

SCIO
Revista de Filosofia
Journal of Philosophy

SCIO: Revista de Filosofía

SCIO es una revista de filosofía editada por la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Se dirige y coordina desde su Facultad de Filosofía, Antropología y Trabajo Social.

Publica trabajos originales y de alta calidad en cualquier área de la filosofía. Desde una perspectiva humanista, presta una atención especial a los debates filosóficos contemporáneos.

Campus de Santa Úrsula. Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. España.

Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 901 987

e-mail: mdla.diaz@ucv.es

SCIO: Journal of Philosophy

SCIO is a journal of philosophy published by the San Vicente Mártir Catholic University of Valencia. The journal is managed and coordinated by the Faculty of Philosophy, Anthropology and Social Work.

SCIO publishes original high quality work in any area of philosophy. Taking a humanist perspective, the journal places particular emphasis on contemporary philosophical debate.

Campus de Santa Úrsula. Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. Spain.

Telephone: +34 963 637 412. Fax: +34 963 901 987

e-mail: mdla.diaz@ucv.es

SCIO: Revista de Filosofía

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

SERVICIO DE PUBLICACIONES

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Plaza de San Agustín, 3, escalera B-1, pta. C
46002 Valencia. España
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655
www.ucv.es
publicaciones@ucv.es

SERVICIO DE INTERCAMBIO

Biblioteca de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. España
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655
intercambio.pub@ucv.es

INDEXACIÓN DE DATOS

Dialnet (Universidad de la Rioja)
ISOC (CSIC)
Latindex (México)
Philosopher's Index (EUA)
WorldCat

EDITA

Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innovación
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle de Quevedo, 2. 46001 Valencia. España
Teléfono: +34 963 637 412 Fax: +34 963 153 655

DISEÑO DE LA PORTADA: Vicente Ortuño

MAQUETACIÓN: Communico. Letras y Píxeles, S. L.

IMPRESIÓN: Grafo Impresores, S. L.

Depósito legal: V-3067-2007

ISSN: 1887-9853

PERIODICIDAD ANUAL

SCIO: Journal of Philosophy

*This publication may not be reproduced, totally or partially,
or registered in, or transmitted by an information retrieval system,
in any form or by any means, whether photomechanical, photochemical,
electronic, photocopying or otherwise, without the prior permission of the publisher.*

PUBLISHING SERVICE

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Plaza de San Agustín, 3, escalera B-1, pta. C
46002 Valencia. Spain
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655
www.ucv.es
publicaciones@ucv.es

EXCHANGE SERVICE

Biblioteca de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. Spain
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655
intercambio.pub@ucv.es

DATA INDEXING

Dialnet (Universidad de la Rioja)
ISOC (CSIC)
Latindex (México)
Philosopher's Index (EUA)
WorldCat

EDITOR

Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innovación
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle de Quevedo, 2. 46001 Valencia. Spain
Teléfono: +34 963 637 412 Fax: +34 963 153 655

COVER DESIGN: Vicente Ortuño

LAYOUT: Communico. Letras y Píxeles, S. L.

PRINTING: Grafo Impresores, S. L.

Legal deposit: V-3067-2007

ISSN: 1887-9853

ANNUAL PUBLICATION

SCIO: Revista de Filosofía

EQUIPO EDITORIAL

DIRECTORES

Ginés Santiago Marco Perles (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
Eduardo Ortiz Lluca (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

EDITOR EJECUTIVO

Alfredo Esteve Martín (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

COMITÉ CIENTÍFICO

Gennaro Auletta (Pontificia Università Gregoriana, Roma)
Vicente Bellver Capella (Universitat de València)
Antonio Benítez López (Universidad Complutense de Madrid)
Francesco Botturi (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)
Marí Mar Cerezo Lallana (Universidad de Murcia)
Stefaan Cuypers (Katholieke Universiteit, Leuven)
Antonio J. Diéguez Lucena (Universidad de Málaga)
Agustín Domingo Moratalla (Universitat de València)
Ana Marta González (Universidad de Navarra)
José Antonio Hernanz Moral (Universidad Veracruzana, Xalapa)
Ginés Marco Perles (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
Alfredo Marcos (Universidad de Valladolid)
Mark C. Murphy (Georgetown University)
David S. Oderberg (University of Reading)
Manuel Oriol Salgado (Universidad CEU-San Pablo, Madrid)
Lluís Oviedo (Pontificia Università Antonianum, Roma)
Philipp Gabriel Renczes (Pontificia Università Gregoriana, Roma)
Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid)
Giacomo Samek Lodovici (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)
Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco)

COMITÉ EDITORIAL

Ángel J. Barahona Plaza (Universidad Francisco de Vitoria, Madrid)
José Vicente Boner Sánchez (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
Enrique Bonete Perales (Universidad de Salamanca)
Jaime Fisher (Universidad Veracruzana, Xalapa)
David García-Ramos Gallego (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
Juan Luis González Santander (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

SECRETARÍA GENERAL

María de los Ángeles Díaz del Rey (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
E-mail de contacto: mdla.diaz@ucv.es

SCIO: Journal of Philosophy

EDITORIAL TEAM

DIRECTORS

Ginés Santiago Marco Perles (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
Eduardo Ortiz Lluca (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

EXECUTIVE EDITOR

Alfredo Esteve Martín (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

SCIENTIFIC COMMITTEE

Gennaro Auletta (Pontificia Università Gregoriana, Roma)
Vicente Bellver Capella (Universitat de València)
Antonio Benítez López (Universidad Complutense de Madrid)
Francesco Botturi (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)
Marí Mar Cerezo Lallana (Universidad de Murcia)
Stefaan Cuypers (Katholieke Universiteit, Leuven)
Antonio J. Diéguez Lucena (Universidad de Málaga)
Agustín Domingo Moratalla (Universitat de València)
Ana Marta González (Universidad de Navarra)
José Antonio Hernanz Moral (Universidad Veracruzana, Xalapa)
Ginés Marco Perles (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
Alfredo Marcos (Universidad de Valladolid)
Mark C. Murphy (Georgetown University)
David S. Oderberg (University of Reading)
Manuel Oriol Salgado (Universidad CEU-San Pablo, Madrid)
Lluís Oviedo (Pontificia Università Antonianum, Roma)
Philipp Gabriel Renczes (Pontificia Università Gregoriana, Roma)
Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid)
Giacomo Samek Lodovici (Università Cattolica Sacro Cuore, Milano)
Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco)

EDITORIAL COMMITTEE

Ángel J. Barahona Plaza (Universidad Francisco de Vitoria, Madrid)
José Vicente Boner Sánchez (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
Enrique Bonete Perales (Universidad de Salamanca)
Jaime Fisher (Universidad Veracruzana, Xalapa)
David García-Ramos Gallego (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
Juan Luis González Santander (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

GENERAL SECRETARY:

María de los Ángeles Díaz del Rey (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
Contact e-mail: mdla.diaz@ucv.es



Julián Marías

ÍNDICE

SUPLEMENTO MONOGRÁFICO: *LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE JULIÁN MARÍAS*

INTRODUCCIÓN

Exmo. y Rvmo. Sr. Antonio Cañizares Llovera..... 17

PRESENTACIÓN

El porqué de este número monográfico dedicado a Marías

José Luis Sánchez García..... 19

El nuevo punto de inflexión: Julián Marías

Mons. Marcelo Sánchez Sorondo 25

ARTÍCULOS

Estética en Julián Marías

Fernando Alonso Barahona 39

Julián Marías: jalones en el desarrollo de su obra filosófica

Heliodoro Carpintero 55

La fertilidad teológica del pensamiento de Julián Marías

Francesco de Nigris..... 77

La vida como realidad radical en el pensamiento de Julián Marías

Enrique González Fernández..... 97



La imaginación en el pensamiento de Julián Marías	
<i>Javier Pérez Duarte</i>	125
Julián Marías: trayectorias de su filosofía después de Ortega	
<i>Harold Raley</i>	145
Las categorías antropológicas de Julián Marías	
<i>José Luis Sánchez</i>	159

FORO FILOSÓFICO: CONTRIBUCIONES Y DISCUSIONES

De los cambios en la estructura empírica personal de un amigo de Julián Marías	
<i>Alejandro Abad</i>	181
La persona como criatura amorosa	
<i>Jesús de la Llave</i>	187
A contracorriente: una constante ética, estética y vital en Julián Marías	
<i>Leticia Escardó</i>	195
La estética en la vida de Julián Marías	
<i>Alejandro Marías</i>	205
Julián Marías: planteamientos estéticos	
<i>Ildefonso Rodríguez Alcalá</i>	211
Verdad y libertad en Julián Marías ¹	
<i>Francisco Javier Salgado</i>	221

NOTAS CRÍTICAS

LA VIDA HUMANA. Fernando Alonso Barahona	231
LA ILUSIÓN EN MARÍAS. Alfredo Esteve Martín	233
EL CINE EN MARÍAS. José Alfredo Peris Cancio	239
LA NOVELA COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO. Lukas Romero Wenz	245

NORMAS DE ADMISIÓN Y PRESENTACIÓN DE LAS COLABORACIONES.....	251
--	-----



CONTENTS

MONOGRAPH SUPPLEMENT: *THE PHILOSOPHICAL WORK OF JULIÁN MARÍAS*

INTRODUCTION

His Excellency Fr. Antonio Cañizares Llovera..... 17

PRESENTATION

Why this monograph edition is dedicated to Marías

José Luis Sánchez García..... 19

The new point of inflexion: Julián Marías

Mons. Marcelo Sánchez Sorondo 25

ARTICLES

Aesthetics in Julián Marías

Fernando Alonso Barahona 39

Julián Marías: milestones in the development of his philosophical work

Heliodoro Carpintero 55

Theological fertility in the thinking of Julián Marías

Francesco de Nigris..... 77

Life as radical reality in the thinking of Julián Marías

Enrique González Fernández..... 97



Imagination in the thinking of Julián Marías	
<i>Javier Pérez Duarte</i>	125
Julián Marías: his philosophical trajectory after Ortega	
<i>Harold Raley</i>	145
The anthropological categories of Julián Marías	
<i>José Luis Sánchez</i>	159
PHILOSOPHICAL FORUM: CONTRIBUTIONS AND DISCUSSIONS	
On the changes in the personal empirical structure of a friend of Julián Marías	
<i>Alejandro Abad</i>	181
The person as a loving creature	
<i>Jesús de la Llave</i>	187
A countercurrent: an ethical, aesthetic and vital constant in Julián Marías	
<i>Leticia Escardó</i>	195
Aesthetics in the life of Julián Marías	
<i>Alejandro Marías</i>	205
Julián Marías: aesthetic propositions	
<i>Ildefonso Rodríguez Alcalá</i>	211
Truth and liberty in Julián Marías	
<i>Francisco Javier Salgado</i>	221
CRITICAL NOTES	
HUMAN LIFE. Fernando Alonso Barahona	231
JOY IN MARÍAS. Alfredo Esteve Martín.....	233
FILM IN MARÍAS. José Alfredo Peris Cancio	239
THE NOVEL AS A KNOWLEDGE METHOD. Lukas Romero Wenz.....	245
STANDARDS FOR THE ADMISSION AND PRESENTATION OF ARTICLES.....	251



SUPLEMENTO MONOGRÁFICO:
LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE JULIÁN MARÍAS

INTRODUCCIÓN

Exmo. y Rvmo. Sr. Antonio Cañizares Llovera
Gran Canciller de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

Me siento agradecido por la oportunidad de introducir este volumen monográfico de la revista SCIO que recoge, en parte, contribuciones realizadas en el marco del Congreso internacional sobre don Julián Marías que tuve el honor y el placer de inaugurar en la primera actividad que, como Gran Canciller, presidí en nuestra Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, una Universidad de excelencia precisamente por eso: porque es fiel a su identidad, a un pensamiento cristiano que genera una corriente de reflexión en favor de la persona y de su dignidad que tan magníficamente representó don Julián. Tengo que decir que también agradezco a esta Universidad toda la labor que está realizando en sus ya 10 años de existencia.

La atención a la persona, al hombre, a la historia, a la verdad, a la libertad, a la esperanza, a la confianza, a la ilusión, al amor a la vida, a la dignidad, al bien común o a la Fe de la renovación –tanto del tejido social como eclesial– y tantas otras, son cuestiones básicas y fundamentales que se reiteran en el pensamiento de don Julián Marías y que están en la base de la realidad de España que tan agudamente trató.

Estoy especialmente de acuerdo con la visión que Marías tuvo de España. Marías supo ver una nueva España entre las dos tradicionalmente enfrentadas. Supo

* Resumen de la intervención del Cardenal Arzobispo de Valencia y Gran Canciller de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, pronunciada en la Jornada inaugural del Congreso.



ver una España normal frente a las sombras lanzadas sobre su historia y la melancolía que ha hecho a menudo presa de nuestros pensadores. España, en definitiva, es una realidad histórica, es un proyecto con una vasta historia común que, como todas las naciones –y, desde luego, no menos que otras– tiene momentos brillantes y logros extraordinarios, como también tiene zonas de sombra que no se pueden ocultar y que hay que conocer para aprender de ellas y corregirlas. Pero, nada de ello es anormal. España, repito con don Julián, es normal; más que eso: es *inteligible* y no debería tener complejo alguno. Al contrario, España, como pocas, ha sabido saltar cualitativamente desde el concepto clásico de nación al de “supernación transeuropea”.

Y no solo comparto con don Julián sus ideas y preocupaciones en torno a España. Comparto también su ilusión. Vivimos tiempos de inquietud, pero eso no debe difuminar nuestros objetivos e impedir que los realicemos ilusionadamente, como el filósofo vallisoletano nos enseñó. Una ilusión en cuya entraña radica una honda Fe, pues la Fe nos permite pensar en un futuro mejor que, aunque sea irreal como futuro, puede determinar –y de hecho determina– nuestro presente. Lo decía don Julián y ¡cuánta razón tenía!

Pues bien, yo animo a que, desde esa Fe, contribuyamos a hacer de nuestra vida en común un proyecto ilusionante en línea con los grandes servicios que España ha prestado a Europa y Occidente, ofreciendo al mundo una proyección civilizadora sin la que este sería, sin duda, muy distinto y no mejor.

Frente a los lamentos, ilusión. Frente a los complejos, sentimiento de normalidad. Frente a la melancolía por lo que pudo haber sido, orgullo por lo que ha sido. Ilusión, normalidad, orgullo y, por supuesto, unidad para realizar un proyecto común que permita actualizar las grandes potencialidades que España tiene.

La tarea es de todos, cada uno desde su responsabilidad: la Iglesia, evangelizada y evangelizadora, aportando el Evangelio de la caridad y de la esperanza, el testimonio de Dios que asombra; el gobierno, las fuerzas políticas, los agentes sociales, la escuela... asumiendo cada cual su papel –propio e insustituible–.

Personalmente, creo que cuanto he dicho está en la ingente obra de don Julián Marías, de ahí que vea como una gran oportunidad la publicación de este volumen, cuyas enseñanzas estoy seguro de que serán bien recibidas y seguidas en estos momentos de desconcierto y decepción, pero también –no se olvide que el ser humano es, como Marías decía, “futurizo”– de construcción de nuestro presente con nuestros objetivos de futuro. Está en nuestras manos hacerlo con ilusión, siempre bajo los designios de Dios.



EL PORQUÉ DE ESTE NÚMERO MONOGRÁFICO DEDICADO A MARÍAS

José Luis Sánchez García^a

Tras más de cien años de su nacimiento en Valladolid, podemos decir que el interés por la figura y el pensamiento de Julián Marías no solo sigue vigente, sino de plena actualidad. La filosofía del pensador de la Escuela de Madrid sigue despertando interés y dando lugar a nuevas aportaciones en diversos ámbitos de la reflexión humana. En la UCV tenemos un nutrido grupo de hombres y mujeres que siguen su estela intelectual y disfrutan del pensamiento del filósofo. Es precisamente su interés, su contribución y su ayuda, sumados a los de otros grandes profesores y amigos de la filosofía y la obra de Julián Marías, los que han hecho posibles las páginas que ahora vais a poder disfrutar.

¿Por qué Marías? Esta pregunta nos retrotrae casi a otra anterior: ¿por qué la filosofía? Se le atribuye a Kant la célebre frase de que, estudiando filosofía, no aprendemos tanto filosofía, cuanto a filosofar, esto es, a pensar. En Marías esto se cumple de una forma especialmente clara. Adentrarse en el pensamiento del discípulo de Ortega supone profundizar en nuestra misma condición humana como circunstancia desde la cual descubrimos nuestra capacidad para filosofar, para pensar, para reflexionar sobre nosotros mismos y nuestras vidas, pero también sobre otras realidades que nos circundan y nos interpelan.

^a Coordinador.

E-mail: joseluis.sanchez@ucv.es



En los artículos que componen el presente estudio, encontraréis los principios y fundamentos de la obra de Marías y, sobre todo, valiosas claves interpretativas para una hermenéutica de su pensamiento. En el presente volumen monográfico, dedicado al principal discípulo y continuador de la obra de Ortega, analizamos diversos aspectos de su obra en el ámbito antropológico, epistemológico, estético o religioso, pero también de su biografía, gracias a la colaboración de algunas personas cercanas, como amigos y familiares, que nos desvelan y nos detallan algunos datos significativos y curiosos acerca de las aficiones, el carácter o la religiosidad del gran pensador de Valladolid.

El pensamiento de Julián Marías se constituye –como es bien sabido y reconocido por él mismo– a partir de Ortega; pero como sucede con los grandes discípulos, no se queda en el maestro, sino que desarrolla el pensamiento de su mentor de una forma original y sugerente que nos invita e impele a proseguir su labor. Este es el punto de partida de la contribución del profesor y discípulo de Marías, Heliodoro Carpintero, que nos presenta la filosofía de aquel como una plataforma desde la que seguir pensando. La línea de pensamiento que en Marías se condensa y se expresa ofrece innumerables estímulos, pero también recursos –y esto es lo verdaderamente importante– para seguir reflexionando sobre el presente y el futuro desde nuestra circunstancia. Este horizonte de reflexión lúcida que se nos abre con Julián Marías, con una filosofía independiente, nos permite el privilegio de poder seguir filosofando y hacerlo en español.

Respecto a la dimensión estética, Fernando Alonso Barahona nos adentra en la capacidad que tiene el arte para ampliar nuestros horizontes existenciales como invitación a vivir de una forma más plena. En este sentido profundiza en la sensibilidad estética y en la afición que tenía el filósofo Marías por el cine.

El artículo de Francesco de Nigris nos abre a la dimensión teológica del pensamiento de Julián Marías. Nos recuerda que la filosofía supuso el primer humanismo de Occidente, ya que contempla al ser humano como un ser capaz de *logos*. Es la gran aportación de la filosofía griega, desde la que cabe preguntarse, como hace de Nigris, ¿cómo hubiéramos podido divisar la vocación *católica* de la revelación cristiana sin confianza en nuestra capacidad de poder pensar y conocer la totalidad de lo real? ¿Cómo hubiéramos visto o pensado a Cristo sin la aportación de la filosofía griega? Ciertamente, el cristianismo encontró un terreno abonado, un *humus* o un sustrato conceptual elaborado por la filosofía griega



que ayudó a configurar el cristianismo y a articular toda una cosmovisión que facilitaría su germinación y difusión.

También reflexiona el profesor de Nigris sobre la vulnerabilidad humana, muy patente al inicio y al final de nuestras vidas, y cómo el cristianismo renace en la omnipotencia de la indefensión: la del Dios niño, nacido entre hombres, y del Dios adulto levantado en una cruz. Y se pregunta, ¿no será esta radical vulnerabilidad la mayor muestra de su omnipotencia, en tanto que potencia infinita de amor y de perdón, que es el auténtico horizonte infinito de *sentido* para la vida humana?

Enrique González Fernández, discípulo y amigo personal, nos suministra valiosas claves de interpretación de la antropología de Julián Marías. La primera de ellas es la “descosificación” desde la que Marías plantea su reflexión sobre la persona. La persona no es un ente, no es una cosa, no un qué, sino un quién. La persona es alguien. Ciertamente, tiene una dimensión orgánica, biológica, pero también biográfica y abierta, pro-yectada, lanzada hacia el futuro.

También reflexiona sobre el origen de la vocación de filósofo de Julián Marías, surgida de una necesidad personal de filosofía que le resultaba irrenunciable e impostergable, como forma de fidelidad a sí mismo y a su futuro, a pesar de todos los riesgos que le amenazaban. Es el filósofo el que hace la calma, el que se retrae sobre sí mismo y se sosiega a sí mismo. Por ello, el sosiego es una autenticidad conquistada, peleada, lograda.

Javier Pérez Duarte nos ilustra sobre el importante papel de la imaginación en la antropología de Julián Marías. Partiendo de que la vida humana, toda vida humana, es tarea, no tenemos solo que realizarla, sino que inventarla. El pasado y el futuro se imbrican para que la imaginación lleve a cabo esa articulación de la vida. La imaginación es circunstancial, precisa de la realidad, pero también de la irrealidad en un ámbito de libertad como condición necesaria para ejercer su función. La imaginación nunca es el final del trayecto, sino una apertura a un nuevo ámbito que es el horizonte de la ficción en el cual surgen el arte, la literatura, el teatro, el cine, y según Pérez Duarte, también el derecho.

Harold Raley, desde Estados Unidos, reflexiona sobre la relación entre Ortega y Marías y cómo la mejor forma de lealtad al maestro no consiste en repetir su pensamiento, en quedarse en él, sino en pensar a partir de él, en continuar su labor por la senda abierta por el maestro. La fidelidad de Marías a Ortega es una fidelidad futuriza, es compromiso con la filosofía y el proyecto de Ortega.



