra sobre la persona, Marías expresa cómo precisamente el hecho de haber descubierto la realidad de la vida humana es lo que ha permitido ver a la persona desde dentro y, por lo tanto, encontrar el punto de vista exacto para comprender su original realidad: “Al hablar del ‘hombre’ –es decir, de la estructura empírica de la vida humana– se corre el riesgo de verlo desde fuera, inevitablemente como una cosa; cuando se piensa ‘interiormente’ se cae en la subjetividad y la psicología. Para intentar comprender a la persona misma, como tal, era menester descubrir la *vida*, para verla *dentro de la vida*, que no acontece ‘dentro’, sino en el mundo”⁹.

3. La persona como realidad proyectiva

El hombre es un ser muy paradójico, porque no está hecho del todo y es un ser *deseante*. Además de su mundo biológico y somático, que comparte con los otros animales, tiene un privilegio, que es el de la *irrealidad*:

⁹ J. MARÍAS, *Persona*, cit., p. 17.

todo ese mundo de deseos, de imaginación, de ilusiones y de proyectividad que le hacen estar volcado hacia el futuro. En este sentido, el filósofo madrileño diría, con una genial metáfora, que el hombre es un “centauro ontológico”¹⁰. El hombre es además muy distinto por el hecho de que se sabe temporal, que su vida está a una cierta altura y que sus días están contados y, por lo tanto, su trayectoria vital está condicionada por sus elecciones. Por ello Ortega diría que el hombre es intrínsecamente moral y, expresándolo con otra brillante paradoja, que es *necesariamente libre*.

El hombre, pues, no puede ser comprendido desde el concepto de sustancia, que transmite la idea de un ser fijo y ya dado, sino con el concepto de *proyecto*, que expresa la realidad no terminada y siempre mejorable que es el ser humano.

El concepto de proyecto abre una nueva vía, porque permite salvar el hecho de que existe una cierta realidad que permanece, pero a la vez expresa que el hombre es apertura constitutiva.

Estos presupuestos metafísicos sobre la vida humana son los que va a asumir Marías para desarrollar una antropología metafísica. ¿Por qué *metafísica*? Porque va a desarrollar los conceptos desde los cuales sería posible comprender a la persona desde este nivel. Si lo que hemos analizado anteriormente constituye una *teoría analítica sobre la vida humana* (porque es un análisis de las determinaciones necesarias de la vida humana que, a su vez, permiten comprender mi yo), lo que explicitará Marías será un estrato intermedio entre ambos, lo que él ha denominado la *estructura empírica*, porque son las categorías necesarias y universales que existen en toda vida, y por eso son el nexo de unión entre los segmentos de teoría que Ortega había desarrollado, la vida humana y el yo. El concepto de estructura empírica es explicado en *Antropología metafísica*: “En otras ocasiones he comparado lo que dice un diccionario de tres realidades bien distintas: por ejemplo, ‘pentágono’, ‘lechuza’, ‘Cervantes’. Del pentágono, objeto ideal, da el diccionario una *definición*; de la lechuza, objeto real, cosa en el sentido usual de la palabra, da una *descripción*; de Cervantes, realidad personal, cuenta una *historia*. El diccionario da la ‘esencia’ del pentágono: polígono de cinco lados; dice qué es la lechuza, cómo es, qué hace, cómo se comporta –se entiende, ‘la’ lechuza, ‘cada’ lechuza–; pero al hablar de Cervantes, nos hace una narración, nos cuenta dónde y cuándo nació, adónde viajó, dónde residió, con quién se casó, qué escribió, dónde y cuándo murió. Ahora bien, ¿cuáles son los supues-

¹⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación sobre la técnica*, en *Obras completas V (1932/ 1940)*, Taurus, Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2006, p. 570.

tos de ese artículo del diccionario? Cuando leemos el nombre propio, 'personal', Cervantes, pensamos que es un hombre, y eso nos remite a una realidad determinada: cuanto se diga de Cervantes supone la teoría analítica de la vida humana, que está funcionando tácitamente para hacerlo inteligible. Esto es cierto, pero insuficiente: es verdad, pero no toda la verdad. Además de la teoría analítica o general de la vida humana, para hacer inteligible una biografía concreta se intercala toda otra serie de supuestos; son los que constituyen lo que llamamos 'el hombre'¹¹.

Si el diccionario nos dice de Cervantes que en la batalla de Lepanto se quedó manco, de algún modo supone que ser hombre implica tener brazos, pero esto no es ningún elemento de la teoría analítica de la vida humana; lo mismo que sucede con el hecho de haberse casado Cervantes con una mujer muy concreta llamada Catalina, con lo cual se supone inmediatamente que Cervantes era varón y pudo tener una relación muy concreta con una mujer única; o con el hecho de que Cervantes en su vejez se afanase en su obra preferida, que no era el Quijote, sino *Persiles y Segismunda*.

La estructura analítica no nos explica en absoluto qué significa ser varón, ni qué, ser mujer, ni cuál es la posición teórica de la condición sexual, ni tampoco cómo se pueden comprender antropológicamente las edades, y los da por supuestos porque *son elementos que corresponden a otro segmento de teoría*. Efectivamente, Marías hace ver cómo cualquiera de estos factores (estructura corpórea, instalación sexual, edades), pertenece a la denominada estructura empírica: "Esta es la zona de realidad que llamo estructura empírica; a ella pertenecen todas esas determinaciones que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos, de la vida de Cervantes, sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como supuesto de ella"¹².

Y esta noción de estructura empírica es la que nos permite entender al hombre de modo completo: "[...] esto nos permite entender lo que es el hombre: el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana. No es, por supuesto, la realidad radical –esta es mi vida–; ni tampoco coincide con 'la vida', sino que es *la forma concreta de la circunstancialidad*. La antropología en el sentido plenario y adecuado de este término sería la ciencia de esta estructura empírica; mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la metafísica. Este me

¹¹ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., pp. 66-67.

¹² *Ibid.*, pp. 66-67.

parece ser el verdadero *lugar* teórico del problema del hombre, porque este es el lugar efectivo de su realidad”¹³.

¿Por qué entonces Marías dirá que la persona es una “innovación radical de la realidad”, una definición que entonces completaría la que Ortega ofrece sobre la vida humana –realidad radical–, porque la aplicaría sobre la realidad personal?

Sobre todo, como estamos analizando, esa definición de Marías constituye un desarrollo de la teoría analítica de Ortega: si la vida humana, como aparece en el texto anterior, es la realidad radical, la persona, cada persona, significa una manera nueva de *radicar* la realidad: “[...] la aparición de la persona –de *una* persona– en cuanto tal es el modelo de lo que realmente entendemos por creación: el alumbramiento de una realidad nueva e intrínsecamente irreductible. No lo veamos ahora desde Dios; [...] religiosamente esto es natural y justificado; pero no filosóficamente, porque en filosofía no podemos *partir* de Dios; a Dios no lo encontramos, y nunca puede ser un punto de partida. [...] Lo evidente es, en cambio, que cada persona significa una radical *novedad*, imposible de reducir a ninguna otra realidad dada; y esto es lo que nos veríamos obligados a llamar ‘creación’. [...] Según este punto de vista, llamaríamos creación a la innovación de realidad”¹⁴.

En este sentido, Marías ha escrito que cada persona es, desde el momento de su concepción, un nuevo ser, irreductible a sus padres, de los cuales ha podido recibir sus componentes somáticos, su qué, pero no su quién.

De este modo, la persona comprendida como proyecto, como yo que vive rodeado, ayudado o impedido por las cosas, pero en todo caso con ellas, abre un nuevo camino que la antropología del siglo XX ha recorrido, pero aún no ha sido asumida.

El siguiente paso sería analizar cuál es ese estrato intermedio que ha desarrollado Julián Marías en su obra *Antropología metafísica* y en las que vinieron después, estrato que es precisamente el que permite entender a la persona.