Alejandro Abad, presidente de la asociación que lleva su nombre, nos relata, como amigo de Marías, el testimonio en primera persona de cómo la relación de amistad con el filósofo le cambió su vida.

Jesús de la Llave nos habla de las “experiencias radicales” que no son meras cosas que nos pasan, sino que se quedan con nosotros, en nosotros; nos transforman desde dentro y marcan decisivamente nuestras vidas.

Leticia Escardó, desde su condición de amiga del filósofo, nos habla de la importancia del agradecimiento que muestra Julián Marías en sus memorias *Una vida presente* (Marías, 1988) y la capacidad de mantenerse independiente, al margen de modas o tendencias del pensamiento, incluso de vivir a contracorriente.

Alejandro Marías, nieto del filósofo, comparte con los lectores algunos de los rasgos más característicos que recuerda de su abuelo, de los que destaca la veracidad, la fidelidad y la moderación.

Ildefonso Rodríguez Alcalá reflexiona sobre la sensibilidad estética como una dimensión humana que puede ser educada y desarrollada. Rodríguez Alcalá nos recuerda dos ámbitos de esa sensibilidad estética que cautivaron a Julián Marías como fueron la literatura, el atractivo de la palabra, y el cine, del que fue un gran aficionado.

Francisco Javier Salgado nos recuerda el riesgo que supone renunciar a la filosofía como fuente de referencias en una época relativista y nihilista. El peligro que aparece es el de renunciar a la filosofía, incluso en la Universidad, utilizando solo su nombre, sin un contenido adecuado. En Marías encontramos una reivindicación de la filosofía, pero también una reivindicación del cristianismo como referente en su obra y en su vida.

Nos parece que reviste un especial interés las consideraciones sobre su *Antropología metafísica*, no solo por la centralidad que ocupa el problema del hombre y la dimensión antropológica en su filosofía, sino porque es donde, como el mismo Marías reconocía, “alcanzó su nivel” (Marías, OC II: 348-9). Por ello, recomiendo especialmente la lectura de Fernando Alonso Barahona “LA VIDA HUMANA. Reflexiones sobre Ortega y Marías a la luz de Marías, J. (1970). *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente, dada la centralidad de esta obra en el pensamiento de Marías.

En mi artículo relato mi experiencia personal y el impacto que me produjo la primera lectura de la *Antropología metafísica*, obra central de nuestro filósofo, como ya hemos dicho, y la necesidad que me causó por la profundidad de la obra



de tomarme un descanso para poder asimilar su pensamiento y empezar por una relectura de esta a partir de su biografía.

Lo que me pareció más importante de la antropología de Marías, que constituye el núcleo de su filosofía, es que en ella se nos desvelan unas categorías que conforman la estructura empírica de la persona, que nos sirven de claves interpretativas de nuestra propia vida y de nuestra experiencia del mundo, que nos abren una perspectiva filosófica en la que caben las preguntas de sentido –que son las que nos importan– y la posibilidad de poder pensar la vida perdurable desde la razón, incluso la apertura a la trascendencia.

Quisiera agradecer a todos los profesores, colaboradores y amigos que han hecho posible este volumen monográfico dedicado a la figura del gran pensador Julián Marías y en especial a Álvaro Marías, hijo de don Julián, quien nos ha facilitado numerosas fotografías, en su mayoría inéditas, que hacen aún más atractivo y entrañable este volumen. Muchas gracias a todos.



EL NUEVO PUNTO DE INFLEXIÓN: JULIÁN MARÍAS

Mons. Marcelo Sánchez Sorondo^a

§1. INTRODUCCIÓN

En uno de sus últimos libros, *Sobre el Cristianismo*, el querido Julián Marías planteaba de nuevo una antigua y profunda convicción suya: la filosofía del siglo XX es la más apta para entender y expresar la visión de la realidad presente en el cristianismo. Luego, para él, la filosofía contemporánea es capaz de ofrecer una interpretación intelectual de la revelación y de develar del mejor modo el horizonte cristiano a la historia y al inmediato futuro.

Desde el inicio del siglo pasado, en el campo filosófico se ha llegado, si bien por caminos diversos, aunque convergentes, a un punto de inflexión fundamental, caracterizado por un mayor respeto de la realidad en general y del ser humano en particular, por un retorno a las preguntas radicales –sin las cuales la filosofía no es tal–, por una superación de la realidad pensada como “cosa”, o sea un tentativo de pensar la vida humana y la persona a partir de sus actos. En fin, aunque solo en ciertas formas de pensamiento, se ha producido también un nuevo modo de utilizar la razón que es el de la “razón vital” y la “razón histórica”. En su ensayo *Razón de la filosofía*, Marías habla detalladamente de esta nueva fase de la filosofía. Se puede afirmar que los nombres de Brentano, Dilthey, Husserl,

^a Canciller de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales.

E-mail: vati332@acdscience.va



Heidegger, Unamuno, Scheler, Ortega, Marcel, James, Ricoeur, Fabro, y algunos más, muestran –no obstante sus diferencias y discrepancias– una comunión de propósitos hacia un re-pensamiento del sentido profundo de la filosofía, hacia una re-visitación de los grandes clásicos, y hacia una apreciación más consistente de la realidad y del hombre concreto.

§2. EL PUNTO DE INFLEXIÓN

Un destino histórico –la casi constante desatención por lo que es español y latinoamericano– ha hecho que, paradójicamente, haya tenido menor resonancia la contribución portante de tal decisiva renovación. Naturalmente, para Marías, el mencionado “punto de inflexión” ha comenzado en 1914 con *Meditaciones del Quijote*, la obra del gran filósofo español Ortega y Gasset centrada en una marcada atención por la vida humana, sobre la esencial conexión entre el yo y el mundo (“yo soy yo y mi circunstancia”), sobre la idea de verdad como *alétheia* y, sobre todo, sobre la inseparabilidad entre la razón y la vida en esa noción sintética acuñada por Ortega de “razón vital”. Todas estas ideas que han tenido su primera aparición en 1914, celebrando este año justamente los cien años, han sido el germen de un movimiento filosófico excepcionalmente intenso –aunque en raras ocasiones adecuadamente reconocido–, que ha sido fuente de inspiración y de temática del documento magisterial más importante en este campo, la *Fides et ratio*.

La radicalidad de tal inflexión filosófica, típica de la escuela de Madrid –de la cual Marías fue uno de sus más insignes protagonistas–, es tal vez la más clara de las que se encuentran en la mayor parte de las filosofías contemporáneas. En muchas de estas, aunque beneméritas, se conserva un resto de idealismo, o de irracionalismo, o bien una excesiva dependencia del trascendental kantiano, o, en fin, una modulación formalista debido a una fuerte influencia de la escolástica barroca que ha impedido la plena comprensión de la persona, de su ser y de su operar privilegiado. Recuérdese, por ejemplo, la noción de ser como género supremo, situada en las antípodas de la auténtica noción de ser como *actus essendi*, que es el fundamento metafísico de la noción de persona; o piénsese también en la noción de libertad como espontaneidad del intelecto, que es lo contrario de la libertad como esencia del espíritu, que constituye el genuino sentido dinámico de la persona.



Pues bien, en este ensayo sobre el Cristianismo, Marías dedica dos capítulos muy delicados a la defensa de su maestro, luego colega de la Escuela de Madrid, además de amigo del alma, al filósofo Manuel García Morente, convertido durante la Guerra Civil y consagrado sacerdote, ejemplo de testigo sufriente de la búsqueda de la verdad. La peroración de Marías, nacida en respuesta a los ataques contra García Morente por parte de una escolástica decadente incapaz de dar respuesta a los problemas reales, sostiene, con impasible *vis polémica*, la originalidad potente y cristiana de la filosofía del ejemplar sacerdote.

§3. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE *IMAGO DEI* EN MARÍAS

Para acercarse –desde la filosofía– a la visión cristiana de la realidad, Marías, en este ensayo, intenta reelaborar las categorías y conceptos que respondan de la manera más adecuada a la concepción del hombre *imago Dei*. Esto significa para el filósofo español, el carácter “nunca terminado” o “nunca cumplido” del ser humano como “indefinición” (imagen finita de una realidad infinita), o mejor aún, como condición primariamente amorosa del hombre y de la mujer, imágenes de Dios, porque Dios es amor.

Importantes, en esta óptica, son los primeros capítulos sobre el cristianismo como religión y como realidad humana. Hoy en día la conciencia del misterio, la admiración y gratitud a Dios Creador, se han debilitado de una manera increíble. Un paso más consiste en obnubilar la visión de Dios como Padre. Más aún, incluso el poder de Dios despierta sospechas. Por no hablar de lo que sucede en relación con el sentido religioso de la Trinidad, tan completamente eclipsado de no ser detectable en la mención puramente nominal de las tres personas. La visión de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo, sin embargo, ha introducido la personalización de la religión y la noción de relación libre y, por lo tanto, las perlas de la filosofía cristiana que son la noción de persona y de libertad, no conocidas por ninguna filosofía precedente, ni oriental, ni griega, ni romana. Desde el punto de vista del cristianismo en su significado religioso, por lo tanto, hoy más que nunca, estamos llamados a recomenzar desde este núcleo, o sea desde el misterio de la Trinidad, desde la Encarnación y desde Pentecostés o la presencia del Espíritu Santo en la historia. La palabra teología debe tener su referencia primaria en Dios. En Dios, uno y trino, usando la recta razón, se deben encontrar



las llaves últimas para resolver las cuestiones que agobian a los seres humanos de hoy. Pero además, desde la Trinidad, se puede proyectar el cristianismo hacia otros niveles, que no solo no le son ajenos, sino que le pueden ser incluso esenciales. Un Cristianismo, entonces, entendido como religión en su sentido más pleno, capaz de interpretar el mundo desde una perspectiva religiosa inclusiva y universal; sin esta el Cristianismo resulta estéril, ineficaz y carente de interés. Un Cristianismo puramente auto-referencial y secularizado es incapaz de solicitar al hombre de hoy.

En *Antropología metafísica* (1970), cuyo subtítulo significativo es “La estructura empírica de la vida humana”, Marías es ya capaz de formular categorías y conceptos encaminados a comprender la realidad “proyectiva”, dramática y rigurosamente personal del ser humano, que es el conjunto de las estructuras en las que se realiza efectivamente la “vida personal”, o biográfica, en la única forma en la que se presenta a nuestra experiencia. El ser humano, así, es un animal que posee una vida humana. Es “alguien” corporal, no “algo”; es corpóreo, no “tiene” un cuerpo, ni “es” un cuerpo. Tiene una condición sexuada y no meramente sexual: hombre y mujer, disyunción polar recíproca. Si la razón es vital, dado que hay dos géneros de vida humana, debe haber dos géneros de razón: masculina y femenina.

Nociones como instalación y vector –inseparables de instalación vectorial propia de la vida humana–, la sensibilidad como transparencia, que pone al yo en presencia del mundo y lo refiere a sí, la condición amorosa del hombre y de la mujer, la función del riesgo en la vida humana, la libertad necesaria e irrenunciable, incluida su continua exposición a dicho riesgo, son todas nociones que permiten re-proponer en este ensayo sobre el Cristianismo, con rigor, los problemas radicales del *status* del ser humano hoy, de formular en modo nuevo y atendible las preguntas a las que el pensamiento contemporáneo no puede, ni debe, renunciar si todavía aspira a ser filosofía, como sostiene también oportunamente la Encíclica *Fides et ratio*.

§4. LA CUESTIÓN DE LA MUERTE

No último y no menos importante, esta perspectiva de Marías lleva a afrontar la cuestión decisiva de la muerte, de su inevitabilidad y de la posibilidad de



supervivencia más allá de esta, que hoy para grandes multitudes de personas, y para gran parte de la filosofía contemporánea, se ha disipado y no se la quiere ni pensar, ni hablar, ni plantear.

El ser humano, como estructura empírica es una estructura cerrada, que concluye en la muerte; no solo es mortal, sino también *moriturus* —como decían los romanos—: destinado a morir, o mejor siempre muriente, o que está muriendo mientras está viviendo. Sin embargo, desde la perspectiva de la vida personal, que es “proyectiva”, o sea compuesta de anticipación y de futuro (“futurizo” como “enamorado”, dice sugestivamente Marías), no hay ninguna razón por la cual el hombre deba dejar de proyectar; al contrario, la *projectualidad* humana postula la inmortalidad, la pervivencia bajo una forma diversa que se puede (y, para la filosofía cristiana, se debe) también imaginar y pensar —al menos cuanto necesario para poder desear la otra vida—. No se trata de un falso pasaje del deseo al ser, sino de lo contrario, porque es así el ser, porque lo exige el ser, se hace vivo el deseo: se pasa desde los actos que trascienden la estructura empírica, como el entender, querer, amar, proyectar, al ser absoluto de cada persona que el deseo insaciable de bien manifiesta. En clima realista, Santo Tomás de Aquino anticipa a Julián Marías: “Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum, naturaliter desiderat esse semper” (*S. Th.*, I, q. 75, art.6 resp.)¹.

Heidegger, en cambio, para Marías, insiste demasiado en la mortalidad con la idea de *Sein zum Tode*, o “ser para la muerte” o mejor “estar para morir”. El hecho de que la vida termina con la muerte, y de que la muerte es cierta, no significa que nosotros vivamos para la muerte, ni que la muerte sea lo definitivo, ni la última palabra de la vida. Tampoco se trata de una vida ulterior fuera de nosotros mismos y en la memoria de la realidad absoluta, como si se tratara de una idea o recuerdo en la mente de Dios (Spinoza, Ricoeur) o en el todo de una única realidad, o bien de un modo iluminista en el recuerdo de la historia de los hombres, como cuando damos el atributo de “inmortales” a los académicos de Francia. Por el contrario, se trata más bien de algo personal: si el punto de partida es justamente la realidad abierta a la escatología personal, el punto de llegada no

¹ “Y los sentidos no conocen más que lo actualmente existente y presente al sentido, mientras que el entendimiento conoce la existencia en absoluto y abstrayendo del tiempo. Por eso, todo el que posee entendimiento desea naturalmente existir siempre”.



puede ser sino la plenitud de esa misma realidad personal. Porque yo no soy mi cuerpo –aunque sea corpóreo–, a la destrucción somática de mi cuerpo no puede seguirle la destrucción de mi personalidad. Para que perviva mi persona no es suficiente que ella sea un recuerdo en la mente de Dios o un recuerdo en la historia de los seres humanos, o un recuerdo en la mente de aquellos muchos o pocos que nos han querido. Esta pérdida o remoción de la *meditatio mortis* de platónica memoria es lo que más ha debilitado la esperanza de otra vida. Las más de las veces se la admite, o se la tolera –incluso por parte de los cristianos– tibiamente, pero nadie tiene el coraje de imaginar la otra vida, de afrontar este que es el desafío esencial de cada persona con todas sus consecuencias. Así, esta expectativa del Credo que recita *expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi speculi* se va alejando hasta no verla ni siquiera en el límite del horizonte contemporáneo, hasta casi desaparecer por completo.

En cambio, para Marías, esta perspectiva de “ulterioridad” o de apertura escatológica propia de la vida de todo ser humano puede reabrir horizontes adecuados para la investigación sobre un tema que, replanteado como central por la modernidad, sin embargo, se escapa siempre de su alcance, a pesar de los varios intentos de resolución en términos de “yo trascendental”, o de absolutización de la conciencia o autoconciencia, o de su abajamiento o humillación, o bien de la ideologización de la humanidad incluso en su configuración de clase obrera. En todos estos intentos la persona escapa siempre y de todos modos. En este sentido, Marías critica incluso la fenomenología, no solo por la impracticable *epojé*, sino también por la reducción de la realidad a intencionalidad que, por tanto, elimina toda “tesis” (*setzend*) llegando incluso a dudar de la existencia del mundo: así, también aquí se re-propone el traicionero reemerger de la sustantivación de la conciencia respecto de la realidad.

§5. LA PERSONA COMO VIVIENTE ABSOLUTO POR PARTICIPACIÓN

Partiendo de este punto nuevo de inflexión, o sea desde la persona como yo o sí mismo viviente absoluto por participación, resulta posible –o mejor necesaria– la pregunta por Dios y consecuentemente por la realidad creada del ser humano, y la reflexión sobre la dificultad teórica ni resuelta ni resoluble, que presenta la suspensión o separación de Dios del horizonte teórico, también para una



comprensión del ser humano. Por ello, para Marías el ateísmo de Sartre no es coherente y, de hecho, el último Sartre no lo esconde cuando, antes de morir, declara “Infra-hombres no desesperéis”. Pero para Marías el existencialismo está en fase silente, mientras la nueva ola filosófica está inscrita en otro tipo de filosofía fundada sobre el análisis del lenguaje y sobre la epistemología, definidas desde un positivismo extremo y casi reducidas, sobre todo en Inglaterra, al análisis del lenguaje y al “relativismo relativo”, como ellos mismos suelen auto-definirse. Como es conocido, estas filosofías no son ateas en el sentido de afirmar que Dios no existe, aunque también las hay. Las más de las veces afirman algo anterior, precedente, y que en algún sentido es más grave: que la frase “Dios existe” está privada de sentido, es una frase sin sentido. Según Marías esta es la forma más frecuente del ateísmo actual, al menos en Europa. Ahora, como ya decía Aristóteles, el filósofo que niega cualquier resultado no empíricamente verificable está postulando él mismo la contradicción de un resultado no empíricamente verificable. Además, aunque la filosofía dé la espalda a su cuestión principal, no por ello tal problema dejará de existir. Sucede, más bien al contrario, que es la filosofía la que pierde su condición fundamental: la de la radicalidad. No es que la filosofía tenga que ser radical o profunda, sino que esta consiste en serlo, en andar a la raíz de lo existente; sin el paso desde el fenómeno al fundamento —como postula la *Fides et ratio*—, desaparece el carácter filosófico de la filosofía: este es el precio de la simplificación *fisicista* o de la reducción “empirista” de la realidad. El último Unamuno, aquel viejo ciudadano honorario que actuaba en Salamanca, recordaba siempre que la única cuestión es saber si se deberá morir definitivamente o no: “Y si no muero ¿qué será de mí? Y si muero, entonces nada tiene más sentido” (Unamuno, 1913: cap. 2)². A fin de que algo tenga importancia, es necesario que la tenga siempre, de otro modo, ya, no la tiene más.

§6. EL ABORTO

Por ello, para Marías, es una negación de la condición personal también la práctica creciente del aborto y su aceptación social y legal, tan terriblemente extendida, que representa el máximo desprecio por la vida humana que la historia

² Cito siguiendo la edición de 1982, de Espasa-Calpe (Madrid).



haya conocido nunca. También aquí se trata de la distinción entre cosa y persona, entre algo y alguien, entre nada y nadie. El nacimiento de un niño o niña es una radical innovación en y de la realidad: es el aparecer desde la nada de un ser absoluto nuevo. Lo que es el naciente o *nasciturus* puede explicarse por sus genitores y por el mundo, y también por el oxígeno, el nitrógeno, el carbono, el calcio, el fósforo y por los alrededor de 30.000 genes que intervienen en la composición del organismo y en su pieza maestra que es el cerebro; pero, el *nasciturus* no es solo lo que es física y biológicamente hablando. Él es alguien. No un qué, sino un quién, alguien a quien decir tú y que él mismo dirá a su tiempo, dentro de no mucho, “yo soy”. Este quien –que es absolutamente un nuevo ser y no solo un nuevo individuo de una especie– no es reducible a nada o a nadie, ni tampoco a sus genes o a los de sus padres, y ni siquiera a Dios mismo. Y es tan diverso de cualquier otro que dos gemelos monocigóticos, biológicamente indistinguibles, y que podemos suponer idénticos, son absolutamente diversos entre sí, y cada uno lo es de todo el resto. El núcleo del tema del aborto es una vez más la negación del carácter personal del ser humano.

Ante el hecho social más grave que ocurre en nuestros días, o sea el del aborto, Marías (2009) se pregunta:

¿No estará en curso un proceso de “despersonalización”, es decir, de “deshomnización” del hombre y de la mujer, las dos formas irreductibles, mutuamente necesarias, en que se realiza la vida humana? Si las relaciones de maternidad y paternidad quedan abolidas, si la relación entre los padres queda reducida a una mera función biológica sin perduración más allá del acto de generación, sin ninguna significación personal entre las tres personas implicadas, ¿qué queda de humano en todo ello? Y si esto se impone y generaliza, si a finales del siglo XX la Humanidad vive de acuerdo con esos principios, ¿no habrá comprometido –quién sabe hasta cuándo– esa misma condición humana? Por esto me parece que la aceptación social del aborto es, sin excepción, lo más grave que ha acontecido en este siglo que se va acercando a su final.

§7. LAS CONSIDERACIONES DE MARÍAS ACERCA DEL PAPADO

En estas reflexiones sobre el Cristianismo, Marías realiza bellas consideraciones acerca de los Papas de nuestro tiempo que ha conocido personalmente: el



gran Pío XI, que renovó la Pontificia Academia de las Ciencias e inició el diálogo con la modernidad; luego, Pío XII, el Papa del año santo de 1950 que preparó la Iglesia para el Concilio; más tarde, el Papa bueno, es decir San Juan XXIII, que inició el Concilio Vaticano II, y Pablo VI, que lo orientó con singular sabiduría y viajó por los cinco continentes para anunciar el Evangelio; finalmente, Juan Pablo I y el Papa filósofo –tal vez el que más había estimado y conocido–: San Juan Pablo II. Papas todos ellos que han tenido que afrontar acontecimientos de relevancia enorme, con valencias también religiosas, como las dos guerras mundiales, los movimientos anticristianos –y hasta antirreligiosos– o ideologías muy extendidas como el nacionalsocialismo y el comunismo. Lo dicho nos da pie a preguntarnos qué hubiese dicho Marías del Papa alemán y del Papa latinoamericano de nuestros días.