4. Rehacer la antropología: comprendiendo la realidad personal

¿Qué es, pues, la realidad <persona>? Marías ha señalado innumerables veces que es un error preguntar qué es la persona, porque con esta

¹³ *Ibíd.*, pp. 70-71.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 31-32.

pregunta –la pregunta kantiana que resume qué es la antropología, igual que la pregunta “¿qué me es dado conocer?” resume la Teoría del Conocimiento– se está, una vez más, preguntando por una cosa, y la persona no es un qué, sino un quién.

Por lo tanto, para ser más exactos, la pregunta habría de ser formulada como ¿quién es la persona? Y más aún en concreto, ¿quién soy yo?, pregunta que va enlazada necesariamente con otra, la siguiente: ¿qué va a ser de mí?, porque la persona es proyecto, es una realidad que acontece, que no está dada de una vez, sino que es *futuriza*.

Solo partiendo de estas dos preguntas se puede, precisamente, rehacer, reformular la antropología, y hacer una torsión sobre los hábitos milenarios del pensamiento, para tratar el tema de la persona por primera vez del modo correcto (no intentando ajustar sobre ella los conceptos que han sido pensados primariamente para las cosas o incluso a las Personas Divinas).

En la propia *Antropología metafísica*, hace ver que, en los textos griegos clásicos donde se hace referencia al término de “prósopon”, no se trata en primer término de un personaje a representar delante de un público, ni siquiera de la capacidad de hacer resonar –per-sonare– la voz a través de una máscara, sino que lo interesante es que, primariamente, el término se refiere a la faz, al *rostro*, de animales, incluso de la luna.

La persona, para Marías, será precisamente un ser que se expresa en el rostro; y aún más, con un rasgo ligado a la *frontalidad* de la faz humana, un ser *futurizo*, capaz de mirar hacia el futuro, y que por lo tanto, está ligado a la temporalidad, como bien supo ver Heidegger, en su obra, tan significativamente titulada *Ser y tiempo*.

La persona se hace, además, frente a los otros, en relación con los otros, y en particular, de la otra dimensión sexuada.

Ya desde 1970, Marías expresa en la *Antropología metafísica* que la persona no es comprensible desde un modelo estándar, sino que ser persona, se puede ser de dos formas, o masculina o femenina, siendo las dos complementarias. Y esto afecta no solo a la corporalidad, sino que ha de entenderse como una *instalación vectorial*, es decir, como un componente que afecta a toda la persona y que a la vez la hace estar proyectada y abierta hacia la otra instalación sexuada. En otra obra suya, *Mapa del mundo personal*, el filósofo escribió un capítulo titulado precisamente “Persona masculina y femenina” en el que hace ver cómo la realidad personal es dual, lo cual implica a la vez igualdad y diferencia: “La vida humana se realiza en dos formas bien distintas: varón y mujer. Ambas tienen carácter

personal, y por eso la igualdad les pertenece en lo que tienen de personas –derechos y deberes, condición económica, jurídica, posibilidades sociales, etc.–, aunque su realidad sea enormemente distinta, y el igualitarismo respecto a ella es una violencia y por tanto una injusticia. Pero después de decir esto hay que preguntarse si hombre y mujer, igualmente personas, son personas iguales, es decir, si su personalidad no presenta tantas diferencias como se descubren en la figura de sus vidas”¹⁵.

Precisamente estos dos conceptos de instalación y de vector son los que ha desarrollado Marías, partiendo de las grandes potencialidades del verbo español *estar*, para poder comprender a la persona desde una metafísica que no sea la que ya se ha hecho desde el verbo *ser*.

Si el verbo “*ser*” expresa una realidad fija y ya dada, el verbo “*estar*” tiene la ventaja de poder expresar la realidad dinámica y, aún más, el hecho de que esa realidad sea abierta. De este carácter estable se hace eco el término “*instalación*”, mientras que la capacidad dinámica y siempre susceptible de enriquecimiento queda reflejada en el concepto de “*vector*” o de “*proyección*”. Si lo pudiéramos expresar con preposiciones, las más adecuadas serían “*desde*” y “*hacia*”.

“Cuando nos interesa la estructura biográfica del *estar*, es decir, cuando consideramos el “*estar*” de manera a la vez biográfica y estructural, llegamos a un concepto imprescindible en una teoría del hombre como estructura empírica de la vida, en una antropología en el sentido riguroso de la palabra: el de *instalación* [...] Solo puedo proyectar –y esto quiere decir proyectarme– desde eso que *ya* estaba haciendo, desde aquello ‘en’ que ya estaba. Podríamos decir que ningún proyecto humano es ‘primero’ o inicial, o con otras palabras, que la vida humana nunca empieza en cero. A eso llamo *instalación*. No puedo vivir hacia adelante más que desde una manera previa de *estar* –previa respecto a cada proyecto y cada hacer– en la cual estoy ‘instalado’. [...] Es la forma radical como ‘me encuentro’”¹⁶.

La realidad de la persona, pues, debe ser comprendida desde los conceptos de *instalación* y *vector* (la persona es precisamente un *desde-hacia*) y esto nos permite entender que la persona puede comprenderse desde categorías propias, distintas a las utilizadas para las cosas; por ejemplo, la persona es siempre la misma, pero nunca igual porque está sometida a los efectos de la temporalidad y por lo tanto, mientras las cosas se caracterizan por la igualdad, la persona lo será más bien por la *mismidad*.

¹⁵ J. MARIAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 27.

¹⁶ J. MARIAS, *Antropología metafísica*, cit., pp. 73-74.

Mientras las cosas se pueden comprender desde el concepto de “naturalidad”, en el sentido de que tienen un modo de ser invariable en el que no cabe la libertad ni la variación, en el caso de la persona hemos de referirnos a su especial existencia: *el yo como proyecto*, lo cual significa que la persona es argumental y su vida no consiste simplemente en el desarrollo de unas potencialidades, sino más bien en el desplegarse en multitud de *trayectorias*.

Pero aún más: por el hecho de ser corpórea, la persona está sujeta a la temporalidad, no está limitada al presente, sino que, cuando es consciente de su existencia, es desde la forma del “yo he sido”, porque ya tiene un pasado; es decir, que se ve instalado en un presente. Y, lo más importante de todo, está proyectado hacia un futuro, se piensa a sí mismo como queriendo ser esto o lo otro.

La persona, por lo tanto, es una combinación de perfección e imperfección, pues desde el punto de vista de las capacidades, es el ser más dotado, mientras que comparado con otros seres, su vida es mucho más corta, su fragilidad grande.

Así, escribirá en *Persona*: “[La persona] es esencialmente *imperfecta* en el sentido literal y etimológico de la palabra: es incompleta, inacabada, se está haciendo siempre, en perpetua inconclusión. A la persona humana le pertenece un carácter penúltimo, utópico, constitutivamente deficiente, indigente, menesteroso. Lejos de la ‘suficiencia’ que fue el ideal ontológico de Grecia, especialmente del pensamiento eleático, la persona *necesita* innumerables cosas, siempre y en todos los sentidos. Desde este punto de vista, es la suma imperfección”¹⁷.

Y, por ello, a renglón seguido, el filósofo español cuestiona precisamente la idea de autarquía y hace ver cómo ha pesado de manera excesiva sobre el pensamiento occidental, no dejando margen a conceptualizar la evidencia, que es justamente la contraria: la persona es *necesitante*, y si se piensa sobre una posible perfección personal, habrá de ser teniendo en cuenta este factor evidente. Marías encontrará una vía posible en lo que él ha denominado las “experiencias radicales”, es decir, ese conjunto de vivencias que están saturadas de condición personal y en las que nos sentimos verdaderamente “alguien”, no intercambiables por nadie; si estas experiencias radicales son lo que podría llamarse el *principio de individuación de las personas*, entonces habría que buscar en ellas la

¹⁷ J. MARÍAS, *Persona*, cit., p. 92.

verdadera perfección de las personas. Su intensidad y autenticidad nos daría la medida de esa perfección personal.

Precisamente en esta curiosa mezcla de perfección e imperfección, Marías ha visto el reflejo finito de la infinitud de Dios, pues de alguna manera la persona es el ser que en este mundo es capaz de reflejar la capacidad de ser *siempre más*, como ya había visto muy bien Gratry, al que él había investigado en su tesis doctoral.