Sin duda el Concilio Vaticano II ha sido un hecho de ideas y de cultura, amén que de Iglesia, trascendente y decisivo para la intensificación y el aumento del rigor del Cristianismo en puntos esenciales de su mensaje de salvación, o sea la difusión de la gracia de Jesucristo para todos los seres humanos en una cierta igualdad de oportunidades. El Concilio ha actualizado la Iglesia (*aggiornamento*) como quería San Juan XXIII, separando el Cristianismo de algunas contigüidades que eran fuente de turbamiento. Para Marías, San Juan Pablo II constituye en el mundo globalizado un esfuerzo sobrehumano para intentar mostrar el amor de Dios más allá de cualquier confín y, al mismo tiempo, para querer hacer respetar la justicia entre las Naciones y en las Naciones. Una exhortación para que no haya una ciencia que traicione al hombre que la ha creado, para que no haya un pueblo inferior a otro en la participación de los bienes y de los servicios y, también y sobre todo, en la participación de la nueva energía de la gracia divina.

En el análisis del Cristianismo son importantes también otras consideraciones como la de la fascinación universal de San Juan de la Cruz, uno de los mayores místicos españoles de todos los tiempos. Notable es la visión de Marías sobre la cristianización de América, recorrida desde sus inicios y en las grandes gestas de quienes fueron sus protagonistas. Un tema este de gran actualidad en el que Marías quisiera la unión de la América de origen hispánica y latina con aquella de origen anglosajón. No subordinación, ni dominio, sino mutua responsabilidad en la común misión de evangelizar el Pacífico. No se pierda de vista que, al igual que el escenario del mundo ha pasado del Mediterráneo al Atlántico, hoy está pasando del Atlántico al Pacífico. Es misión de América toda ser puente entre



ambos océanos para llevar junto con el comercio, el intercambio cultural y el Evangelio a una parte del mundo donde solo el tres por ciento es cristiano y, si no se cuenta con Filipinas, solo el uno por ciento frente a otras religiones milenarias y crecientes.

§8. LA REFLEXIÓN SOBRE EL MUNDO ISLÁMICO

No menos aguda es la reflexión sobre el Occidente y sobre el mundo islámico. Para Marías el Occidente es una realidad muy precisa, con tres raíces claras: la razón filosófica y científica –de origen principalmente griego–, el orden según autoridad y derecho –proveniente de Roma–, la religión Hebrea y Cristiana, personal, que considera a Dios como Padre y al ser humano como su imagen libre, llamado a participar de la vida divina. Los occidentales debemos, a partir de nuestra variedad humana, mirar a los otros y buscar su amistad y su prosperidad. Las actitudes irracionales y fanáticas, frutos del odio o del desprecio que incitan a la violencia, no deben ser aceptadas bajo ningún concepto, ni tanto menos premiadas. Al contrario, las actitudes que se fundan sobre la realidad y verdad de las cosas, sobre el deseo de colaboración, sobre un proyecto de realizar un mundo más justo, libre y próspero, deben ser aceptadas, cultivadas, favorecidas y apoyadas (incluso aunque debieran implicar algún sacrificio por parte de Occidente).

§9. EN CONCLUSIÓN

Este es el legado de un auténtico y prominente filósofo cristiano que medita sobre el Cristianismo al inicio del tercer milenio³. Es una reflexión filosófica que podría parangonarse a la Filosofía de la Historia de Hegel o, por muchas otras razones, también a las meditaciones de *Le paysan de la Garonne*, de otro filósofo católico, J. Maritain. Pero no es ni la exaltación de un pueblo, ni un canto me-

³ Consideraciones que no pueden tildarse de arbitrarias, porque el cristianismo es una religión histórica, que tiene su origen en el pleroma o plenitud de los tiempos, caracterizada por datos y hechos precisos, hasta el punto de incluir en el Credo el nombre histórico de Poncio Pilato.



lancólico, ni áspero, y, sobre todo, es una filosofía que *mira al futuro* –como es típico en el pensamiento de Marías–.

Es, en definitiva, una reflexión que nos estimula e incita, como la de San Pablo en los albores de nuestro evo, a despertarnos del sueño del secularismo y del nihilismo para estar con la consciencia intelectual y afectiva siempre vigilante. Es este el modo de realizar plenamente el proyecto cristiano: desde nuestras propias vidas y desde un nuevo inicio de milenio representado por no pocas problemáticas y por grandes desafíos.

La filosofía de Marías está integrada, en conclusión, por un conjunto de profundas meditaciones que constituyen un auténtico momento de gracia que no hay que dejar pasar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, T. (1999). Suma Teológica. Tomo III (2.º). *Tratado del hombre* (1 q. 75-102). *Tratado del gobierno del mundo* (1 q. 103-119). Madrid: BAC.
- Marías, J. (1970). *Antropología metafísica* (4.ª edición, Madrid: Alianza, 1987). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1997). *Sobre el cristianismo*. Barcelona: Planeta.
- Marías, J. (19 de marzo de 2009). La cuestión del aborto. *ABC*.
- Ortega y Gasset, J. (1914). *Meditaciones del Quijote* (Otras ediciones: Madrid: Alianza, 2014. reproducción del original). Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.
- Su Santidad Juan Pablo II (14 de septiembre de 1998). *Fides et ratio*. Roma.
- Unamuno, M. (1982). *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*. Madrid: Espasa-Calpe.





Julián Marías (1955)

ARTÍCULOS

ESTÉTICA EN JULIÁN MARÍAS

AESTHETICS IN JULIÁN MARÍAS

Fernando Alonso Barahona^a

Fechas de recepción y aceptación: 20 de diciembre de 2014, 5 de febrero de 2015

Resumen: La estética acaricia el arte a través del íntimo proceso de la creación. El goce estético se caracteriza por ser inteligente. El placer estético tiene además una cierta razón objetiva: la obra de arte deleita porque posee un poder seductor que va más allá de la apariencia. La metáfora como interpretación de la realidad es el elemento culminante de este proceso y la imaginación su elemento creador.

La creación artística –nos recuerda Ortega– es una manifestación de la vida. Julián Marías completa esta reflexión incardinando la creación y el arte en su concepción de la Antropología metafísica.

Dentro de las diversas creaciones artísticas, Marías fija su concepción de la estética en la novela, el teatro y el cine, ya que los tres poseen la virtud de la narración de historias y del dibujo de escorzos de vida humana. Es decir, la razón histórica y la razón vital en marcha. En este sentido, el cine es el arte auténtico y propio del siglo XX.

Palabras clave: la metáfora como interpretación de la realidad, creación artística como manifestación de la vida, escorzos de vida humana, cine, arte del siglo XX.

^a Escritor y analista cinematográfico.
E-mail: spangler1961@hotmail.com



Abstract: Aesthetics caresses art through the intimate process of creation. Aesthetic pleasure is characterized by its intelligence. Aesthetic pleasure has also a certain objective reason: the work of art is delightful because of its seductive power that goes beyond appearance. Metaphor as interpretation of reality is the summit of this process, and imagination its creative element.

Ortega reminds us that artistic creation is a manifestation of life. Julián Marías completes this reflection involving creation and art in his conception of metaphysical anthropology.

Among the various artistic creations, Marías focuses his conception of aesthetics on novels, drama and cinema, as all three possess the virtue of storytelling and drawing sketches of human life, that is, historical reason and vital reason in progress. In this sense, cinema is the true and proper art of the 20th century.

Keywords: metaphor as interpretation of reality, artistic creation as a manifestation of life, human life sketches, cinema, 20th century art.

¡Ática forma! ¡Figura sin reproche! En mármol,
de hombres y doncellas guarnecida
y de silvestres ramos y de hierbas holladas.
Oh forma silenciosa que desafía nuestro pensamiento
como la eternidad. Oh fría pastoral.
Cuando a esta generación consuma el tiempo
tú quedarás entre otros dolores
distintos de los nuestros, tú, amiga del hombre, al que repites:
La belleza es verdad y la verdad belleza. Tal es cuanto
sobre la tierra conocéis, *cuanto necesitáis conocer.*
John Keats¹

§1. LA ESTÉTICA

Estética es un término que nos remite a los territorios de la belleza (*Filocalía*), a la comprensión de las formas y a su disfrute. Incluso en ocasiones se ha

¹ Keats, J. Oda a una urna griega (publicada por vez primera en enero de 1820 en *Annals of Fine Arts*).



enfrentado el concepto estético con el ético o con el fondo de la comunicación. Las preguntas que se derivan de tal hecho son inquietantes y a la vez sugestivas:

¿Puede ser estético el mal? ¿Qué valor tiene el óptimo contenido que no está revestido de la belleza sublime de la estética? Sin duda preguntas que entran de lleno en el campo de la filosofía y a las que Julián Marías ha por fuerza de referirse en su discurso fecundo sobre la antropología metafísica.

El término *estética* (del griego αἰσθητική [*aisthetikê*], ‘sensación’, ‘percepción’) tiene diferentes acepciones. Hemos anunciado ya dos: la belleza en lo que se refiere a arte y creatividad, y, en el campo de la filosofía, el estudio de la esencia y la percepción de esa inaprensible y tantas veces anhelada belleza.

La primera teoría estética relevante se debe a Platón: la realidad se compone de formas que están más allá de los límites de la sensación humana. Se trata de los modelos, es decir, de las ideas que habitan en esa caverna mitológica de la que sombras y luces pugnan por dibujar la realidad. El filósofo ha de comprender esa idea, mientras que el artista la utiliza como modelo para la creación de su obra. En el *Banquete* platónico se percibe la diferencia entre la apariencia de belleza y la idea real –y a la vez inalcanzable– de belleza. La estética sería una especie de imitación de lo bello².

Es bello lo que es valioso por sí mismo y lo que a la vez nos agrada. El filósofo convirtió la imagen en concepto, substituyendo una interpretación intuitiva, por una definición. El gran impulso dado al pensamiento estético en el mundo moderno se produjo en Alemania durante el siglo XVIII. Lessing describe las limitaciones del arte en tanto que J. G. Fichte presentaba la belleza como una virtud moral (lo mismo que siglos después recogería Pedro Antonio Urbina en su preciso ensayo: *Filocalía o amor a la belleza*)³. Sin embargo, la moral se escapa ante el empuje de la libertad creativa, como si el artista aspirara a liberarse de toda atadura para enfrentarse, cara a cara, al misterio de la belleza.

Para explicar la cultura, la filosofía se auxilia de tres disciplinas: la lógica, la ética y la estética. Immanuel Kant tercia en el pensamiento y centra su reflexión en los juicios del gusto estético. Los objetos pueden ser juzgados bellos cuando satisfacen un deseo desinteresado que no obedece a intereses o necesidades par-

² “En este periodo de la vida, querido Sócrates, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí” (Platon, *Banquete*: 210a).

³ *Cfr.* Urbina (2003).



ticulares. Es un trasunto de la razón pura, una especie de estética pura, libre de adherencias, justificada por su propio contenido⁴.

Henri Bergson contrapone de algún modo ciencia (imperio de la inteligencia) y arte (la intuición como núcleo vertebrador). Desde este ángulo, el arte se abre camino mediante símbolos –metáforas, afinará Ortega–. El artista conquista la realidad de forma directa, sin el pensamiento como intermediario (Bergson, 1907).

La aparición de la estética en términos de su definición intelectual debe ser puesta en relación con procedimientos de definición del arte y de las instituciones que se ocupan de su existencia. ¿Qué pasa con la significación de las obras de arte cuando las consideramos como un elemento clave de la existencia humana y de su relación con el ser? De eso se preocupa la estética hermenéutica, que se concentra, por tanto, en la aprehensión de las intenciones de los artistas y el trabajo de interpretación de los espectadores, por encima de nociones como la de expresión o la de forma. Hace de la obra de arte un elemento clave de la manifestación del ser humano y de su humanidad. Ingarden, Dewey, Collingut, Heidegger, Adorno, Pareyson, Focillon, Dufrenne, Lyotard o Derrida son los nombres que hacen de faro en este acercamiento.

La estética se ha preguntado insistentemente por la definición de la obra de arte y por las condiciones mediante las cuales atribuimos a una cosa la característica de serlo. ¿Caben los juicios estéticos? ¿Qué decir sobre el eterno dilema de intentar describir un canon sobre el cual juzgar la belleza? ¿Qué decir sobre el realismo de Dickens y Dostoievski, o la pintura colorista de Ingres y Delacroix? ¿O sobre el surrealismo de Dalí, o la poesía desnuda de Juan Ramón Jiménez?

La noción de expresión siempre ha estado en el epicentro de las teorías del arte. Aristóteles explica el placer (y el interés social) de la tragedia por la purificación de las pasiones (“catarsis”), tema que permanecerá en primer plano durante toda la época clásica. En la reflexión sobre el arte, la expresión tomará un lugar todavía más importante a partir del romanticismo. Esto conlleva una concepción nueva de la obra de arte como expresión personal del artista o espejo del espíritu de la época⁵. Si una noción ha resultado frecuente en la filosofía desde que se ocupa del arte e incluso antes, es la de la belleza.

⁴ Cfr. Kant (1928).

⁵ “La virtud es el objeto principal del hombre” (Aristóteles, 2004).



Eugenio D'Ors

Por su parte, Eugenio D'Ors dedicó bellas páginas a la pintura, al Parnaso literario y a la propia concepción de la belleza. Destacan: *Tres horas en el Museo del Prado* (1922) y *El secreto de la filosofía* (1947)⁶.

La estética orsiana es una estética vital, llena de ética pero sin resultar *moralizante*, que apela al lector y al espectador del arte. Es una estética vivida. En ella la Belleza no es un ideal separado de la vida, sino que es algo práctico, *vivable*. Desde 1904, el proyecto renovador de Eugenio D'Ors se llamará *Noucentisme*, y precisamente propondrá su reforma a través de la estética.

Así pues, en D'Ors solo se da un dualismo, que no es el dualismo razón-vida y que más bien debería considerarse una dialéctica entre lo clásico y lo barroco, consistente en aunar razón y vida –clasicismo– o divorciar razón y vida –barroco–.

Ortega y Gasset

Ortega publicó *La deshumanización del arte*, describiendo la gloria y el enigma del llamado arte moderno. Leamos al maestro:

Todo el arte joven es impopular, y no por caso y accidente, sino en virtud de su destino esencial. [...] A mi juicio, lo característico del arte nuevo, “desde el punto de vista sociológico”, es que divide al público en estas dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden. Esto implica que los unos poseen un órgano de comprensión negado, por tanto, a los otros, que son dos variedades distintas de la especie humana. El arte nuevo, por lo visto, no es para todo el mundo, como el romántico, sino que va, desde luego, dirigido a una minoría especialmente dotada. De aquí la irritación que despierta en la masa. Cuando a uno no le gusta una obra de arte, pero la ha comprendido, se siente superior a ella y no ha lugar a la irritación. Mas cuando el disgusto que la obra causa nace de que no se la ha entendido, queda el hombre como humillado, con una oscura conciencia de su inferioridad que necesita compensar mediante la indignada afirmación de sí mismo frente a la obra. El arte joven, con solo presentarse, obliga al buen burgués

⁶ Cfr. D'Ors (2004).



a sentirse tal y como es: buen burgués, ente incapaz de sacramentos artísticos, ciego y sordo a toda belleza pura. Ahora bien: esto no puede hacerse impunemente después de cien años de halago omnímodo a la masa y apoteosis del “pueblo”. Habituada a predominar en todo, la masa se siente ofendida en sus “derechos del hombre” por el arte nuevo, que es un arte de privilegio, de nobleza de nervios, de aristocracia instintiva. Donde quiera que las jóvenes musas se presentan, la masa las cocea (Ortega y Gasset, 1991).

Ortega y Gasset distingue lo popular y lo impopular y sostiene que el estilo que innova tarda algún tiempo en conquistar la popularidad, por lo que no es popular, pero tampoco impopular. Por su parte, la obra de arte tiene la virtud, por un lado, de “separar” a los hombres y, por otro, “selecciona” de la gran mayoría del público a aquellos que les son favorables como si crease con ello dos tipos de hombres respecto al arte nuevo.

Dirá Ortega (1991): “A mi juicio, lo característico del arte nuevo, ‘desde el punto de vista sociológico’ es que divide al público en estas dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden”.

La vida y la poesía son cosas diferentes. “El poeta –dice Ortega y Gasset (1991)– empieza donde el hombre acaba”.

Julián Marías, en sus numerosas páginas dedicadas al cine –el séptimo arte–, trata de conjugar el juicio de valor estético con la aportación antropológica, el contenido y el trabajo de los actores que desembocan en la obra final. Para Marías “cuando el autor de novelas o dramas o comedias escribe, presenta vidas humanas. Y las entiende de cierta manera, que por lo común no es peculiar suya. Simplemente pone en juego para narrar y mostrar a sus personajes lo que entiende como significación obvia de la expresión vida humana”.

No se puede proyectar una vida real sin elementos imaginativos. Por tanto, el análisis de la vida sigue siendo el análisis radical. La estética para Marías se integra de este modo en su concepción de la metafísica: “búsqueda de la certidumbre radical acerca de la realidad radical” (Marías, 1954).

§2. ESTÉTICA Y ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA

Y entonces descubrí algo inesperado y acaso aún más interesante; que puede haber una “antropología cinematográfica”, porque el cine es, con métodos propios,



con recursos de los que hasta ahora no se había dispuesto, un análisis del hombre, una indagación de la vida humana (Marías, 1990).

Julián Marías analiza su concepción del arte y la estética en obras fundamentales como *Introducción a la Filosofía* (1947) y *Antropología metafísica* (1970). Los escritos de cine y literatura se recogen en multitud de ensayos publicados por la editorial Alción –en especial *La imagen de la vida humana* (1971)– y en *El cine de Julián Marías*, que tuve el honor de coordinar y prologar (Alonso Barahona, 1994).

Tradicionalmente, la metafísica, tal y como fue concebida por Aristóteles, se identifica con la ontología, es decir, con la ciencia del ser y la teoría del conocimiento; sin embargo, Ortega, sin renunciar a esa visión, incluye un nuevo modo de acercamiento. Para saber a qué atenerse, el hombre necesita una certidumbre radical, en la medida que no la tiene, la busca, porque le es necesaria; de este modo, en certera expresión de Marías (1970), la metafísica, según la razón vital, sería la búsqueda de la certidumbre radical acerca de la realidad radical.

La metafísica no es una certeza en que se está, sino una certeza a que se llega. La metafísica ha de justificarse; ha de dar razón de sí misma. Ortega (2007) lo describió de forma admirable:

¿No merece la pena de que antes de que la metafísica empiece a decirnos lo que es el Universo paremos mientras en este hecho previo, humildísimo, pero irrecusable, de que la metafísica misma no es sino algo que el hombre, usted y yo, hacemos con nuestras vidas y que ésta, en consecuencia, es algo anterior, antepuesto a cuanto la metafísica o cualquier otra ciencia o la religión misma nos vaya a descubrir?

La estructura empírica aparece, por tanto, como el campo de la posible variación humana en la historia. Y es en la misma vida humana donde yo puedo descubrirla. La idea más original de Marías sería la de pasar a una analítica trascendental, a objetivar al hombre y que tengamos conocimiento empírico de lo que es la vida humana, que sería su estructura empírica. Añade Marías (1970) a este punto que “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”.



Julián Marías, construye en *Antropología metafísica* (1970) una apasionante interpretación y desarrollo del contenido de una metafísica según la razón vital. Su base y su núcleo serían, obviamente, el análisis de la estructura de la vida humana, la realidad radical de cada persona, de cada uno de nosotros.

La vida humana posee una estructura que descubro analizando mi propia vida; el resultado de ese análisis es una teoría que se puede denominar analítica (Marías, 1970).

Estas estructuras analíticas permiten aprehender la realidad singular de cada vida, y la forma más singular de hacerlo es contándola. Ahora bien, esa estructura analítica (narración de una vida) tiene unos supuestos que no podemos pasar por alto; cuando contamos, por ejemplo, la biografía concreta de un hombre, estamos dando por supuesto lo que denominamos “hombre”, es decir, la serie y el conjunto de elementos previos a cada biografía y con los cuales contamos. A esa zona de realidad es a la que Marías llama “estructura empírica”.

Ahora sí nos encontramos en disposición de entender, de manera completa, lo que es el hombre: el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana. Y el arte y la estética serán una de las facetas más sugestivas de ese análisis. De esta manera tendremos:

- *Antropología*. Sería la ciencia de la estructura empírica, es decir, el análisis de lo que el hombre es: la realidad de la vida humana; estructura de la vida humana; mundanidad y sensibilidad; instalación corpórea; condición sexual; condición amorosa; mortalidad humana. Sin olvidar, en ningún momento, que el hombre es una realidad que yo encuentro en el ámbito de mi vida, es decir, como una realidad radicada en la que es evidente la realidad radical: mi vida.
- *Metafísica*. Comprendería el estudio de la teoría de la vida humana como realidad radical: experiencia de la realidad circunstancial; razón vital: masculina y femenina; sentido de la vida; azar, imaginación y libertad; teoría del conocimiento; felicidad humana; relación con Dios; vida perdurable. El sentido primario de la vida no es biológico, sino biográfico. Pero la vida –reconoce Marías– nos recuerda de continuo la radical menesterosidad del hombre que anhela desde el inicio de su vida la salvación. Es decir, la superación de las limitaciones de su circunstancia. El hombre no es una cosa, ni un organismo, ni un animal, sino previamente a todo ello algo mucho más hondo: una estructura de la vida humana.