Pero no es esta la única “mezcla” que se da en la persona, sino que Marías –siguiendo la metáfora orteguiana del “centauro ontológico”–, dirá que el hombre tiene tanto componente de realidad como de irrealidad. Es decir, que para que una antropología sea completa, se ha de atender al hecho de que la persona es tanto sus componentes sensibles, medibles como todos esos otros que corresponden a su vida interior (imágenes, recuerdos, evocaciones, deseos, sentimientos, etc.).

De hecho, el filósofo ha señalado que bastaría este elemento, la combinación de realidad e irrealidad, para hacer ver que la persona es una realidad distinta de toda otra.

En la persona parecen aunarse, pues, de un modo único, el “dentro” de la subjetividad y el “fuera” de la objetividad y el mundo externo, el hecho de ser parte de un mundo físico. En este sentido, afirma en *Persona* que esta tiene dos dimensiones aparentemente contradictorias, pero que en ella se combinan: “El *quién* que es la persona es lo más íntimo pero consiste en ir fuera de sí, no solo hacia el mundo y los otros, sino fuera de la realidad. La persona es, a la vez, *intimidad y trascendencia*”¹⁸.

En otros pasajes ha expresado que la persona es, como el patio andaluz, “un dentro pero abierto”, una interioridad abierta o ámbito.

5. La ilusión como método de descubrimiento de la persona

Uno de los componentes esenciales de ese mundo íntimo, de la “irrealidad”, es precisamente uno de los elementos que, al contrario que el término de *ousía*, han desvelado la realidad de la persona. Como se analizaba más arriba, en la tradición occidental se ha tomado ese término no en el sentido de “hacienda” o “quehacer”, que habrían sido muy fecundos, porque hubiesen dejado abierto el camino a una interpretación dinámica de la persona, sino con la imagen estática de la substancia como perma-

¹⁸ *Ibíd.*, p. 17.

nencia, con lo cual esta comprensión ha ocultado la realidad personal, que es ante todo una realidad inacabada, susceptible de “ser más”.

Ese término que, en contraposición, sí revela la capacidad auto-creadora de la persona, es el de “ilusión”. Corresponde a Marías haber escrito el primer libro filosófico, *Breve tratado de la ilusión*, en el que se muestra el profundo valor de esta palabra en español, en su significado positivo, cuando a partir del romanticismo, en particular en la obra de Espronceda y Zorrilla empieza a referirse a una forma de anticipación positiva, que se podría definir como “realización proyectiva del deseo con argumento”¹⁹, con lo cual también se podría hablar de la persona como “aquella extraña realidad que puede tener una vida ilusionada”.

Precisamente en el término de ilusión se trasluce la peculiar realidad de la persona, que es una realidad proyectiva, una realidad deseante y cuya vida es sobre todo argumental (su vida es comprensible desde la narración biográfica, se han elegido determinadas opciones por motivos personales). El filósofo le ha concedido tanta importancia al concepto de ilusión como factor de descubrimiento de la persona porque en ese proyectar positivo se expresa la faceta positiva de la imperfección humana. En la ilusión se muestra cómo hay ciertas vivencias en las que la persona se siente ella misma, intercambiable con nadie más:

“Hay momentos en que nos sentimos plenamente *alguien*, en que vivimos a otra persona como radical e inconfundiblemente tal, única, irreductible, no solo a las cosas, sino a otra persona. Y no se trata del sueño, imagen de la muerte, sino de la plena *vigilia*, del gozoso despertar a alguien que suscita *ilusión* [...]. Este es el sentido que me parece precioso, y nunca ensayado, para comprender qué es persona”²⁰.

La persona es una realidad ilusionada porque está inacabada, pero esto no es vivido como una limitación, sino como una fuente de posibilidades.