Hemos llegado al núcleo creador de la filosofía de Ortega y Gasset y Julián Marías: vivir sería, de este modo, la organización real de la realidad. Y, ¿cómo se produce este “ser viviendo”? Claramente, a través del cuerpo que nos permite ser y estar en las cosas.

La estética, en su sentido conceptual –aspiración a la belleza–, pertenece a la antropología en sus núcleos de sensibilidad e instalación corpórea. Pero la creación artística –el hombre que crea– entra de lleno en el terreno de la metafísica, de la vida humana que se proyecta cada día hacia el futuro.

Según Marías (1947), un aspecto de lo real es el constituido por las regiones latentes e incluso imposibles que están más allá de posible realización. Los impulsos hacia las regiones irrealizables del mundo son los que sirven de base a la consideración del arte.

El hombre es una realidad hecha de pasado y de futuro, de carencias y de sueños, sus posibilidades están siempre abiertas. Las creaciones artísticas dan un horizonte de vida nueva y exploran las realidades imaginarias donde las personas pueden soñar en mundos nuevos. El arte –en suma– posee una irrenunciable vocación de sueño. La primera manifestación de la expresión humana es su cuerpo. Como ya indicaba Ortega (1983), el cuerpo, como las manifestaciones artísticas, posee su propio significado. Refleja nuestras pretensiones y nuestras esperanzas. Comunica nuestra intimidad al mundo exterior. Por eso cada época, cada generación, exhibe una fisonomía única. Es decir, una estética propia, que Marías (1947) examinará a fondo:

Como en el caso del cuerpo humano, las artes tienen una función semántica y comunicativa. Lo mismo que ocurre con el cuerpo humano, que con los adornos salva la distancia entre la belleza de los objetos naturales y los artificiales.

El punto de partida para la comprensión artística desde la filosofía contemporánea es sin duda Husserl y su fenomenología. Marías lo describe en su conferencia *Los estilos de la filosofía* (1999)⁷.

Por tanto, el método fenomenológico es un método descriptivo, pero ¿de qué? No de realidades, sino de las vivencias de la conciencia pura. Justamente

⁷ Estas conferencias de Julián Marías han sido digitalizadas el 2 de enero de 2016 en <<http://documents.mx/documents/julian-marias-los-estilos-de-la-filosofia-conferencias.html>>.



la conciencia es lo que queda cuando yo hago una reducción fenomenológica. Y después habrá otra reducción, que él llamará “eidética”, es decir, se pasa de los contenidos directos de conciencia a los contenidos eidéticos, es decir, a las esencias, las esencias de la conciencia pura.

El arte tiene dimensión de sueño, alimenta el horizonte de la vida, hace vivir más plenamente. El arte es una fabulosa potencia de virtualidad en cuanto tal, una fuente de posibilidades inusitadas, que envuelve una incomparable ampliación del horizonte humano; por la misma razón, es una potencia de evasión de la circunstancia efectiva, que permite al hombre apartarse o divertirse de la vida real.

El concepto de di-versión, adquiere en Marías su significado más profundo y además desarrolla el apasionante dibujo de las trayectorias.

Al igual que Borges en *El Jardín de senderos que se bifurcan*, Marías reconoce que en la creación artística, el hombre puede saltar la limitación de su estructura empírica y liberarse de su circunstancia. Gracias al arte, el hombre puede vivir otras vidas, sus obras son ensayos de posibilidades humanas que permiten ampliar el horizonte del hombre hacia posibilidades insospechadas. ¿Imita el arte a la vida? Otra apasionante pregunta para el análisis de la estética.

El sentido estético de la obra de arte, lírica, pintura, música o teatro, va más allá del sentimiento de alegría o tristeza, es decir, de identificación emocional o empática, que esta me produzca. A este tenor, Ortega y Gasset (1991) acentúa: “el objeto artístico es solo artístico en la medida en que no es real. El genio del artista deberá aplicarse en deshumanizar, transformar la realidad en otra nueva realidad, con vida propia”.

Y la herramienta fundamental de la estética es la metáfora. En luminosa descripción de Ortega (1991):

La metáfora es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee. Su eficiencia llega a tocar los confines de la taumaturgia y parece un trabajo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de una de sus criaturas al tiempo de formarla, como el cirujano distraído se deja un instrumento en el vientre del operado. Todas las demás potencias nos mantienen inscritos dentro de lo real, de lo que ya es. Lo más que podemos hacer es sumar o restar unas cosas de otras. Solo la metáfora nos facilita la evasión y crea entre las cosas reales arrecifes imaginarios,



florecimiento de islas ingravidas. [...] La poesía es hoy el álgebra superior de las metáforas.

Ahí reside la clave de la concepción de la estética en la filosofía de Julián Marías: el hombre duplica su mundo mediante la ficción, “además del que encuentra en torno suyo, inventa otro”. Y lo hace a través de imágenes e historias. La vida y la narración están hechas de tiempo. A última hora, explica Marías, “La lectura de novelas y relatos, la contemplación de ficciones escénicas y cinematográficas son el medio de adquisición de situaciones vitales y reacciones a ellas, y así una preparación para la vida real”. Es decir, estas manifestaciones artísticas –el cine, sobre todo– son escorzos de vida (Marías, 1947).

La estética, para la filosofía de la razón vital, es una manifestación de la vida, de la sublimación de las limitaciones de la vida que constituye uno de los mayores atractivos fascinadores del arte.

En *La imagen de la vida humana*, Marías (1971) repasa la realidad humana en la novela, el teatro y la representación y el mundo cinematográfico. En sus páginas luminosas Marías dibuja su concepción de la estética: cuerpo (estructura empírica), vida (estructura analítica) y proyección de la vida futuriza a través de la creación de objetos artísticos. La estética se llena entonces de vida, de belleza, de emoción, de humanidad en su sentido más puro y amplio.

En sus ideas sobre la novela, Marías huye de la “novela ensayo” y apuesta por la narración. De ahí que, de la literatura de su tiempo, él prefiera obras de género o consideradas modestas: Simenon, Cain, Faulkner, Hemingway, muy por encima de las novelas ensayistas que explican, pero no cuentan.

El teatro tiene como núcleo central el punto de vista de la butaca. Pero esta limitación (que no tienen ni la novela ni el cine) se compensa con la presencia real del público. Es decir, en la convivencia del actor con la gente; ambos construyen –por así decir– la obra; los autores, los intérpretes, pero también en cierto sentido, los espectadores que asisten a la representación.

Pero el arte más completo es el cine, porque el mundo cinematográfico abre un mundo insospechado de posibilidades. En el cine hay butacas, pero hay una multiplicidad de puntos de vista. El cine será para Marías el arte donde mejor puede desarrollarse la filosofía de la razón vital, de ahí su fecunda relación y el amor a las películas que Marías disfrutó durante toda su vida.



§3. EL CINE DE JULIÁN MARÍAS

Una colección de películas vistas en su adecuada perspectiva nos daría lo que podría llamarse una “antropología cinematográfica” hecha de imágenes interpretadas, de imágenes directamente inteligibles (Marías, 1970).

Julián Marías amaba el cine, lo que en su contexto histórico y entre intelectuales y filósofos no era habitual. Y, además, al descubrir las películas como escorzos de vida humana, supo apreciar la inmensa riqueza del cine clásico americano, aquel que ha representado mejor que ningún otro la vitalidad del séptimo arte. Mientras los escasos intelectuales que se acercaban al cine lo veían como una prolongación de la literatura y, por eso, solo se fijaban en las obras en apariencia trascendentales, o bien se movían en los límites del denominado “cine de arte y ensayo”, Marías disfrutaba con John Ford, Howard Hawks y Alfred Hitchcock, escribía páginas emocionadas sobre *El puente de Waterloo*, de Mervin le Roy, *San Francisco*, de W. S. Van Dyke y *El Cid*, de Anthony Mann, o se confesaba entusiasta del western, de John Ford, King Vidor o Frank Capra, y enamorado de presencias majestuosas como la de Greta Garbo. O admirador de figuras carismáticas y esencialmente cinematográficas como John Wayne, Gary Cooper, Cary Grant, Tyrone Power o Charlton Heston.

Tampoco desdeñó el cine español y sus análisis y recreaciones de las películas de Berlanga; *Eloísa está debajo de un almendro*, de Rafael Gil; o *El juego de la oca*, de Summers, son una auténtica delicia (Alonso Barahona, 1994).

Y Marías acertó y su visión del cine es la que ha terminado por predominar, ya que el cine es un arte con vida propia, no una derivación del teatro o el pensamiento; el cine tiene sus reglas, sus géneros y su especificidad, que no es otra que la de poner en marcha y en pantalla imágenes de la vida humana.

Tuve el privilegio de tratar estos asuntos en una larga entrevista que el filósofo me concedió en su domicilio de la calle Vallehermoso (y en la que nos acompañaba el gran crítico Pascual Cebollada) y, posteriormente, en mi libro *Antropología del cine* (CILEH, 1992) pude analizar y desarrollar las líneas básicas que Marías había propuesto sobre el cine en sus trabajos *Imagen de la vida humana* y el capital *Antropología metafísica* (Alonso Barahona, 1992).

En 1994 pude coordinar la publicación de los numerosos textos escritos por Julián Marías sobre cine. Artículos recogidos en los dos tomos de *Visto y no visto*



y los posteriores aparecidos hasta poco tiempo antes de su fallecimiento en las páginas de *Gaceta Ilustrada*, *ABC* o *Blanco y Negro* (suplemento de *ABC*).

El cine de Julián Marías pretendía publicar, siguiendo el orden de la fecha de las películas, toda la obra completa del filósofo, pero por motivos editoriales –la desaparición de Royal Books– tan solo pudo aparecer el primer tomo. Para la estructura de este libro me pareció pertinente –de acuerdo con el propio Marías tras varias reuniones personales– comenzar con una primera parte compuesta por artículos generales. Es decir, una auténtica compilación de la visión estética y filosófica de Marías sobre el cine. A continuación, se pasaría revista a una monumental historia del cine a través de los centenares de artículos del filósofo. Este primer volumen pudo recoger desde el cine mudo hasta 1967, es decir, toda la época clásica y gloriosa del cine americano, periodo por otra parte admirado con justicia por Marías y considerado como la verdadera edad de oro del séptimo arte. Posteriormente han aparecido dos interesantes y completas tesis doctorales.

La primera fue la muy brillante del profesor Ildefonso Rodríguez Alcalá, de la Universidad Católica de Valencia, terminada en 2011 bajo la dirección de D. José Luis Sánchez, vicerrector de la UCV. Se ocupaba de los mismos textos, pero desde el punto de vista filosófico: *El cine en Julián Marías, una exaltación estética y antropológica*.

La segunda es obra del periodista Alfonso Basallo, presentada en la Universidad San Pablo-CEU, *Julián Marías, crítico de cine*. El nuevo doctor ha estudiado el casi millar y medio de artículos sobre cine que el filósofo publicó en *Gaceta Ilustrada* (1962-1982) y *Blanco y Negro* (1988-1997), y en las conclusiones demuestra que “se le puede considerar crítico de cine, porque reúne las cualidades del mismo: honestidad, ecuanimidad, independencia, conocimiento de la materia, amor al cine, y creatividad” (Basallo, 2014).

Con pocas excepciones, no hay película relevante (bien por sus premios, o por su interés objetivo para la historia del cine) que no haya sido analizada por Marías de las estrenadas desde 1961, a lo que se añade el análisis de las obras maestras anteriores visionadas en reposiciones, filmoteca o pases televisivos.



§4. CONCLUSIONES

La estética acaricia el arte a través del íntimo proceso de creación, que no es sino una manifestación más de la vida humana. La vida en su estado más apasionante, la vida tratando de liberarse de su circunstancia para proclamar la libertad, tan necesaria como imposible.

El goce estético se caracteriza por ser inteligente. El placer estético tiene un porqué, una razón objetiva. Esto es, la obra de arte deleita porque posee un poder seductor que va más allá de la apariencia.

La creación artística –nos recuerda Ortega– tiene dos movimientos: el de suprimir el objeto o imagen real, por una parte; y por la otra, el de ofrecer, partiendo del primero, un nuevo objeto, la obra de arte.

La concepción cristiana del ser humano expone en una especie de apasionante mosaico de realidades las distintas perspectivas: la ética, la estética y la creación. Cada una es independiente, por supuesto, en su estructura y contenido, pero en su núcleo espiritual aspira a una radical unidad íntima. El ángel orsiano, la vida orteguiana, la fe cristiana. En este sentido, la estética del mal puede fascinar porque posee vida propia –y de hecho lo hace a menudo– pero su misma limitación espiritual la condena a última hora.

La libertad es no solo posible sino imprescindible, porque se trata de ópticas diferentes. Por eso existen obras de arte deslumbrantes al margen de la ética de sus autores, al margen incluso de su propia entidad. Pero el alma –que también ha de existir en la obra– es la que se desvanece cuando la estética se convierte en la única expresión.

El cine, como arte del siglo XX, protagoniza la estética de las últimas décadas: estrellas, modelos humanos, moda, visión de la historia, fábrica de sueños...

Podríamos decir –con Julián Marías– que el mundo, el mundo real, se ha ido acercando a lo que antes había sido el mundo cinematográfico, de manera que vivimos la realidad con ojos que han sido adiestrados para ello por el cine. El mundo real termina en la pantalla, y en ella empiezan mundos imaginarios: el cine es la expresión estética de la vida humana realizada en forma de escorzo, de perspectiva.

El cine nos descubre también los rincones del mundo. Gracias a él nos fijamos en los detalles: cómo la lluvia resbala por el cristal de una ventana; cómo un viejo limpia los cristales de sus gafas; cómo una pared blanca reverbera casi



musicalmente; cómo es, de noche, el peldaño de una escalera; el cine nos enseña de verdad qué es un automóvil, cómo se mueve desde dentro y desde fuera, cómo resbala en lo húmedo, cómo choca y se derrumba; lo que es la espera, lo que es la amenaza, lo que es la ilusión; las mil maneras de cómo puede abrirse una puerta.

En suma, la emoción estética es una relación entre la belleza de las cosas y la capacidad receptiva. La metáfora como interpretación de la realidad es el elemento culminante de este proceso y la imaginación su elemento creador, porque como Marías nos recuerda la imaginación forma parte también de la realidad.

La belleza no se gusta, se ama, escribió Urbina (2003): para Marías, la belleza se vive, se incardina en la realidad radical. Es pura vida. Puro arte.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso Barahona, F. (1992). *Antropología del cine*. CILEH.
- Alonso Barahona, F. (1994). *El cine de Julián Marías. Vol. I: Escritos sobre cine (1960-1965)*. Baltimore, Maryland: Royal Books.
- Aristóteles. (2004). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- Basallo, A. (2014). *Julián Marías, crítico de cine*. Madrid: Fárcola.
- Bergson, H. (1907). *L'Évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France. Paris: Presses Universitaires de France [La evolución creadora. Madrid: Espasa-Cape, Col. Austral, 1973 –múltiples ediciones–].
- D'Ors, E. (2004). *Tres horas en el museo del Prado*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1928). *Crítica de la razón pura* (1960 2.^a ed.). (M. G. Morente, Trad.) Madrid: Victoriano Suárez.
- Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1954). *Idea de la metafísica*. Buenos Aires: Columba.
- Marías, J. (1967). *Visto y no visto*. Madrid: Guadarrama.
- Marías, J. (1970). *Antropología metafísica* (4.^a edición, Madrid: Alianza, 1987 ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1971). *La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios: Cervantes, Valle-Inclán*. Madrid: Revista de Occidente, Col. El Alción.
- Marías, J. (16 de diciembre de 1990). Reflexión sobre el cine. *Discurso leído en la recepción pública de Julián Marías*. Madrid: Real Academia de Bellas Artes de San Fernando.



- Marías, J. (2 de enero de 2016). *Los estilos de la filosofía (conferencias)*. Obtenido de <http://documents.mx/documents/julian-marias-los-estilos-de-la-filosofia-conferencias.html>
- Ortega y Gasset, J. (1983). *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente [OCIX].
- Ortega y Gasset, J. (1991). *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Urbina, P. (2003). *Filocalia o el amor a la belleza*. Madrid: Rialp.



JULIÁN MARÍAS: JALONES EN EL DESARROLLO DE SU OBRA FILOSÓFICA

MILESTONES IN THE DEVELOPMENT OF HIS PHILOSOPHICAL WORK

Heliodoro Carpintero^a

Fechas de recepción y aceptación: 20 de diciembre de 2014, 5 de febrero de 2015

Resumen: La obra filosófica de Julián Marías, discípulo de J. Ortega, dotada de una gran originalidad, consiste en el análisis y comprensión de la vida humana, entendida orteguianamente, como la “realidad radical” propia de la metafísica. Es una estructura dinámica y dramática que liga a cada yo con su mundo o circunstancia, y todas las demás realidades radican en ella.

Esta filosofía ha mantenido siempre una orientación estructural. En su evolución, han ido siendo objeto de análisis una serie de realidades que están entre sí interrelacionadas, como formas cada vez más concretas de realizarse las más generales. Así, cabe establecer la existencia de unos jalones en ese proceso evolutivo, que van desde la realidad de la vida humana, su concreción en la estructura de “hombre”, y en la aún más concreta de la estructura de “persona”, que se realiza plenamente dentro de un último plano de “estructura social”.

Palabras clave: Julián Marías, raciovitalismo, desarrollo filosófico, Escuela de Madrid.

Abstract: The philosophical work of Julián Marías –Ortega’s disciple, is highly original. It consists of the analysis of human life as the “radical real-

^a Catedrático de Psicología. Miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas.
E-mail: helio.carpintero@gmail.com



ity” of metaphysics, following Ortega’s thinking. It is a dynamic, dramatic structure binding every self to its world or circumstance, and all other realities are rooted there.

This philosophy has always kept a structural character. Along its evolution, a set of interrelated realities have been the subject matter of analysis, as increasingly concrete ways to express the most general ones. It is thus possible to establish landmarks in this evolutionary process, from the reality of human life, its specification in the “human structure and the even more specific structure of .” person”, which is fully expressed in its ultimate level as “social structure”.

Keywords: Julián Marías, ratiovitalism, philosophical development, School of Madrid.

§1. INTRODUCCIÓN

La obra de Julián Marías, cuyo centenario estamos celebrando, es extensa y variada. Aunque hay en ella una unidad de pensamiento y de estilo literario, impuestas por su creador, corre el riesgo de ser recibida fragmentariamente por sus lectores, quedando en la sombra porciones relevantes de esta. El hecho de que gran parte de esos escritos hayan pasado antes por las páginas de conocidos periódicos, para luego ir a formar parte de unos libros, ha determinado en muchas ocasiones su forma literaria, no siempre sin efecto en la atención del lector. Pero toda esa obra, como él mismo ha repetido en múltiples ocasiones, ha sido escrita “con filosofía”, o mejor aún, “con una misma filosofía”, con una forma coherente y sistemática de comprender la realidad. A su través llega, con una misma voz personal, una manera de entender y pensar la realidad.

Marías (1914-2005) ha sido un miembro notable de la generación de 1916, aquella que fue hondamente trastornada por el drama de la Guerra Civil española, que le sorprendió en su primera juventud. En términos históricos del cálculo generacional que él mismo ha presentado en diversos estudios, debería haber iniciado su presencia activa en la sociedad hacia 1946, a la altura de sus treinta años. No obstante, ha sido uno de los autores más precoces de su tiempo, y alcanzó a ver publicados artículos suyos en tribunas tan relevantes como la *Revista de Occidente*, *Cruz y Raya* y *Hora de España*, en los días de la Guerra Civil. Él mismo ha hecho notar que, en su opinión, el primer libro notable de ese grupo



generacional –“el primer libro nuevo de un autor nuevo, después de la guerra” (Marías, 1988: 300)– habría sido su *Historia de la filosofía*, que apareció en 1941, lejos aún él de haber alcanzado la mencionada edad.

Y, por otro lado, su último libro, *La fuerza de la razón*, aparece fechado el mismo año de su muerte, en 2005. De modo que sus escritos casi alcanzan a cubrir ochenta años del siglo pasado, tiempo de enormes transformaciones históricas en nuestro mundo occidental.

Por eso mismo, tiene sentido hacer el esfuerzo de recordar su obra intelectual, y en este caso su contribución filosófica, tratando de establecer sus jalones más sobresalientes, para ver claro su sentido y evitar toda simplificación. Al hacerlo no pretendemos entrar en análisis pormenorizados, sino, por el contrario, marcar los puntos que mejor representan el sentido de esa trayectoria. Contribuiremos así a la construcción de una imagen suficientemente inteligible y ordenada de lo que fue su desarrollo personal, y de lo que ha llegado a ser su obra.

§2. FILÓSOFO DE LA VIDA

No puede haber duda alguna al respecto. Julián Marías ha sido, es un destacado filósofo centrado en el estudio de la vida humana, dentro del marco general de ideas que representa la concepción originaria de J. Ortega, cuyo magisterio ha reconocido y defendido enérgicamente en innumerables ocasiones.

El objeto central de esa filosofía, como es sabido, consiste en el análisis y comprensión de la vida humana, entendida esta biográficamente, como una estructura dinámica, activa y dramática que liga a cada uno –a cada yo– con su mundo o circunstancia.