El *Breve tratado de la ilusión* es, además, un breve y original libro que muestra uno de los filones desde donde se puede comprender esa otra realidad llamada felicidad, pues la medida de la ilusión revela la capacidad de ser feliz de la persona. De hecho, ha llegado a decir que precisamente la ilusión sería el *método adecuado* para investigar a la persona: “[...] se es persona en la medida en que se es capaz de ilusión y en que esta se realiza y alcanza sus grados mayores de intensidad y autenticidad”²¹.

¹⁹ Cfr. J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid 2001.

²⁰ J. MARÍAS, *Persona*, p. 92.

²¹ *Ibid*, p.13.

Como podemos ver, la tarea de rehacer la filosofía nos ha llevado a invertir las categorías que tradicionalmente se han usado en filosofía para referirse a la realidad humana.

Otra de las necesarias torsiones, para desarrollar una antropología fiel a la realidad, ha sido el hecho de considerar a la persona no desde la autarquía griega (la persona no es más perfecta cuanto más independiente sea) sino justo al contrario: si queremos partir de la evidencia, la persona se caracteriza por la menesterosidad; y no solo cuando nace y su indefensión tiene que ser cubierta por la protección materna y paterna, sino durante toda su existencia. La persona, según hace ver Marías, necesita innumerables cosas; y no solo las necesita una vez, sino que las *sigue necesitando*; en este sentido, el verbo estar es mucho más dúctil que el verbo ser, pues precisamente permite expresar cómo es esta necesidad: *yo estoy necesitando* –y no *yo soy necesitando*, que nos suena extraño sobre todo por la contraposición del yo permanente con la forma del gerundio, que suele expresar movimiento–.

Pero sobre todo, la persona necesita de otras personas. Y las necesita en cuanto tal, no por lo que le puedan dar en cuanto seres corporales o en lo que tengan de material. Si nos preguntamos *por qué necesitamos a una persona*, la respuesta no es instantánea, sino que requiere de un argumento, de una narración biográfica.

En este sentido, Marías se ha atrevido a definir a la persona no como un “animal racional” o como “una cosa que piensa” sino como “criatura amorosa” y más explícitamente ha hecho notar que el hecho de no haber ensayado antes este camino ha producido que no se comprenda enteramente la realidad originalísima de la persona.

Finalmente, un aspecto que ha sido irrenunciable en la antropología de Marías es el hecho de que ha considerado a la persona como un ser abierto a la trascendencia, considerado desde la realidad de haber sido creado libre, subrayando por igual ambos términos. Marías ha intentado una vía distinta a la habitual, partiendo siempre desde la filosofía de su maestro Ortega; por eso se refiere a la posibilidad de hacer una “teología según la razón vital”, es decir, hacer uso del método orteguiano para explorar esta dimensión de la persona. Incluso ha hecho ver como este tema estaba presente en la mente del propio Ortega, cuando en las *Meditaciones del Quijote*, su primer libro, hacía referencia a las meditaciones que escribiría y entre ellas se encuentra “Las postrimerías”.

Dos de las obras en las que el propio Marías ha realizado esta “teología según la razón vital” llevan dos títulos que no inducen a pensar a

ello, pero que revelan, una vez más, las originales aplicaciones de la filosofía de la razón vital. Esos dos libros son el ya citado *Breve tratado de la ilusión*, donde ha escrito que esta permite al hombre la posibilidad de *proyectarse hacia la otra vida* y también de *proyectar la otra vida* (desde la perspectiva ilusionada, se entiende). En este sentido, la religión no sería una imposición externa de normas o un conjunto de aspectos rituales, sino más bien una capacidad “entrañable” de la persona, la capacidad de *ilusionarse por Dios*.

El otro libro es *La felicidad humana*, donde hace ver en qué sentido la capacidad trascendente de la persona contribuye a desarrollar esta instalación proyectiva. En los últimos capítulos de esta obra, Marías hace el curioso ensayo filosófico de imaginar cómo sería la otra vida, o, mejor dicho, una vida con una estructura empírica distinta a la actual, porque solo imaginando la vida perdurable es posible deseársela; pero además, en relación con su categoría filosófica de proyecto, Marías sostiene que esa vida perdurable tiene que estar ligada con el proyecto presente, pues si no, no la podríamos considerar como estrictamente nuestra.