Marías ha sido en ocasiones considerado como el “discípulo” por excelencia de Ortega, lo que muy bien pudiera ser. Tal vez convenga recordar aquí unas palabras de su prólogo al último de sus libros, el ya mencionado sobre *La fuerza de la razón*, donde, al referirse a la “filosofía de la razón vital”, la llama “‘nuestra filosofía’ –a la que mi amigo Ortega se refería abarcándonos a los dos” (Marías, 2005: 13). Y podría remacharse esta idea con una anotación de Ortega, publicada no hace mucho, a propósito de la *Historia de la filosofía* de su discípulo, escrita cuando estaba pensando hacer un “epílogo” a este.



Comenta en ella que, “como el libro [de Marías] lleva ya un prólogo de Zubiri nos reuníamos en él tres generaciones de hombres que, con continuidad desusada y en estrecha relación personal, se han ocupado en el desnudo e implacable mediodía de Madrid, bajo los cierzos de la vecina serranía, de intentar hacer filosofía”. Y añade estas palabras aún más expresivas: “Íbamos, pues, a aparecer juntos y confundidos en un solo libro, simbólicamente entreverados y mixtos –porque, en efecto, el único lío que nos hemos hecho los tres es no saber ya si somos cada cual de los otros dos discípulos o maestros” (Ortega, 1994: 38). Véase hasta qué punto la percepción generosa de Ortega, a comienzos de los años cuarenta, reconocía la existencia de un tejido de ideas y relaciones compartidas entre esos tres nombres, que veía unidos por su quehacer en torno a la filosofía.

Dejando aparte el tema de Zubiri, cuyo progreso hacia un pensamiento personal y diferente resulta ahora notorio, es cierto que, por lo que se refiere a Marías, este tuvo durante muchos años una relación muy activa con su maestro y amigo, tras el regreso de este a España después de su exilio de varios años a raíz de la Guerra Civil. Colaboró con él activamente en distintos proyectos, y muy singularmente en la organización y desarrollo del Instituto de Humanidades, que ambos fundaron en 1948 como institución privada de cultura. Pero a la vez hay que notar que fue también desde muy pronto un pensador creativo, con contribuciones originales que van más allá del círculo de la obra de su maestro. Ya lo hizo notar el gran sociólogo americano Robert K. Merton, al prologar la edición en inglés de *La estructura social*: “aunque hay mucho en la extensa y creciente obra de Julián Marías... que tiene su origen en el pensamiento de su maestro, hay mucho más en ella que nunca se ha vislumbrado en la filosofía de Ortega” (Merton, 1993: 414).

Sus aportaciones e innovaciones se han hecho, básicamente, dentro del sistema filosófico de la razón vital orteguiana. No es ocioso recordar que su *Introducción a la filosofía*, de 1947, ha sido y sigue siendo la primera, y hasta ahora, tal vez la única exposición sistemática de los temas centrales del *corpus philosophicum* de aquella filosofía, planteados frontalmente y desde dentro de esta. Pues, en efecto, hay muchos estudios y presentaciones del pensamiento filosófico de Ortega y de Marías; pero en cambio, no hay tratados específicos sobre las tesis centrales de esa filosofía –el ser, la verdad, el conocimiento, el método, la ética–. La singularidad de aquel libro en ese punto no ha sido superada.



Él mismo expuso, también, en perspectiva genética e histórica, la gestación y los rasgos distintivos de ese sistema. Primero en obras breves, didácticas (*Ortega y la idea de la razón vital* [1947]; *Filosofía española actual* [1948]), y ya en su madurez, en *Ortega I. Circunstancia y vocación* (1960), y *Ortega. Las trayectorias* (1983), gran biografía de su maestro, grande por volumen y por el empeño intelectual que representa, buscando dar a Ortega todas sus posibilidades al mostrar a los lectores todas aquellas implicaciones y nexos que la hacen más inteligible.

En esta labor de exégesis ocupa un lugar singular su minucioso comentario de las *Meditaciones del Quijote* orteguianas (1957), obra a la que a su juicio corresponde un lugar básico en la construcción del sistema de la razón vital. Y no cabe olvidar sus escritos polémicos, *Ortega y tres antípodas* y *El lugar del peligro*, donde hay a un tiempo la réplica a las impugnaciones, procedentes de varios ángulos, y la reafirmación de ese sistema filosófico desde un horizonte respetuoso con la cosmovisión religiosa cristiana, tan profundamente vivida por él.

§3. LOS ESFUERZOS INNOVADORES. ESTRUCTURALIDAD

Marías insistió una y otra vez en que la única manera de ser fiel a la filosofía de Ortega, que hace de la vida de cada cual la realidad radical, y que reafirma la validez decisiva del punto de vista y la perspectiva ante la que cada uno se sitúa, no podía sino consistir en ser fiel a la propia vida y, por ende, en generar un pensamiento que de algún modo ha de ser forzosamente original, dada la *irrepetibilidad* del “punto de vista” de cada uno, y la fidelidad que a este es debida. Se impone así, de modo forzoso, una condición original y no repetitiva a los propios pensamientos, aunque sean todo lo homólogos y coincidentes que se quiera respecto de las líneas maestras del sistema desde el que se piensa.

Con todo, su peculiar talento literario y reflexivo le permitió encontrar no solo nuevos temas, sino también modos expresivos propios para referirse a grandes temas de la filosofía. Entre sus dotes de escritor se cuenta, desde luego, una peculiar facilidad para hallar fórmulas expresivas nuevas con que referirse a cuestiones habituales y sabidas. Todos recordamos, por ejemplo, su definición de filosofía como “la visión responsable”, o de *razón*, que ha repetido tantas veces, como “la aprehensión de la realidad en su conexión” (Marías, 1947: 175), por mencionar solo algunas de sus formulaciones más divulgadas.



Pero su innovación ha ido mucho más allá de las fórmulas puramente literarias. Ha alcanzado, sobre todo, el plano sistemático. Hay, por supuesto, en su pensamiento conceptos y temas nuevos que han ido surgiendo al hilo de sus cursos y sus ensayos. Pero hay además —y es lo que ahora nos interesa aquí—, una nota conceptual distintiva. Su pensamiento es profundamente “estructural”. Lo ha hecho notar Pilar Roldán, hace ya algunos años, en un estudio sobre el humanismo de Marías, que tuve la oportunidad de dirigir (Roldán, 2003: 114). Y esa nota o rasgo ayuda a entender la trayectoria de su pensamiento, que puede ser vista como una exploración sucesiva de las estructuras básicas.

La noción de “estructura” aparece una y otra vez en su obra, incluso en el título de alguno de sus libros y trabajos. A mi juicio, su relación con los estructuralismos filosóficos de los años sesenta es muy escasa, por no decir que nula. Estos, extendidos por el campo de la antropología, la lingüística y otras ciencias humanas, buscaron estructuras, sistemas de hechos o acciones, en que se pudieran dar relaciones de sentido, tomando como modelo inicial el de las relaciones de significación entre un significante y algo significado, tal como se formulan en la obra de Saussure, el famoso *Curso de lingüística general*. Diversos complejos de acciones aparecían como sistemas significativos de vario orden y nivel. No van en esa dirección las reflexiones de Marías.

Aquí, la idea central es la condición de totalidad organizada desde la que cabe entender la vida humana. Esta noción de estructura está tomada, sin duda, de un concepto previo orteguiano que ya aparece temáticamente explicitado en las *Meditaciones del Quijote*. Allí, el filósofo madrileño se refiere a las realidades que se organizan perceptivamente según una perspectiva, y se presentan como totalidades complejas. Las podríamos quizá caracterizar como formas o configuraciones —aproximando su sentido al de las *Gestalten* o formas de la escuela psicológica de la Gestalt (“realidades totales, en correlación con una constelación específica de estímulos”, según decía Köhler (1998: 69)—, que son totalidades, y no meros elementos. Coincidiendo con las tesis de esta escuela, Ortega afirmaba en su libro que, en nuestras percepciones, junto a los datos sensoriales elementales, se dan “estructuras de impresiones”, que forman realidades inmediatamente vividas, como un bosque, un paisaje, una melodía... Se refería a todo ello con la expresión de “realidades de segundo grado”, y entendía que cuantas tienen tal condición, presentan una organización de “elementos más orden” (Ortega,



1946: 350). Esta expresión define, según él, una estructura. En efecto, dice, “una estructura es una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan puestos” (Ortega, 1946: 350). Y, como organizaciones dadas en el conocimiento, es claro que se dan en el marco de la interacción del sujeto y su circunstancia, análogamente a como las *Gestalten* de los psicólogos gestaltistas tienen por base el procesamiento cerebral de los estímulos ambientales por un sujeto, de modo que tales formas, ordenamientos y configuraciones resultan también de la interacción entre medio y organismo o sujeto.

En cualquier caso, las estructuras básicas que marcan unos niveles diferenciales de complejidad en el pensamiento de Marías forman a mi juicio una serie que podría fácilmente servirnos para visualizar la trayectoria de su pensamiento. Cabría asimilar esta serie con un modelo psicológico moderno bien conocido, el de los niveles de estructuras ecológicas de la acción humana, que propuso en su día un notable psicólogo del desarrollo, Urie Bronfenbrenner (1994). Este, para describir los distintos campos o niveles de organización de las relaciones que determinan el comportamiento humano en relación con sus diversos entornos, enumeró cinco sucesivos escalones ambientales (micro-meso-exo-macro- y crono-sistemas) en que la conducta personal se produce, al tiempo que está influida y condicionada por diversos factores estructurales, desde las relaciones interpersonales (micro) a las influencias procedentes del tiempo y los cambios que este produce sobre los otros niveles.

De este modo, estaríamos hablando de varias estructuras imbricadas unas en otras, con funciones y determinaciones peculiares que estarían ordenando la compleja visión de la realidad humana en forma de una creciente concreción.

En forma análoga a lo que sucede en el mencionado modelo evolutivo, cabría aquí distinguir cuatro niveles estructurales fundamentales, que vendrían a ordenar y sistematizar la complejidad de la existencia. Su implementación se nos muestra como algo progresivo. Desde un plano metafísico, genérico y estructural, hasta otro más histórico y social, el análisis de la realidad humana llevada a cabo por Marías habría ido completando una visión siempre atenta a la condición compleja de esta.

Indicaremos, primero, esos niveles que a nuestro juicio cabe diferenciar, para luego sucintamente contemplarlos en sus rasgos más significativos.



§4. NIVELES ESTRUCTURALES

El primer lugar, a mi juicio, correspondería a una macro-estructura radical, que es la que vendría representada por esa esencial polaridad que aparece integrando toda vida, yo y circunstancia; la describe correctamente la conocida tesis orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia” (Ortega, 1946: 322), la cual describe una estructura de orden metafísico que ha sido temáticamente explorada por Ortega desde los inicios de su personal concepción filosófica.

En segundo lugar, habremos de considerar aquel otro nivel que Marías ha denominado “estructura empírica”, y que vendría a dar cuerpo y concreción al drama biográfico; es una estructura –o complejo de estructuras– que a juicio de nuestro autor se debe identificar con la realidad que llamamos “hombre”; estaría siempre presente pero no se mostraría como necesaria, sino como empírica, abierta a posibles variaciones. El análisis de este nivel es sin duda una de las aportaciones más originales de nuestro autor.

En tercer lugar, estimo que se debe incluir un nuevo núcleo, que sería el correspondiente a la estructura de la “persona”. Este ha sido objeto de la atención de Marías durante toda su carrera, pero muy singularmente en la fase más madura de su pensamiento. Recordemos que ha caracterizado la persona como una complejión organizada de mi yo y mi instalación corporal. En cierto sentido, este nivel habría que situarlo a caballo de los dos anteriores, pues de alguna forma los integra y los hace converger: aquí se dan reunidos el yo de un lado, y el cuerpo humano, elemento de mi circunstancia, de otro. Y por fin, y en cuarto lugar, hay que añadir una cuarta estructura, la “estructura social”, que recoge naturalmente el peso y relieve que tiene en todo lo humano lo social y *convivencial*, como factor que matiza y condiciona el sentido y operación de los niveles precedentes.

Pienso que el simple examen de estos cuatro niveles puede permitirnos tener ante los ojos la parte nuclear más importante de todo su pensamiento, o, si se prefiere, los jalones constitutivos de la trayectoria de su filosofía. Examinémoslos sucintamente.

NIVEL 1. Estructura metafísica de la vida

La vida humana es una realidad extraña de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas



las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella (Ortega, 1946: 13).

Esta es la tesis originaria y básica de Ortega, a la que se adhiere plenamente nuestro filósofo. Cuando buscamos, más allá de las teorías, cuáles son los datos inmediatos de que puede partir nuestro filosofar; es decir, qué es lo que realmente encontramos en la realidad, lo que hallamos es justamente eso: yo haciendo algo con cosas en un mundo, esto es, viviendo.

Por eso dice Marías (1947: 212): “La vida es una peculiar unidad que integra un complejo de elementos múltiples; funciona, pues, como una totalidad que se es presente a sí misma en cada instante”. Es, pues, un complejo, una estructura que integra elementos múltiples, organizándolos como totalidad. Y, en su última raíz, esos elementos que ahí se integran son por lo pronto “yo” y “mi circunstancia” –recuérdese de nuevo la tesis orteguiana, “yo soy yo y mi circunstancia”–, y aquí se contienen precisamente unos “elementos” y también un “orden”, en cuanto que estamos funcionalmente posicionados y relacionados, cada uno de esos dos términos con su función correlativa. Marías, sin duda movido por este carácter estructural que se muestra en la realidad radical, llega a proponer, en su *Idea de la metafísica*, una nueva definición de “mi vida” de carácter claramente estructural: es, dice, “la organización real de la realidad” (Marías, 1958: 401). Cualquier otra realidad necesariamente ha de aparecerme dada, y organizada, de uno u otro modo en aquella, con arreglo a esa estructura funcional indicada, haciéndose presente ante mí en persona, o en diversos grados o niveles hasta llegar al del puro hueco de su ausencia o su imposibilidad. Todo lo cual sucede siempre mostrándose a mi yo, situado en un cierto punto de vista, y apareciendo ante él en una determinada perspectiva.

Esto quiere decir que la realidad de “mi vida” es, al cabo, aquella precisa estructura en que, por lo pronto, radica y se contiene toda otra realidad –aunque luego la piense y la juzgue como “trascendente” y sobre-saliente a mi vivir– formando la circunstancia frente a mi yo, ante quien la realidad se constituye en cuanto tal. Es, por tanto, aquella estructura reiteradamente buscada por la metafísica, como *arkhé* o principio de lo real. Que “haya realidad”, en sus puros términos, tendrá que significar en definitiva que “haya-para mí-realidad”; y estar ella y yo activamente siéndonos, la una al otro, es precisamente “estar yo viviendo en el mundo”. Lo real, por lo pronto para ser tal, ha de comenzar siéndome real



en mi vivir; después, será lo que buenamente sea. Todo tiene que darse en esta estructura de “mi vida”. Este nivel estructural básico es, en esta filosofía, el propio de la metafísica.

El orden de los elementos que se instaura en el vivir, dice Marías, es una relación dinámica, donde el yo presiona lo real, y este se manifiesta resistiendo, y cobrando figura y sentido ante el sujeto. Esa interacción, en que el vivir consiste, es tensión, es quehacer, es drama. Maine de Biran, que ya percibió esta estructura, la llamó “effort” (Marías, 1958: 133). Ese encuentro mío con lo real “no es inerte ni meramente intencional o teórico”, sino que, al tiempo que encuentro mi circunstancia, yo mismo “me encuentro viviendo” y teniendo que hacer algo, inventando un quehacer, un argumento. Por eso la vida es drama, al tiempo que es también ámbito “donde” se da lo real. Es, pues, una estructura en que se dan sus elementos, y donde se ejecuta el ordenamiento dinámico según el cual acontece ese enfrentamiento e interacción de sus dos polos constitutivos.

Si mi vida tiene una condición estructural básica, como vemos, también la tienen sus elementos, que son “elementos de” esa totalidad a que pertenecen. Lo tienen las realidades radicadas, puesto que son reales precisamente porque se me están dando o presentando, y así, dirá Marías, es realidad “aquello con que encuentro y tal como me lo encuentro” (Marías, 1958: 121). Por lo mismo, resultará que yo soy “ingrediente de la realidad”, “constitutivo de la *realitas* de todo lo que es real, aunque yo no sea componente o parte de eso que es real” (Marías, 1958: 400); y ello sucede también conmigo mismo, con mi yo, puesto que al encontrar las cosas me encuentro a mí mismo con ellas y, singularmente, tras encontrar al otro, al “tú”. Entonces, dicen Ortega y Marías, me encuentro como “otro tú” y, al cabo, como “hombre”. De suerte que los elementos de la estructura de mi vida tienen una condición relativa que los hace dependientes de la estructura o totalidad en que se hallan instalados.

Esta exploración del círculo máximo de lo real, en donde entra toda la realidad que se me aparece, fue ya caracterizada por Ortega como “pantonómica” en su curso sobre *Qué es filosofía*. Dicho rasgo lo veía como esencial de la filosofía, por su “afán... hacia el todo” (Ortega, 1946: 13). Es el nivel de investigación ampliamente analizado por Ortega, el de la vida como estructura o realidad radical, cuyo conocimiento vendría a constituir el núcleo de la “metafísica de la razón vital”. Sus aspectos o rasgos, o “categorías de la vida”, serían las dimensiones



necesarias de aquella estructura y, por necesarias, presentes en toda vida concreta me encuentro.

El examen de este nivel de cuestiones, siguiendo las líneas orteguianas, condujo a Marías precisamente al reconocimiento, muy temprano, de las mencionadas “formas” o dimensiones esenciales e inseparables de todo vivir. Así, todo vivir implica necesariamente yo, circunstancia, quehacer, libertad, proyectividad, representación, *futurición* y temporalidad. (Es decir, que vivir quiere decir que yo me hallo forzado a obrar, libre, proyectando una respuesta futura de acuerdo con una información sobre la circunstancia, y distendido entre un pasado, el presente y un futuro que veo como marco de mi respuesta). Todas esas dimensiones o categorías de mi vida forman la estructura analítica de mi vida (Marías, 1958: 65) y son el tema central de esta metafísica. Es el primer nivel que nos habíamos propuesto revisar.

Pero su consideración vino a mostrar la existencia de otros planos de un nuevo nivel de concreción. La *Antropología metafísica* es la obra en que ese estudio alcanza plenitud.

NIVEL 2. Estructura empírica

El análisis de la estructura, o “conjunto de estructuras” que forman este nivel, representa un importante desarrollo llevado a cabo por Marías dentro del ámbito de la filosofía de la “razón vital”. El campo temático ahí abarcado viene a ser el de la “antropología”. Tal vez aquí radique uno de los núcleos más fuertemente innovadores de esta obra. Es lo que denominó la “estructura empírica de la vida humana”.

Desde sus primeros pasos filosóficos, Marías se sintió atraído por la problemática en torno al hombre. Lo deja ver ya su nota de 1934 “A propósito del hombre” (Ortega, 1946: 83 y ss.), publicada en *Cruz y Raya*, comentando a Landsberg. Luego está su estudio pionero sobre Unamuno como problema de filosofía (1938), y poco después su tesis doctoral (1941), dirigida por X. Zubiri, sobre el pensamiento del P. Gratry. En ella se contiene un punto central en torno a la antropología del oratoriano francés, y su idea del hombre como ser abierto a la realidad a través del “sentido”. En fin, en 1943, dio a las prensas su antología sobre *El tema del hombre*, donde presenta una serie de cuestiones que en torno



a ese tema surgen desde el horizonte de la filosofía de la vida, buscando integrar ambas cuestiones, la de “mi vida” y la del “hombre”, en el marco de su filosofía.

Pero será tras su etapa de absorción y exposición del pensamiento orteguiano, a mediados de los años cincuenta, cuando una serie de pasos le van a conducir hasta la construcción plenamente personal y original de su *Antropología metafísica* (1970), precedida por algunos cursos orales y, en particular, por dos estudios centrales previos: “La vida humana y su estructura empírica”, y “La psiquiatría vista desde la filosofía”.

Marías advirtió, al estudiar a fondo el pensamiento de su maestro Ortega, que a la hora de emplear el método narrativo en la comprensión del hombre –razón narrativa– se hacía preciso disponer, junto a las categorías de la vida, propias del plano metafísico, de otro nivel de conceptos, propios de unas “estructuras” a través de las cuales quedaría descrita la peculiar realidad que es el hombre, único ser conocido que posee vida biográfica, aquella que, como hemos visto, la metafísica caracteriza como realidad radical.

Cabe imaginar que pudiera haber vida biográfica sin alguna de estas dimensiones –por ejemplo, sin sexo–, o con una estructura radial como la estrella de mar, o con esas otras formas que ha imaginado la ciencia-ficción contemporánea, pero, de hecho, esta vida se da con unos caracteres que vienen poseyendo los hombres a lo largo de la historia. Son caracteres de índole estructural, que forman unas “estructuras” que son “empíricas”, dice Marías (Marías, 1958: 64 y ss.). En efecto, son como son de hecho, pero podrían ser de otro modo. No aparecen como requisitos indispensables para vivir, y por ello invariables, como sucede con las categorías metafísicas analíticas. Estas otras, por el contrario, parecen constituir un marco de variación posible, y representan la consistencia concreta y propia que ha adoptado de hecho el vivir “biográfico” mismo –no, por supuesto, el mero “vivir biológico” que presenta las innumerables formas surgidas evolutivamente en el mundo vegetal y animal–. La vida humana, la vida “biográfica”, acontece no ya en un genérico “aquí y ahora”, sino en un aquí que es corpóreo, y es mundano, y en un tiempo que es histórico, cualificado como tal, un tiempo que varía con un ritmo generacional, en que se dan edades biográficas, con unos ritmos circadiano, anual y secular que enmarcan nuestra realidad y sitúan y condicionan nuestras acciones y nuestros proyectos.

Este nivel de “estructura empírica” representa para él el ámbito de la “antropología”. Su exploración le ha permitido seguir avanzando hacia nuevas concre-



ciones acerca del sujeto de la vida humana. Este, que es metafísicamente un “yo” frente a su circunstancia, es un yo cuya radicación empírica en la vida se ha logrado por un camino que ha hecho de él un ser humanizado o *antropomorfizado*, esto es, lo ha encarnado. Y ello con notables consecuencias.

Estas dimensiones hacen que la vida se nos dé encarnada y concretada en un mundo (mundanidad), al que me abre un “cuerpo”, con sensibilidad, y afectividad, con una condición bipolar sexuada, y dotado de capacidad de proyectar imaginativamente el futuro. Son modificables, y forman un campo de variabilidad; su conjunto es lo que llama “hombre”, puesto que tales estructuras hacen precisamente que mi vida sea humana. Alguna vez ha sugerido que cuando se piensa en la posible existencia de “vida en otros mundos”, lo que en verdad se está imaginando es la posibilidad de encontrar “vida biográfica” análoga a la vida humana, pero implantada en una estructura empírica diferente; por ejemplo, en una diferente corporeidad, sensibilidad, condición sexuada, etc. (el maravilloso film *ET* de S. Spielberg ejemplifica muy bien un caso de “vida” en otra estructura, no humana; igual ocurre en el caso de algunos de los seres hallados por Gulliver en sus viajes, en la novela de Swift, o en el mundo de Narnia, creado por C. S. Lewis, o los distintos habitantes del país de las maravillas imaginado por Lewis Carroll y visitado por Alicia en su descenso a este).

En esta antropología, la espinosa cuestión del cuerpo –la cuestión de si “soy” mi cuerpo o simplemente “tengo” cuerpo–, que tanto ha dado que pensar a filósofos, entre los que no cabe olvidar a Pedro Laín, terminaría por estar aquí replanteada perdiendo sustancialidad y reapareciendo bajo la forma de una dimensión de la estructura empírica de mi vida, esto es, un modo posible como esta última se ha concretado. En nuestro caso, se trata de una corporeidad concreta, con una configuración biológica precisa, que vendría a implicar determinada anatomía, estructuras nerviosas, sistema sensorial, base genómica, organización sexuada, etc. También en este nivel se debería situar, según Marías, el tema de la muerte, donde habría en su opinión que contraponer la condición cerrada y limitada de la corporalidad natural, con la propiamente abierta, proyectiva, creativa del yo personal, al que cabría imaginar libre de caducidad y límite. Este nivel de estructuras antropológicas, de esta suerte, da cabida en su seno a una serie de dimensiones sobre las que ha incidido luego el saber natural y positivo: la sensibilidad, la corporeidad, la condición sexuada, la expresividad, el decir, la felicidad,



la mortalidad, el azar y la libertad, todas ellas centrales en la vida humana, la cual queda por ellas caracterizada, aunque no reducida a ellas sin más.

En todo caso, el análisis de estas estructuras fue crecientemente poniendo ante los ojos de nuestro filósofo un nuevo nivel estructural muy estrechamente relacionado con los planos hasta aquí considerados. Me refiero a la estructura de la persona como tal.

NIVEL 3. La persona

Precisamente en la intersección de los dos niveles anteriormente mencionados, la vida y el hombre, cabe situar un tercero, igualmente estructural, con “elementos y orden”, que vendría a revelar la extremada implicación de lo metafísico con lo empírico en la realidad humana. Marías lo habría venido explorando minuciosamente a lo largo de su vida, pero muy singularmente habría cobrado para él una indudable centralidad en sus últimos años. Me refiero, como es fácil imaginar, al tema de la “persona” y la vida personal.

Comencemos notando que en este caso nos movemos ante una estructura sumamente particular. Es la estructura propia del “yo encarnado”, en la cual se reunirían justamente el “yo” de un lado y su cuerpo, parte indudable de la “circunstancia”, de otro. La centralidad de esta estructura en la determinación del vivir humano es evidente. Se trata, según Marías, de la “persona” como tal. Partiendo de su presencia inmediata, esta es descrita en esta filosofía como un “alguien corporal”:

Ciertamente, cuando digo “yo”, “tú” o un nombre propio, pienso en un cuerpo; conviene no olvidar esto *en ningún momento*, y no contentarnos con decirlo una vez y luego dejarlo inoperante al seguir pensando. Pero pensamos en un cuerpo en tanto es *de alguien*. Ese *alguien corporal* es lo que por lo pronto entendemos por persona (Marías, 1958: 35).

De este modo, lo que se va a entender aquí por tal (Marías, 1958: 35) es una realidad estructural en que se integra el yo, el alguien proyectivo y creativo, “mi yo”, de una parte, pero a su vez íntimamente ligado a mi corporeidad. Para Marías, como antes para Ortega, mi cuerpo es, inescapablemente, elemento o parte de mi circunstancia.



Este cuerpo que me acompaña siempre, con el que me he encontrado, que tal vez me desagrada o me molesta, que no he elegido, que ocupa un lugar, como una cosa mía entre las cosas, ¿no es también un fragmento o porción de mi circunstancia?... Mi cuerpo... es una porción de mi circunstancia, que tiene un papel peculiar dentro de ella, pero *dentro de ella*, es decir fuera de mí (Marías, 1958: 195-196).

Pero esta es la cuestión: que ambos elementos, “yo” y “mi cuerpo”, van a constituir conjuntamente la “persona” que yo soy, una realidad libre, proyectiva, *futuriza*, individual, que aparece encarnada en determinada corporeidad, en su vida, donde mi yo queda implantado en el mundo a través de ese cuerpo, siempre presente y condicionante del drama en que consiste mi vivir.

Aunque la persona es corpórea, es “cuerpo”, no es un cuerpo como los demás. Nuestro filósofo ha insistido reiteradamente en que el reconocimiento de esa distinción está ya plenamente vivo en el lenguaje cotidiano. Este distingue con toda precisión entre “alguien” y “algo”, “nadie” y “nada”, “quién” y “qué”, esto es, entre persona y cosa. Ello indica que “persona” es una realidad cuya singular peculiaridad es vivida inmediatamente como tal. Sus caracteres nos la muestran como abierta, “viniente”, *futuriza*, que no está ya dada, sino que “se está haciendo”; hay allí un “alguien” movido por un “ideal” o “yo irreal”, que lo pone al margen de toda “cosa” y le da un tipo de realidad irreductible al de esta. Pero es corporal, y ello quiere decir que está situada en el mundo, con unas estructuras operativas que la hacen ser una realidad cognitiva, afectiva, sexuada, y muy especialmente expresiva y lingüísticamente comunicativa; es también mortal, y está ubicada en un aquí y un ahora.

Nos hallamos, pues, ante una estructura con elementos y orden. Es una estructura que evoca la fórmula conocida de Bonald, cuando decía que el hombre es “una inteligencia servida por medio de órganos” (en su *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, 1818), pero que justamente evita la *sustancialización* de los dos términos –inteligencia y órganos–, para verlos ambos como “realidades radicadas” en mi “realidad radical”, y en ella esencialmente complicadas y co-determinadas.

En cierto modo, la persona torna particularmente visible la vinculación entre el plano metafísico y el antropológico que hemos examinado. En torno a su realidad surgen numerosas cuestiones a la consideración del filósofo: la persona



masculina y femenina, la amistad, el amor, las trayectorias biográficas, la finitud, la muerte. Especialmente en la apertura de la persona al otro tiene lugar el surgimiento del amor. Marías lo ve como experiencia en que la realidad personal del amante se ve “envuelta” en la realidad de la persona amada, hasta hacer de ella el propio proyecto de aquel (Marías, 1958: 103). Se trata, dice él, de una experiencia *felicitaria* de plenitud. Recordemos que incluso sostiene que la disyunción de condiciones empíricas –lo sexual– alcanza el más hondo nivel metafísico hasta venir a dar origen a “dos formas de persona”, “masculina” y “femenina”, homólogas pero diversas, y referidas polarmente entre sí –lo que abre una vía genérica a la relación amorosa, sin excluir otras posibles alternativas.

Véanse sus libros sobre *Persona* y *Mapa del mundo personal*, donde múltiples intuiciones de su obra anterior cobran plenitud y concreción. Pero, además, la vida personal implica convivencia. Ello nos lleva al último de los niveles que aquí queremos considerar.

NIVEL 4. *La estructura social*

La persona se interpreta a sí misma desde el contacto con “el otro”. “La persona –escribe Marías– supone relación, convivencia, excluye el aislamiento”. Y añade: “Lo primario es el descubrimiento del otro, es decir, de *tú*, en el que se manifiesta la persona, y que hace caer en la cuenta de *mí* como *alter tu*, forma primaria de verme como yo” (Marías, 1996: 24). Ya lo tematizó Ortega en *El hombre y la gente*: “Es en el mundo de los *tús* y merced a estos donde se me va modelando la cosa que yo soy, mi yo. Me descubro... como otro y preciso tú, como *alter tu*” (Ortega, 1946: 196). La persona vive su realidad desde la relación diádica con el otro, desde la convivencia y el trato, y esta es esencialmente una relación compleja, que por una cara es cognitiva, pero por otra es esencialmente afectiva y en un sentido básico “adhesiva” (piénsese en la importancia del “apego” del niño a la madre, establecido desde las primeras semanas de vida, según investigadores de la psicología infantil como J. Bowlby y otros autores, o la teoría de la “urdimbre afectiva” que propusiera hace ya muchos años J. Rof Carballo). Con el hallazgo del otro se pone de manifiesto el sentido mismo de las situaciones de “compañía” y de “soledad”, y con ellas surge un sentido de “constitutiva referencia al otro, de la menesterosidad personal” y de la necesidad que yo tengo del otro para ser el que soy y quiero ser (Marías, 1996: 102).



Pero todas estas relaciones de trato y convivencia, propias del círculo inmediato de interacciones, se insertan de inmediato en la más amplia retícula de las relaciones puramente sociales, desde donde llega a la persona todo un cúmulo de elementos esenciales a su constitución como tal: el lenguaje, los hábitos, las creencias colectivas, las interpretaciones de las realidades mundanas, el sistema de valores, la *Weltanschauung* o cosmovisión, el sentido de la época y de la historia.

Podríamos decir que, junto a la macroestructura metafísica mencionada, y a la que cabría llamar mesoestructura, o estructura antropológica, ha aparecido una microestructura personal, que modula las anteriores, y abre la puerta a una cuarta organización estructural (o exoestructura): la que representa aquí el nivel propio de lo social, es decir, la “estructura social”.

Es esta, desde cierta perspectiva, también una estructura empírica; ella combina personas y circunstancias en un círculo ahora más amplio, que debemos llamar “social”. Estaría integrada por la persona y “los otros”, las otras vidas con las que acontece el fenómeno primario de la “convivencia”, y que, al hacer posible la experiencia del “tú”, abren como acabamos de ver la vía para mi reconocimiento de “mí mismo” como hombre y como persona. El importante estudio suyo sobre *La estructura social*, y sus otros trabajos sobre sociedades concretas y sobre generaciones se refieren a ese aspecto.

Aquí se enmarca toda una red de relaciones interindividuales, donde, al lado de ciertos contenidos, cada uno se ve sometido a presiones de fuerzas y formas “vigentes” (o vigencias), que se nos imponen desde la impersonalidad de la “gente”. Ortega, al establecer las bases de su concepción sociológica en *El hombre y la gente*, tuvo buen cuidado de subrayar que en la convivencia socialmente organizada el hombre viene a estar sometido a modos de obrar, o “usos”, que se imponen desde los Otros como “presiones” y que tienen un contenido “ininteligible” (Ortega, 1946: 26-27). Esto es, se trata de un plano estructural distinto de aquel donde las acciones y los proyectos tienen pleno sentido para la persona y son íntimamente apropiadas, entendidas y concebidas. Aquí, no. Esta es una experiencia que está más allá de esa vivencia de sentido pleno que se da en una relación personal. La sociedad, decía Ortega, es la “gran desalmada”; los hechos sociales se imponen a quienes forman parte de la realidad social envolvente, en virtud de la fuerza que han cobrado gracias a la vigencia social. La lengua, por ejemplo:



ninguno de los que la usan la ha creado; la ha recibido de una sociedad en que es vigente; viene del pasado, ha sido creada por hombres que han muerto... refleja vivencias... que me son realmente ajenas, pero de las que participo (Marías, 1996: 153).

De manera que hay toda una amplísima gama de elementos dentro de mi propia vida que no pueden ser comprendidos si no es a la luz de la realidad de mi ser social, que es generalmente impenetrable desde mi pura individualidad, y solo a través de comparaciones con las formas humanas de otros tiempos y lugares se consigue objetivar y esclarecer.

El estudio de la sociedad ha sido en el conjunto de esta obra un saber instrumental y metodológico para llevar a cabo los análisis del ser social humano, desde el conocimiento de aquellas sociedades históricas concretas cuya problemática era de interés para la comprensión de las realidades personales por ellas modeladas –España, los EE. UU., la India, Israel, Hispanoamérica, etc.–, y que han ocupado buena parte de su tiempo y su atención.

Tómese el caso de la realidad española, que tanto ha importado a Julián Marías, intelectual y afectivamente. Ha escrito sobre España con continuidad desde su primera juventud hasta su ancianidad. Pero ha escrito desde una inmediata inquietud personal respecto al tema. Leemos en uno de sus últimos libros: “¿Qué es *ser español?*”, y añade: sin contestar a las diversas preguntas que esa primera cuestión encierra, sin entender históricamente la realidad española, sin tener claridad sobre el problema, y, en definitiva, “si no se está en claro respecto de ellas, ¿cómo vivir, proyectar, hacer el balance de la vida, cuando se es español?” (Marías, 2000: 11). Y, si “mi vida” es la realidad radical, en definitiva, ¿cómo intentar su comprensión a fondo, cómo llevar cada uno la filosofía hasta sus últimas consecuencias sin atender a esta estructura social e histórica, que impone formas y contenidos a nuestra propia persona y a nuestros propios actos?

El nivel que ahora examinamos, de la realidad social, no queda aislado o desgajado de los otros, filosóficos, precedentes. El hombre es, en esta filosofía, una realidad esencialmente histórica y, por ello, la comprensión de los niveles sociales e históricos de su vida son imprescindibles para un completo esclarecimiento de la realidad de esta última.

Aquí, como en los planos anteriores, lo empírico y lo categorial se combinan y potencian para posibilitar la vida auténtica. Y cobra pleno sentido la expresión



completa de la famosa tesis orteguiana de las *Meditaciones del Quijote*: “yo soy yo y mi circunstancia”, y sobre todo las palabras que siguen: “y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Todas estas estructuras, en particular las últimas, representan justamente algunos de los factores esenciales en esa “salvación de la circunstancia”, que Marías ha llevado a cabo a lo largo de su trayectoria filosófica.

§5. CONCLUSIÓN

La configuración, exploración y descripción de los diversos niveles estructurales que hemos examinado constituye una suerte de columna vertebral dentro del cuerpo de su filosofía, y evidencia la sistematicidad e interrelación de sus contenidos, que aparecen formando una compleja y rica unidad.

Su autor ha desarrollado su análisis en varios de sus libros: en *Persona*, y *Mapa del mundo personal*, en lo referente a la persona; en *Antropología metafísica*, *Ensayos de teoría*, *La felicidad humana*, *La educación sentimental*, sus libros sobre la mujer, hallamos lo sustancial de su antropología –si bien toda una inmensa colección de aclaraciones al respecto yace en sus innumerables artículos y ensayos sobre cine–; *Introducción a la filosofía* e *Idea de la metafísica*, en lo propio del nivel metafísico; y en *La estructura social* y *El método histórico de las generaciones*, lo relativo al nivel social. Pero aún habría que añadir a todo ello sus escritos sobre sociedades, viajes y, en general, sus reflexiones sobre cultura y formas de humanidad, que ocupan buena parte de su obra.

Como hemos venido viendo, estos análisis incluyen explícitamente conceptos y desarrollos que, en algunos puntos, añaden precisiones a las ideas orteguianas básicas, y frecuentemente prolongan intuiciones y perspectivas, en muchos casos introduciendo nuevos temas de reflexión.

Vistos de cerca, muchos análisis suyos, como los dedicados a la persona, a la condición amorosa, la mortalidad, la finitud y límites de la vida, la lengua y la literatura, reflejan en Marías inspiraciones diferentes a la amplia y general ejercida sobre él por Ortega. Estaríamos aquí ante otras líneas de pensamiento que han insistido en la visión del hombre como realidad encarnada, y que tan enérgicamente defendiera entre nosotros Unamuno y, a su modo, Zubiri y también, por supuesto, los más lejanos pero influyentes pensadores franceses como P. Maine de Biran o el P. A. Gratry. Resultan evidentes las múltiples raíces de un



pensamiento que, desde la inmediata tradición española representada por esa doble inspiración, orteguiana y unamuniana, ha sido sensible a todo el pasado filosófico, especialmente a la hora de pensar sobre la persona, el hombre de carne y hueso, la sociedad, el amor, la muerte, o la trascendencia, realidades todas ellas que condicionan y pesan sobre la propia vida, y sobre las que es preciso estar en claro para construir una vida personal auténtica fundada en la verdad.

* * *

La filosofía en nuestro tiempo tiene abiertos nuevos horizontes. La obra de Julián Marías ofrece una inestimable plataforma desde la cual seguir pensando. Singularmente, ello es así para quienes comienzan a filosofar haciéndolo en español. La línea de pensamiento que en él se condensa y expresa ofrece innumerables estímulos y también recursos para seguir pensando hacia delante. Pero es igualmente cierto que la filosofía, como todo lo humano, está afectada por la inseguridad. Los logros de un momento pueden en el siguiente desvanecerse; singularmente aquellos que para darse y para existir dependen de la voluntad activa y constante de quienes buscan vivir en la verdad, ajustando su pensamiento al sentido de los problemas y a las evidencias de las respuestas, con independencia de los escalafones oficiales y los imperialismos de las escuelas. La obra de Marías, creada con enorme independencia y libertad, se halla situada en campo abierto, al margen de los programas oficiales, como una voz libre a cuyo través la realidad de nuestro tiempo se expresa. Su perduración y su fecundidad dependen hoy ya de la curiosidad, el interés, el espíritu libre y, sobre todo, la voluntad de verdad de quienes lo lean y, al leerlo, lo repiensen.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bronfenbrenner, U. (1994). Ecological models of human development, en "International Encyclopedia of Education" 2nd ed., vol. III, (pp. 1643-7). Oxford: Elsevier.
- Carpintero, H. (2008). *Julián Marías: una vida en la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva.



- Köhler, W. (1998). *El problema de la psicología de la forma*. Madrid: Fac. Filosofía de la Universidad Complutense.
- Marías, J. (1958). *Obras* (10 vols.). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1988). *Una vida presente. Memorias 1*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (2000). *Ser español*. Barcelona: Planeta.
- Merton, R. K. (1993). Introducción (a la edición americana). En J. Marías, *La estructura social* (págs. 407-423). Madrid: Alianza.
- Ortega, J. (1946). *Obras completas* (10 vols.). Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega, J. (1994). *Notas de trabajo. Epílogo*. Madrid: Alianza.
- Roldán, P. (2003). *Hombre y humanismo en Julián Marías*. Valladolid: Publ. de la Diputación Provincial de Valladolid.



LA FERTILIDAD TEOLÓGICA DEL PENSAMIENTO DE JULIÁN MARÍAS

THEOLOGICAL FERTILITY IN THE THINKING OF JULIÁN MARÍAS

Francesco de Nigris^a

Fechas de recepción y aceptación: 20 de diciembre de 2014, 5 de febrero de 2015

Resumen: La filosofía de Julián Marías, según se pretende mostrar en este trabajo, introduce nuevas posibilidades teológicas para pensar la persona humana en su relación con la divinidad cristiana. Desde tal punto de vista, y haciendo referencia a algunas ideas esenciales de la tradición teológica occidental, se estudiará una de las afirmaciones teológicamente más relevantes de su obra: que la persona es “modelo de creación”.

Palabras clave: Julián Marías, vida, persona, cristianismo, Dios.

Abstract: This paper aims at presenting the philosophy of Julián Marías as leading to new theological possibilities for thinking about the human being as related with the Christian God. From such a point of view, and taking into consideration some essential ideas of the western theological tradition, one of the most relevant theological assertions of the aforementioned philosopher –the person is “model of creation”– will be analysed in this paper.

Keywords: Julián Marías, life, person, Christianity, God.