Marías incluso propone aplicar los cuatro conceptos teológicos atribuidos al cuerpo glorioso –impasibilidad, sutileza, agilidad, claridad– a esta proyección de la vida perdurable y ponerlos en conexión con la vida personal. Dos verbos fundamentales que pueden servir espléndidamente para comprender esta instalación “gloriosa” serían los verbos españoles “estar” y “hacer”, porque permitirían comprender una instalación que excluya la estaticidad y que incluya la permanencia.

Pero lo que Marías considera fundamental en esta imaginación de la vida perdurable es, de nuevo, un aspecto en relación con la realidad personal: quién nos ama, a quién amamos de manera irrenunciable: “Hemos visto, con la mayor insistencia, que las personas son la fuente capital de felicidad. Si pensamos en la otra vida, será menester que las relaciones personales se conserven sin pérdida, sin los elementos negativos que puedan tener, y, por supuesto, intensificadas. La circunstancia humana es lo más propio que tenemos. [...] Hay que preguntarse: ¿somos irrenunciables para alguien? Imagínese cómo mejoraría este mundo si procurásemos ser irrenunciables para algunas personas y no comprometer la relación con las que a nosotros nos parecen irrenunciables”²².

²² J. MARÍAS, *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 7ª reimpresión, pp. 371- 372.

Conclusiones

A lo largo de estas breves páginas, hemos podido ver en qué sentido el filósofo español Julián Marías ha ahondado en la realidad de la persona y se ha arriesgado a hacer una antropología que no parta de las categorías clásicas, sino que se ha apoyado en la filosofía de su maestro Ortega y Gasset para comprender la realidad personal partiendo de la evidencia. Si el gran filósofo madrileño ha sido capaz de crear una filosofía capaz de superar el realismo y el idealismo, considerando la vida como la realidad radical, su discípulo le ha completado pensando al ser humano como “la persona que vive”.

En este sentido, ha mostrado como los conceptos de naturaleza o sustancia, materia y forma, potencia y acto más bien ocultan la realidad personal y es posible ensayar otro camino para comprenderla: hacer uso de las categorías orteguianas, pensando a la persona como un proyecto, desde el verbo estar, y los conceptos, que parten de esa filosofía, de estructura empírica y de instalación vectorial.

De esta manera, hace ver como la persona ha de ser entendida como un quien, distinto de todo que, con lo cual supone una *innovación radical de la realidad*, haciéndose presente en este mundo como un “alguien corporal”, es decir, subrayando que la persona se muestra primariamente con su corporalidad, pero que esta remite ya a una interioridad. La persona es, pues, una mezcla de realidad e irrealidad, de intimidad y trascendencia.

Irrenunciables, a su vez, son su inmersión en la temporalidad y su capacidad de ilusión, de tal manera que es capaz de previvir positivamente multitud de realidades, sobre todo las personales.

En sentido pleno, Marías es el primer filósofo que, haciendo hincapié en la dimensión amorosa de la persona, ha desarrollado las *categorías metafísicas* precisas para comprenderla desde ella; en este sentido, ha definido a la persona como “criatura amorosa”, proponiendo una valiosa alternativa a la secular definición del hombre como “animal racional”. No en vano, ha sido también el primer filósofo que ha hecho una *antropología dual*, es decir, que ha desarrollado categorías personales (instalación, vector, condición sexuada, proyecto, irrealidad) que expliquen *de manera filosófica* que la persona puede ser masculina o femenina. En este sentido, sus aportaciones antropológicas se asemejan a las realizadas por otros filósofos del siglo XX, como Gabriel Marcel, Max Scheler, en el primer aspecto, y Karol Wojtyła y Edith Stein en el segundo.

Por último, ha mostrado cómo sería posible desarrollar una *teología según la razón vital*, con lo cual ha delimitado un completo mapa de la persona y ha mostrado no solo que es uno de los más importantes teóricos en este campo de indagación personal, sino también la potencialidad de la filosofía española del siglo XX, pues la conjunción del pensamiento de José Ortega y Gasset y Julián Marías constituye una novedosa *metafísica de la persona*.