^a Universidad Pontificia de Comillas.
E-mail: francescodenigris@yahoo.it



§1. INTRODUCCIÓN

La razón vital, método que Julián Marías hereda de Ortega y mediante el cual pretende comprender la realidad “vida humana”, no tiene su proyecto esencial de comprensión y de expresión en el ser. Vida es, primariamente, según Ortega, “mi vida”, es decir, no un ser, ni siquiera un ente fundamental cuyo proyecto consiste en intrínseca apertura al ser, anticipando sus propias posibilidades de ser en el mundo. Esta interpretación, propia de la analítica existencial de Heidegger, termina defendiendo que el tiempo que ha abierto el proyecto del existir humano (*Dasein*), y gracias al cual este se encuentra extáticamente en el mundo, es el sentido mismo del ser. Ortega, sin embargo, nunca interpretará el proyecto de la vida en clave ontológica. Entenderá más bien, a lo largo de toda su obra, que la razón proyectiva de la vida humana es “personal”; que la razón vital no está hecha y es mía porque en ella tengo que hacer mi propio yo, de suerte que el tiempo de la vida es primariamente personal, biográfico: el pasado es concretamente mi pasado porque se reabsorbe continuamente en un presente como anticipación de *quien* voy a ser en el futuro. Sería necesario, para el pleno despliegue de estas ideas, remitir a lo expuesto más en detalle en otros de mis escritos (de Nigris, 2012, 2015). No obstante, es preciso recordar algunos puntos esenciales, ya que sirven de supuesto fundamental al tema que ocupa el presente trabajo. Profundizando en el carácter personal del proyecto en que consiste la vida humana, Julián Marías alumbra una idea de persona como “modelo de creación”, que a mi modo de ver renueva, considerando lo que se ha entendido tradicionalmente por “creación”, las posibilidades de la teología cristiana para la interpretación de la persona tanto divina como humana.

Intentaré mostrar en lo que sigue, según se desprende del pensamiento de Julián Marías, que el principio de apertura o comprensión circunstancial de la vida es una cuestión radical y originariamente personal: ¿quién soy? No se trata, naturalmente, de una pregunta que se plantee desde la vida, como una preocupación ocasional de quien tiene que vérselas con sus dificultades cotidianas. Es, más bien, el principio del que mana el movimiento de mi vida en cuanto vida humana y, por ello, ocupa el nivel de la teoría general de la vida que Marías suele llamar “analítica”.

“Yo”, el primer yo de la famosa fórmula de Ortega, es la realización forzosa y continua de mi vida; es la única respuesta a la pregunta ¿quién soy? porque signi-



fica continuar respondiendo, es decir, *pro-yecto* o *pre-tensión personal*. “Yo” como “proyecto” significa forzosa anticipación de quién voy a ser circunstancialmente, es decir, con todo lo que me encuentro o puedo encontrarme para llevar a cabo mi proyecto aquí y ahora –mi cuerpo, el universo entero, todo ello implicado en mi pasado, anticipado en mi horizonte futuro–. Desde este punto de vista, el concepto tradicional de ser pierde su protagonismo metafísico, en tanto que incapaz de abarcar el momento presente de la vida. La cuestión fundamental de la vida “¿quién soy?” abre, en definitiva, un abismo en el ser, creando un campo de presencia temporal donde el futuro es imprevisible recreación del pasado en el proyecto personal. Desde esta idea de la vida como recreación personal, tendremos que plantearnos la afirmación de Marías (1983: 38, 142, 186), en *Antropología Metafísica*, según la cual la persona es “modelo de lo que entendemos por creación”.

§2. CREACIÓN Y FABRICACIÓN

Se ha reconocido muchas veces que el pensamiento filosófico, al encontrarse con la tradición judeocristiana, ha tenido que reinterpretarse desde otra concepción del mundo. Uno de los elementos más originales y significativos de dicha tradición ha sido el de “creación”. Marías, en su obra citada, confirma esta idea, dedicándole un intenso y esclarecedor capítulo (Marías, 1983: cap. IV). Allí pasa revista a los principales conceptos clásicos, insuficientes para comprender la innovación radical de realidad que supone la noción cristiana de creación. *Poieîn* como fabricar o *ktízein* como fundar se refieren a acciones pertenecientes a la *tekhné*, que manipulan una materia dada, así como el *demiourgós* platónico “crea” inspirándose en las ideas, obrando sobre la *hyle*. El latín *creare* deriva de *crescere*, primariamente utilizado en la lengua rústica como producir o hacer brotar y, por extensión, empleado por los romanos en el sentido de “crear” una persona en un cargo, esto es, “eivarla” a una superior magistratura. Nada de todo ello puede acercarse a la intención narrativa del Génesis: *en arkhê epoïsen ho theòs tòn ouranòn kai tèn gèn* (versión de los setenta) o, en la Vulgata latina, *in principio creavit Deus caelum et taerram*, acompañada por la referencia expresa a una creación desde la nada de los Macabeos II, 7, 28: *ouk ex ónton epoïsen auta ho theós (ex nihilo fecit illa Deus)*. En cuanto al término “génesis”, de larga tradición filosófica en Grecia,



sobre todo la presocrática, Marías recuerda que apenas se encuentra en los Evangelios, a pesar de dar nombre al libro *veterotestamentario* que trata la Creación. La idea de generación se reserva desde la patrística a la filiación divina en oposición a la creación del mundo.

Ahora bien, con la idea de creación, dice Marías, la perspectiva cristiana no fuerza solo a pensar el ser de cada ente frente a la amenaza del movimiento que le envuelve en el mundo (*kínesis*), sino a admitir la radical contingencia del entero ser creado ante el poder de su Creador. Desde el acto creador de Dios el ser es irreductible a la eternidad de la *physis*; tiene un comienzo a partir de la potencia infinitamente libre de Dios: con tal potencia, desde la nada, se inicia el tiempo y el espacio. Creación, por lo tanto, no es la afirmación de la entidad en tanto que absoluta evidencia del *noús* frente a lo imperceptible e impensable, al “no ente” (*mè ón, ouk ón*) como derivación última de lo informe (*káos*). La creación es la sobrecogedora presencia de la totalidad de lo creado frente a la posibilidad perfectamente pensable, absolutamente angustiante para el ser humano, de que hubiera podido haber nada. Y en tal abrumador contraste brilla sin cese la voluntad libre y efusiva del Creador, así como la infinita imaginación con la que ha creado sin inspirarse en nada más que en su Vida.

Sin duda hay quien ha visto en el pensamiento griego expresiones que han podido dar pie a una idea creadora de Dios, como Santo Tomás respecto de Aristóteles, haciendo referencia a la presencia en el pensamiento del Estagirita de una causa de todo ser a su vez no causada, de una causa agente necesaria que produce el ser en toda su variabilidad, o, finalmente, un primer principio activo y perfecto desde el que se puede ponderar toda imperfección¹. Desde la doctrina de Tomás tal confianza en el pensamiento antiguo es comprensible: la razón natural, aún sin revelación (ley divina), remite siempre a la ley eterna, a la razón de Dios. El mismo Marías, aun subrayando la radical innovación de la idea de creación, no hubiera negado el mayor acercamiento intelectual precristiano. La filosofía griega es un elemento decisivo del *pléroma*, de la plenitud de los tiempos, así como

¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 44, 1, con referencia a los pasajes 993 b 25 y 1015 b 9 de la Metafísica de Aristóteles. Respecto de la infinita potencia activa, cfr. *Summa Theologiae*, I, 44, 2, con referencia a 1072 b 29 de la Metafísica. Millán Puelles, en su *Léxico filosófico*, de acuerdo con el neotomista Manser, individúa sobre todo en la expresión aristotélica *dýnamis ápeiros* la máxima aproximación del descubrimiento de una potencia creadora divina (Millán-Puelles, 1984: 185-187).



también lo es la civilización romana, capaz de vehicular el pensamiento griego, amplificar la resonancia de su sistema de ideas mediante el latín y crear una comunidad unida en el derecho, que es la expresión de la fuerza en la paz. Marías, sobre todo en *La perspectiva cristiana*, ha buscado y analizado con detenimiento aquellos elementos que pudieron asegurar la revelación, que alentaron su injerto protegiéndolo del radical rechazo de los hombres en su historia. La filosofía griega es sin duda un elemento clave del *pléroma*. ¿Cómo hubiéramos podido divisar la vocación *católica* de la revelación cristiana sin confianza en nuestra capacidad de poder pensar y conocer la totalidad de lo real? Desde el punto de vista histórico mundano, la vida de Cristo, sin filosofía, no se hubiera distinguido de la razón humana; sus enseñanzas se hubieran interpretado como un elemento ulterior del fondo sincrético de la existencia, donde cosmogonías, éticas y costumbres se han acompañado sin pretensión de exclusividad, sin conciencia de su misión histórica. Cristo, sin filosofía, hubiera necesitado más “milagros” para que se le reconociera como a Dios, y, aun así, los milagros hubieran sido interpretados como magia, muestras de poderío de un ser vindicador u opresor, igual que el antiguo dios Moloch del que tanto gustaba hablar a Bertrand Russell.

La filosofía es el primer humanismo de Occidente. Con ella el hombre se interpreta con novedosa confianza en sí mismo en tanto que capaz de *lógos*, esto es, capaz de pensar y decir sobre la totalidad para conducirse y, gracias a ello, ser programáticamente dueño de entregarse o resistirse a toda religión de índole revelada. El cristianismo se revela como hontanar de confianza en el hombre en la medida en que su realidad se ve incondicionalmente envuelta en amor y perdón, deificada por la salvación.

Centrándonos ahora en la creación en cuanto tema intelectual, hay que admitir que ella ha absorbido la atención de la filosofía durante largos periodos de su historia, pero casi siempre elevando su dimensión religiosa directamente al plano teológico. Quiero decir que la creación se ha tomado como un hecho y se ha intentado justificar con la urdimbre de conceptos sistemáticos de la filosofía teológica anterior al cristianismo, atrapando su mensaje revelado en la red segura de una semántica que, no lo olvidemos, es la peculiar representación de un mundo pagano. Se trata del mundo de la *phýsis*, de un *kósmos* compuesto por elementos eternos y desplegados en vista de un principio ya poseedor de su fin, es decir, una causa eterna y semoviente cuya unidad significativa, como es sabido a partir de Platón, ha sido la forma del ente. Una porción del pensamiento de Marías está



dedicada justamente a explorar el inevitable empobrecimiento que la vida de Cristo ha padecido al ser interpretada desde la teología pagana del ser, en especial si atendemos al modo en que las relaciones de filiación y paternidad tanto humana como divina, núcleo de la revelación, han sido subsumidas en el concepto de persona como substancia. Pero otro asunto, profundamente vinculado a ello, ha quedado más aún en la sombra, y se trata de aquel donde la expresión de Marías “modelo de creación”, referida a la persona, explica su novedad teológica. Voy a intentar explicarme.

La creación como “tema” ha concitado, como decíamos, esfuerzos teológicos antes que originalmente filosóficos, cristalizándose la revelación en el molde de una teología concreta, derivada de una filosofía pagana. Pero, además, hay otra cuestión. La aceptación de la radical contingencia del mundo ha tendido a poner en segundo plano otro elemento revelado sin el cual la creación es ininteligible: que Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza (*Gn* 1-26). Sin duda hay un abismo entre Dios y el hombre, pero la teología del ser y de la sustancia apenas ha conseguido aclarar el inevitable abismo de ser y no ser que también tiene que albergar la vida humana. La capacidad creadora del hombre ha sido reducida a la mera fabricación, con lo cual la *conservación* del mundo se ha limitado a una tarea estática, que a menudo asume grotescas interpretaciones ecológicas. Se trata, sin embargo, de conservar *el mundo* –del que el medio ambiente es solo una parte– en tanto que ámbito de invención de lo que significa el hombre. Este no es una realidad dada, sino que, en su dimensión nuclear, es realidad *recreada* en cada vida humana, como veremos.

Una de las tentaciones de la que no ha sido exenta la teología, es la de considerar que el proyecto de la criatura en el mundo es, esencialmente, el de “guardián”; como si Dios, incapaz de confiar en su criatura, le encomendara simplemente el no alterar su obra de arte, consistiendo su voz providente en poco más que en baquetear entre los humanos a aquellos que, como niños, la rompen al manipularla. La creatividad humana ha solido reducirse al ámbito de la *tekhné* aristotélica, sin conseguir el pensamiento filosófico una perspectiva suficientemente amplia como para entender qué están realmente “fabricando” los individuos cuando “crean” soluciones técnicas en el sentido más amplio del término, desde las técnicas artesanales hasta las técnicas de la convivencia.

Si quisiéramos escarbar entre las dificultades que han impedido a la vida teórica alcanzar una evidencia de la libertad humana creadora, deberíamos acudir,



desde mi punto de vista, a lo que Ortega llamó “el modo de pensar”, esto es, al conjunto de usos interpretativos que ahondan hasta las creencias inamovibles que definen un pensamiento. Un elemento del modo de pensar de la perspectiva teológica tradicional ha sido el de partir de la fe que el hombre puede o debe tener en Dios –casi siempre, además, asumiendo un concepto voluntarista de la fe como “don”– sin inquirir en mínima porción el horizonte infinito de la fe que Dios, en tanto que personalidad perfecta, tiene en nosotros, poniéndonos en radical libertad creadora. Solo un cambio respecto de este elemento decisivo del modo de pensar teológico tradicional, desde mi punto de vista, permitiría entrever la más radical consistencia de la libertad humana. Además, el descubrimiento de una libertad humana de alcance creador, no simplemente técnico, ¿no debería ser la medida misma de la omnipotencia de Dios? Cuando admitimos que Dios ha creado el universo *para* nosotros, ¿no estaríamos disminuyendo su infinita generosidad si pensáramos que ese “para” se refiere, como en los animales, a la mera preservación de la especie y el “ambiente” en que se desenvuelve? ¿No será el descubrimiento de una libertad creadora aquello que definiría nuestro verdadero protagonismo en la creación? ¿No debería la libertad ahondar su sentido, en definitiva, en nuestra capacidad de crear algo en el mundo capaz de continuar la obra de Dios, o, incluso –tal es el peligro de la libertad– destruirla en la medida en que no sabemos vivir “divinamente”, inspirándonos en Cristo? Y si esto fuera cierto, si la creación, lejos de ser algo ya completamente hecho por Dios, es tarea que concierne forzosamente a cada uno de los hombres, ¿no significa que Dios ha vinculado radicalmente el destino de su vida a la nuestra?².

§3. OMNIPOTENCIA Y LIBERTAD

Acabo de afirmar que insistiendo unilateralmente sobre el abismo de un Dios creador respecto de sus criaturas, con la consiguiente dependencia ontológica absoluta de la persona humana, se ha tendido a relegar a un segundo plano la cuestión de hasta qué punto lo humano *puede ser* imagen y semejanza del Crea-

² Harold Raley, en su *Unknown God* defiende que Dios, al crear al hombre libre, al haberle hecho participar de su Espíritu Creador, ha asumido el riesgo sobrecogedor de vincular su destino a la humanidad entera (Raley, 2011: 16).



dor. La tendencia teológica inspirada en el ser platónico ha solido ver en Dios una especie de *demiourgós* que, poseyendo él mismo las infinitas formas en su mente, tan eternas como Él, ha creado la materia informándola instantáneamente en mundo (San Agustín). Además, en la medida en que ha dominado la tendencia racionalista de colocar las formas en la mente de Dios y se ha negado la posibilidad de que Dios las recree constantemente, se ha caído en la cuenta de que el Creador está sometido a ellas en su capacidad creadora (“necesitarismo”, sobre todo averroísta, pero sustancialmente compartido por todo el pensamiento medieval, incluso por aquellos que lo han combatido sin poseer un principio de su verdadera solución).

La más peligrosa debilitación de la omnipotencia divina ha sido alimentada, en otras palabras, por la idea de que Dios no puede reformar sus ideas, que deben ser tan eternas como Él, porque de lo contrario se contradiría. El “cambio”, como recuerda el eco de la voz pagana, es la mayor imperfección; toda desmesura (*hybris*) es una afrenta al *kósmos*, una ruptura de los límites a los que cada ser está destinado. Esta tendencia ha penetrado también en el pensamiento teológico cristiano de cuño aristotélico hasta que, a partir de Escoto sobre todo, se decide liberar a Dios de las ideas buscándole una personalidad centrada en la voluntad: una *potentia absoluta* donde primaría la libertad del acto sobre el orden racional eterno preestablecido (*potentia ordinata*). Dicha tendencia, si bien débil e implícita, ya se descubre en las *Sententiae* de Pedro Lombardo (1148-1152), comentadas en tantas universidades y monasterios. Pero de las manos de Escoto recibe una variación decisiva, que aquí apenas podré comentar, y que estriba en la diferencia entre *volitio* y *voluntas* (*Ordinatio*, I, d. 53, 54). En el hombre, el acto de volición (*volitio*) puede contradecir la *voluntas*, pero en Dios cualquier acto viene de un fondo insobornable que es una voluntad capaz de integrar el cambio de ideas del Creador en la eternidad, esto es, proyectarlas en el marco de una misteriosa providencia para las suertes del universo que el hombre no tiene otro medio que vivir desde la fe. Se trata, a mi modo de ver, del último y genial malabarismo para justificar la libertad personal de Dios encerrada en el *kósmos* griego; se trata de la última defensa de la omnipotencia del dios de la naturaleza. Pero de este modo la humanidad parece finalmente perder racionalmente a Dios; así que, mientras algunos se refugiaron en la mística, otros se percataron de que habían perdido también al mundo: ahora las cosas son ante todo *nomina*, signos para manejarla y, de ahí a poco, resueltamente, fórmulas matemáticas. La definitiva



pérdida de la confianza en los sentidos aleja el pensamiento de las cosas, porque la razón busca su autonomía, su capacidad de informar el ser con título de realidad: en la *distintio formalis ex natura rei* Escoto ve la posibilidad real de pensar a partir de las cosas, pero descubriendo su ser a partir de las distinciones que la razón es capaz de proyectar sobre ellas. Sus divisiones son racionales y reales y, sobre todo, voluntarias, de suerte que la razón conquista su autonomía al igual que Dios la suya con el imponderable poder de configurar según su pro-videncia. Escoto, en muchos aspectos –sobre todo técnicos–, es más moderno que Descartes, y llega a anticipar a Kant; pero es al francés a quien toca separar el mundo de la mente, abandonando definitivamente el plácido realismo del clasicismo filosófico antiguo, e iniciando una travesía que creyó sostenerse con la sola demostración de la existencia de Dios (prueba de su inconfundible escolasticismo). En realidad, Descartes acababa de zarpar hacia las aguas oceánicas de la modernidad, hacia el nuevo continente filosófico de la conciencia, donde habría que permanecer hasta que “el ser” mostrara su incapacidad de comprender “el todo” del que la conciencia es parte: la vida humana, cuyo principio personal, como se descubre desde la razón vital, es incomprensible a partir del ser. Pero antes de entrar más a fondo en esta cuestión, quisiera volver al genio de Santo Tomás para que mi vertiginosa referencia a algunas porciones fundamentales de la teología del ser no quede más incompleta de lo que inevitablemente está destinada a serlo.

Acabo de apodar a Santo Tomás de genio. Pero tal expresión es inteligible solo si le añadimos otra que se suele omitir: “de su tiempo”. Sin su pertenencia histórica, la genialidad se queda desarraigada, sin sentido, y tiende a inflarse de mitología. Un genio como Tomás nunca hubiera pretendido que su pensamiento se hiciera filosofía perenne, sustrato filosófico definitivo de una teología oficial. Ello llevaría, si se tomaran en serio estas pretensiones, a creer también que con él el hombre habría llegado al fin de los tiempos³.

La genialidad que le tocó a Tomás, en realidad, fue la de encarrilar el cristianismo hacia la pleamar de la filosofía antigua, esto es, darle a la reflexión de la cristiandad medieval la plenitud de sus posibilidades *desde el pensamiento griego*. Y por la excepcional labor dedicada a tal empresa, se explica por qué el que no

³ Prueba de que algunos tienen esta creencia, sin darse cuenta de las graves consecuencias no solo intelectuales, sino religiosas que ello implicaría de cara a la revelación, es la afirmación según la cual la filosofía moderna y contemporánea simplemente sobran.



tiene un pensamiento filosófico creador –como casi todos los que se dedican a la filosofía– percibe melancólicamente que todo lo que llega después Santo Tomás es disgregación, decadencia. Y no se trata del derrumbe de la genialidad filosófica en sí –acabamos de mencionar a Escoto– sino de esa pretensión de plenitud clásica. Después de Santo Tomás la síntesis entre clasicismo griego y cristianismo no puede más que mostrar las fracturas de un matrimonio forzado, compromiso de dos tradiciones que abrazándose han esperado no sucumbir, cuando, al contrario, lo religioso da muestra de la autenticidad de su revelación al seguir erguido en su *función* más propia frente los escombros filosóficos.

Como nos han enseñado los grandes intérpretes contemporáneos de Tomás, entre ellos Cornelio Fabro o Etienne Gilson –este último, por cierto, gran estimador de Julián Marías–, hay que partir del *Ipsum esse* para calarnos en el universo filosófico del Santo. Desde él se miden con calibre apropiado los conceptos fundamentales de participación y causa, vestigios imborrables del pensamiento antiguo. En Tomás todo es armonía: Dios es el acto puro, causa primera que sostiene el ser desde el mismo acto de creación, desde donde el tiempo se mide, como pensaba Aristóteles, como número del movimiento, esto es, como transcurso entre actualización y potencias. Creación es ya conservación de todas las causas segundas que dependen, como instrumentos, del acto que provee y prevé su ser. El acto de creación está fuera del tiempo, está en la eternidad de Dios, así que en Él como causa primera que implica todo su efecto está ya prevista en un instante la conservación del mundo, sostén implícito para cualquier otra causa actual o potencia de ser. La criatura humana participa del *Ipsum esse*: este es causa intrínseca porque sostiene lo más íntimo del ser humano, y extrínseca, porque al sostenerle infinitamente, lo trasciende. Y entre tal inmanencia y transcendencia Tomás busca la libertad del hombre, con todas las dificultades que el pensamiento sucesivo, incluso moderno, padecerá: si en Dios están previstas todas las causas y además es Dios, en cuanto puro ser, Aquel que puede ponerlas en existencia, ¿qué autonomía le queda a la causa segunda que es el hombre? ¿Dónde termina la acción natural de la corporeidad humana y comienza la acción voluntaria más propiamente personal, irreductible a cualquier otra voluntad, incluso divina, que se apodera del cuerpo en indisoluble unidad viviente?

Tomás anticipa en su sistema la más equilibrada solución entre el voluntarismo que le sucede y el *necesitarismo* averroísta que le precede: la inteligencia es causa formal de la voluntad y la voluntad es la causa eficiente y final del intelecto.



Voluntad e intelecto buscan completarse recíprocamente, pero el equilibrio se rompe, si aplicamos su esquema a la mayor exigencia de sentido que pide la cuestión de la omnipotencia divina frente a la libertad humana: ¿en qué queda la libertad humana ante Dios y la libertad de Dios ante sí mismo, si la omnipotencia divina es una omnisciencia al estilo platónico-aristotélico, donde conocer significa poseer implícitamente en el intelecto, como causa de todas las formas, todos los efectos reales, históricos, de la humanidad? Expresándolo en román paladino: si Dios conoce ya mi vida, y no de la forma tan imperfecta en que yo la conozco, sino plenamente, desde la intimidad individual, y desde su nacimiento hasta su muerte, y así respecto de todos los hombres, de suerte que en Dios en el instante de su eternidad está ya vista la historia entera de la humanidad, ¿qué sentido tendría para el hombre dialogar con Él? ¿No se reduciría la oración a una anticipada petición de clemencia respecto de todas las malas acciones que inevitablemente vamos a cometer, en vez de una petición de ayuda para no “caer en la tentación” de consumarlas? ¿No se rompería por completo el mínimo supuesto dramático, sorpresivo, respetuoso de la recíproca intimidad que debería garantizar una relación personal? ¿Y no sería el mismo Dios prisionero de una historia ya escrita? Y si encima Dios sabía de antemano que al crear el mundo tal como lo ha hecho, este iba a necesitar su muerte en la cruz, ¿por qué no lo ha creado de otro modo?

Todas estas cuestiones, y muchas otras que pueden surgir, apelan evidentemente al sentido de la libertad del hombre, cuyo alcance debería ser el de sorprender al mismo Creador, el cual, repetimos, concediéndosela, daría la medida de su omnipotencia. Es menester, desde mi punto de vista, empezar a pensar en un Dios que pese a encontrarse en otro tiempo, difícilmente inteligible para nosotros, vive también pacientemente el tiempo humano, llamando la intimidad de cada persona hacia su mejor futuro, pero sin obligar a su voluntad. Se trataría de un Dios que conoce nuestra intimidad, nuestras necesidades mejor que nosotros, pero que siempre acompañaría con infinita sorpresa nuestras decisiones, porque nos ha concedido nuestro futuro, asistiendo amorosamente a la recreación que con él hacemos de nuestro pasado, que perfectamente conoce. El presente sería el momento de la creación humana, de la recreación de nuestro propio yo, que Dios acompaña admirado, infinitamente expectante y esperanzado.

De no empezar a proyectar estas posibilidades teóricas, nos condenamos a ver de lejos la silueta divina, porque al acercarnos siempre cobraría el perfil de un *deus ex machina*: el dios de la predestinación que no vive aquí y ahora, que no en-



tra nunca en la temporalidad humana y no comparte con los hombres el drama de sus decisiones desde el abismo de su libertad. Y con una teología tan endeble el hombre se expone a ocultar a Dios tras la historia de los pueblos, a confundirlo con un superhombre, el de cada nación. El cristianismo, sin embargo, renace en la omnipotencia de la indefensión: la del Dios niño, nacido entre hombres, y del Dios adulto levantado en una cruz. ¿No será esta radical vulnerabilidad la mayor muestra de su omnipotencia, en tanto que potencia infinita de amor y de perdón, que es el auténtico horizonte infinito de *sentido* para la vida humana?

La tendencia que debería ser superada, en mi opinión, es la que lleva a aceptar tácitamente, sin casi percatarnos de ello, a un Dios receloso de lo humano, a un padre padrón que desconfía de la libertad humana, que no tolera sorprenderse ante los actos personales, que con talante inquisidor quiere saberlo todo de sus hijos, desposeído de esta mínima potencia capaz de soportar sus travesuras o mayores delitos.

Sin embargo, por otra parte, ¿cómo sostener filosóficamente una idea de libertad humana que me he atrevido a declarar como “creadora”, inspirándome en Julián Marías, el cual se atreve a más, definiendo a la persona como “modelo de creación”? ¿No es desconcertante esta expresión desde la teología del ser, de la sustancia y, sobre todo, de la “causa”?

§3. ¿QUIÉN SOY? PRINCIPIO DE RECREACIÓN PERSONAL

El concepto de “causa” ha sido de lo más socorrido por el pensamiento cristiano medieval inspirado en la tradición griega. *Attion*, causa, es término que, no lo olvidemos, protagoniza la física de Aristóteles y que afecta a su teoría del alma, que –tampoco hay que olvidarlo– es una porción de su física. *Attion* no coincide con *arkhé*, principio, pero toda causa, advierte Aristóteles, es principio⁴. *Arkhé* en el libro V de la *Metafísica* intenta conservar una acepción exclusiva de origen como punto de partida del conocimiento y de la generación, exterior o interno a la cosa principiada. A raíz de ello, sostiene Aristóteles, *arkhé* es naturaleza (*phýsis*), elemento (*stoikeion*), pensamiento (*diánoia*), voluntad (*proatréis*),

⁴ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1013 a 17.



sustancia (*ousía*) y fin en el sentido de causa final (*éneka*)⁵. Por la concepción aristotélica del ser, sin embargo, el concepto de causa absorbe y prácticamente oscurece lo más exclusivo e interesante de la acepción de principio: el de tener un fin (*télos*) que no tiene límite (*péras*). Si el principio tuviera un fin limitado, no podría principiar, es decir, distinguirse como origen, fuente. Llamaré entonces sentido, por lo pronto, a un principio que se recrea en su fin, que no se reduce a él porque no tiene límite. Como ya vislumbró Ortega, en el pensamiento griego Aristóteles fue quien se acercó a descubrir el sentido en su novedoso uso de la noción de *enérgeia* aplicada al alma, en contraposición con el mero movimiento natural (*kínesis*) (de Nigris, 2013: 49 y ss.). En el alma el pensamiento es *enérgeia* en estado puro, porque es en acto potencia de sí mismo, movimiento intrínseco.

El ser, sin embargo, no es sentido, sino *ousía*, que es el patrimonio de ser en tanto que tiene en sí su perfección formal, en acto (*entelekheia*) y que, a la vez, es forma actuante (*enérgeia*) desde la cual irradian sus posibilidades, que al actuarse producen el movimiento (*kínesis*) y el cambio (*metabolé*). La forma, entonces, es la protagonista del ser, su causa formal, al punto que, como repite con insistencia Aristóteles, a ella tienden a subsumirse todas las demás causas: la material, la eficiente y la final⁶. No hay que sorprenderse de ello, porque el principio unitario de atribución de sentido lógico y ontológico del ser (*pròs hén*) es la sustancia, en su forma inteligible de sustancia segunda: *eídos*. A partir de este principio, entonces, también la *enérgeia* del pensamiento está al servicio de formas dadas: no es un movimiento creador de ida y de vuelta, de mí al mundo y viceversa, como recreación de mis posibilidades personales con el prójimo, en cuya vida me encuentro y me personalizo. El *télos* de la *enérgeia* de Aristóteles no tiene principio

⁵ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1013 a 20-23.

⁶ Cfr. Aristóteles, *Metafísica* I 3, 983a 26, el capítulo 17 del libro VII, y 1015a 11ss, 1043a 14-18, y 1043a 32-33, así como 1044a 32ss («Así, pues, cuando se buscan las causas de algo, puesto que las causas se dicen en varios sentidos, es preciso enunciar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es, como materia, la causa del hombre? ¿Acaso los menstrosos? ¿Y cuál, como motor? ¿Quizá el semen? ¿Y cuál, como aquello para lo que? El fin. Pero quizá las dos últimas son una misma»). Cfr. también *Física* II 7, 198 a 21ss: «Como las causas son cuatro, el físico aspira a conocerlas todas, y su explicación busca la razón con todas ellas; la materia, la forma, lo que mueve y el para qué, pero a menudo estas tres últimas vienen a coincidir en una sola: la esencia (*τί ἐστι*) y el fin son una sola cosa, y aquello del que se origina el primer movimiento es, en relación a la forma, lo mismo que estas». En general, de la misma obra, cfr. 199 a-b.



de recreación personal sino causa formal: aspira a quedarse con las formas, es intelecto activo a partir de la recolección pasiva del patrimonio del ser de la *phýsis*, y conforme lo va abarcando, no necesita a nada ni a nadie excepto a sí mismo.

Las potencias racionales del hombre, entonces, si bien congénitas y adquiridas, están al servicio de una empresa eterna e impersonal: la *phýsis* como orden incorruptible en que el ser humano participa, en cuyo ámbito puede construir, fabricar, incluso pensar, pero siempre en y con las formas de la naturaleza. Explicándose el ser del hombre desde el ser de la *phýsis*, las formas artificiales difícilmente pueden ser interpretadas como potencias irreducibles a las más elementales formas naturales⁷. El horizonte semántico de la *phýsis* perfila las posibilidades de creación humana y, en última instancia, el sentido de su vida. ¿Y dios? *Theós* es la sublimación de la *phýsis*; es piedra angular de su *kósmos* cerrado, símbolo de su perfección porque es autárquico.

Con su *théos*, sin embargo, el filósofo griego vive sin darse cuenta de un sinfín de contradicciones: por un lado, aspira como *théos* a no necesitar a nada ni a nadie, mas como el hombre no es ni un dios ni una bestia, sino que es intrínsecamente convivencial, no puede estar solo; entonces busca en el marco de la convivencia histórica que le ha tocado –la *pólis*– su autarquía comunitaria. Por otra parte, no podemos pasar por alto que *théos*, a pesar de ser sublimación de la *phýsis*, astro de los astros, es definido por Aristóteles con la más íntima actividad del alma humana, el *noûs*, que es precisamente la *enérgeia* en estado puro, en tanto que perfección del hombre (*entelécheia*). Con esta visión antropológica de dios, sin duda, el hombre pretende hacer a *théos* más cercano a él, inteligible, semejante a su vida, si bien, a la vez, al ser *noûs*, lo convierte también en movimiento autárquico, sin apertura circunstancial, sin trato con los hombres. Ese dios, compromiso del afán humano de religarse a lo divino y del ideal autárquico de perfección, como tantas veces se ha observado, poco o nada tiene que ver con el Dios cristiano, al que, sin embargo, se ha intentado entender desde sus conceptos, contagiándosele, además, las contradicciones específicamente religiosas que acabo de mencionar.

Hay, sin embargo, una luminosa enseñanza en el sentido antropológico de la teología griega: su revelador afán de religar lo humano a lo divino, razón por la

⁷ Delatándose, por otra parte, como ha reconocido Julián Marías, la contradictoria noción de “forma natural”. ¿Qué forma tiene el fuego o la nube, o incluso el árbol sin la humanidad? (Cfr. Marías, 1982).



cual, como hemos visto, se le traslada a dios el ser más noble del alma humana, que curiosamente, *en principio*, no es una forma, sino un tipo de movimiento. Esta profunda y desatendida autenticidad de la teología griega, desde mi punto de vista, es un elemento fundamental del *pléroma*. La ambición personalizadorra de la divinidad por parte del hombre, que desvela su esencial pretensión de religación, se cristaliza en contenido de fe al declararse el hombre como imagen y semejanza de Dios, y al confirmarse tal revelación *veterotestamentaria* con la sobrecogedora encarnación de Cristo. Es a partir de entonces que la necesidad *pròs hén* del pensamiento filosófico se aglutina en la búsqueda de lo que tiene de común, desde la perspectiva cristiana, lo humano y lo divino: la persona. El concepto de “persona” es el principio de la analogía de atribución cristiana que se desprende de la relación trinitaria de paternidad y filiación, y que pide una exploración filosófica desde la familia humana.

La teología cristiana, sin embargo, ha creído poder partir directamente de Dios para entenderle, sin advertir el enorme retraso filosófico acerca del conocimiento de la persona humana que protagoniza la creación. Ha obviado, en otras palabras, el hecho de que el Creador, que directamente no está presente, debería comprenderse por la criatura, realidad que nos pertenece, a la que podemos tener directamente acceso. Esta falta de método y, en el fondo, de criterio religioso, entendemos finalmente, es la razón más profunda del estancamiento filosófico de la teología que he comentado, de la obstinada sustantivación de un modo de pensar que se ha llegado a confundir con la misma revelación, desatendiendo el más genuino papel que tiene esta para la filosofía. De lo dicho se entenderán ahora las siguientes palabras de Julián Marías:

En lugar de partir de un Creador y ver desde él la realidad del mundo, se trataría de descubrir la condición de *criaturas* en ciertas realidades: concretamente, aquellas que son a la vez *contingentes e irreductibles*; o, dicho de otro modo, cuya manera de llegar a ser consiste en efectiva innovación. Sobre este “modelo” de la creación *personal* podría intentarse la comprensión de la creación en general y acaso de un posible Creador (Marías, 1983: 39).

El gran avance de la razón vital desde Ortega ha sido el de entender que “yo” es proyecto y que en su inefabilidad se gesta la creación personal. No se trata de ningún actualismo, ni ninguna instantaneidad que hace inasible a la intuición



y a la conceptualización la realidad de mi yo: el pasado y el futuro son la apertura del presente en tanto que sustrato de recreación (su auténtico *hypokeimenon*). El tiempo pasado sigue siendo tiempo, como ya aclaraba Ortega en ¿Qué es filosofía? (Ortega y Gasset, OC VII: 420, 432 y ss.), porque desde él hacemos nuestro futuro en un presente transitivo, dilatado. Al no haberse ni siquiera trasladado a la teología de la creación todos los avances sobre el análisis de la temporalidad humana, se ha prolongado la estéril dicotomía instante-eternidad, sin comprender que la vida no se hace de instantes, que son la contradicción de la continuidad, sino de momentos. En cada momento la vida implica enteramente su pasado complicándolo interpretativamente en el futuro, es decir, proyectando quien vive, argumentalmente, una idea de quién va a ser; tal es la definición de proyecto o pretensión que alumbró Ortega. La raíz personal del proyecto orteguiano hace que este concepto difiera de raíz del *Entwurf* de Heidegger, que no tiene un sentido personal en el marco de una doctrina humanista, como el mismo genio alemán procurará aclarar (Heidegger, 1976). Y cuando el proyecto es irrenunciable, cuando no define simplemente una trayectoria contingente de mi vida, sino quién soy, mi mismidad, entonces hablamos de vocación.

A la realidad proyectiva, argumental, dramática y futuriza de mi vida, Marías suele llamarla sencillamente “condición personal”. Su excelente literatura, como indiqué al comienzo, esconde las mayores profundidades filosóficas; y la razón de ello es su capacidad, inspirada en Ortega, de no crear neologismos, sino de rellenar los conceptos de la lengua corriente de significado filosófico, componiendo en una insospechada densidad teórica narrativa. De ahí nuestra tendencia a penetrar sin atritos en su aparente diafanidad.

Ahora bien, quién soy, empezamos a ver, no se define por lo que soy, por mi circunstancia. Circunstancia, como anticipamos y como es sabido, es desde Ortega *lo que no es mi proyecto aquí y ahora*, es decir, toda la realidad radicada en mi vida con la que me encuentro para seguir encontrándome, esto es, proyectándome. Me encuentro con mi cuerpo, mi psique, las demás personas, la sociedad, la historia..., con la “totalidad” de lo que ha sido conceptualizado con el ser en la tradición occidental –si bien hubiera podido ser conceptualizado con otra forma o expresión⁸–. Yo, sin embargo, no soy inteligible desde el ser: interpe-

⁸ Cfr. *Idea de principio en Leibniz* (Ortega y Gasset, O. C. VIII: 284).



lo el ser desde la irrealidad, desde la recreación, de ahí que Ortega desde muy pronto, siguiendo la estela del idealismo kantiano, apreció la dimensión inefable de mi yo, definiéndolo como “realidad ejecutiva” y, finalmente, como proyecto, pretensión o programa de vida. Marías profundiza en el carácter circunstancial de la cristalización de nuestros proyectos, y afirma que cuanto más sé quién soy menos sé qué va a ser de mí. Cuanto más mi proyecto es irrenunciable, cuánto más me define y concita mis expectativas futuras, menos sé cómo se cristalizará, cómo se hará circunstancia, sobre todo porque la descomposición orgánica de mi cuerpo mide mi más intensa personalización recordándome que podría ser nadie, la mayor despersonalización.

Todo lo que “es”, la circunstancia, se da en el tiempo: existe o re-siste porque la encuentro en mi pasado en tanto que la reinterpreto desde el futuro. En la vida la salvo, le dono continuidad, le doy tiempo, a la vez que me salvo a mí reabsorbiéndome con ella. Pero en mi caso la salvación no es cuestión de existencia, sino proyecto o vocación de amor: porque tengo continuamente, en el tiempo, que encontrarme en el abismo de mi recreación con el prójimo, en cuya vida me comprendo.

El ser de las cosas depende del tiempo de la vida, por eso Heidegger tuvo el atrevimiento de afirmar, inspirado en los novedosos estudios sobre la conciencia interna del tiempo de Husserl, que el tiempo es el sentido del ser (de Nigris, abril 2015). En realidad, el sentido se halla en el proyecto en tanto que creador de la continuidad temporal; y ello ocurre porque *sentido* es un principio que es fuente de recreación de su fin: ¿quién soy? es pregunta universal de la vida humana que recrea cada yo en tanto que pretensión de comprensión personal irreductible e inefable aquí y ahora. Esta es la razón por la cual tuvo Ortega que decir que “yo” es un concepto ocasional, un *leere Stelle* que se rellena de contenido circunstancial; remite, como afirma Marías, a una realidad que no es susceptible de reducción eidética, cuya esencia es apoderamiento creador de mí en el mundo, con el prójimo⁹. En tal abismo de realidad, raíz de la apertura temporal de la vida, el hombre se encuentra irreductible a cualquier cosa, a cualquier ser, ni siquiera a toda su extensión verbal, siendo precisamente el supuesto de los

⁹ Cfr. *El Hombre y la Gente* (Ortega y Gasset, O.C. VII: 104, 148, 208), *Goya* (Ortega y Gasset, O. C. VII: 549 y ss.), *Pasado y porvenir del hombre actual* (Ortega y Gasset, O. C. IX: 618 y ss.). Y, de Marías, el apartado 53 de su *Introducción a la Filosofía* (Marías, 1947).



modos y de los tiempos en que se aloja el verbo. Cada persona es, entonces, como explica Marías, “una innovación radical de realidad”, una “imagen finita de la infinitud”, en definitiva, una realidad que, si bien podríamos reducir genéticamente a nuestros padres, que explican lo que somos, es inexplicable desde el punto de vista de quienes somos.

Este hombre ha *nacido* de unos padres de los que se deriva *lo que* es, pero en modo alguno *quien es*, realidad irreductible incluso a su Creador. Por consiguiente, el hombre no está ni puede estar solo, nace y vive en la convivencia, y si se ve como hijo de Dios, esto da la condición de hermanos a los que no son solamente “semejantes” (Marías, 1999: 137).

Por la recreación de mi yo, que abre el tiempo, también me encuentro en la circunstancia personalizándola, esto es, haciéndola mi mundo, desde el cual inspiro mi pretensión personal –porque el mundo se aloja en mi pasado– a la vez que forzándolo a adecuarse a dicha pretensión que lo anticipa en el futuro; en otras palabras, mi proyecto, supuesto del ser del mundo, lo reconfigura en continuidad temporal, reabsorbiéndose en mis proyectos, resistiéndose a ellos y facilitándolos.

Entendemos, pues, que el hombre no es creador como Dios, no crea su cuerpo, su familia, su vocación, en definitiva, su circunstancia, pero es autor de una “casi creación”, porque se recrea a sí mismo en ella, permitiendo la existencia de la circunstancia –su “ser”, si queremos– a la vez que haciendo de la vida un lugar de encuentro. Podemos imaginar, siguiendo la revelación cristiana, que Dios es Creador integralmente del universo y del hombre que vive en él, y que su imaginación es puramente creadora, no meramente interpretativa como la nuestra, pero el hombre recrea su propio yo y, por ello, recrea lo que significa el hombre en la convivencia, esto es, su historia. Si la vida es vocación personal circunstancial, “yo” se realiza solo en vista de un “tú” a la vez que entre nosotros se va gestando la recreación de la humanidad, en el sentido del *espíritu* común del hombre. Desde las relaciones interindividuales se decanta la sociedad; y, desde la sociedad, se reobra sobre las relaciones entre yo y tú, de suerte que cada yo es, implícitamente, hacedor de la humanidad, de la creación humana.

Con todo lo dicho hasta ahora, que sin duda es todavía insuficiente de cara a expresar la fertilidad teológica del pensamiento de Julián Marías, podemos, por



lo menos, acercarnos a una comprensión más recta del siguiente pasaje de *Antropología Metafísica*:

La vida es *invención circunstancial*; no es creación, porque nunca es “de la nada”, sino un *hacerse con las cosas*; pero no es mera “realización”, porque consiste en la previa invención de las posibilidades como tales. Ese carácter de *quasi creación* tiene una correspondencia temporal que afecta al hombre como imagen de Dios, *Imago Dei*. En el Génesis, al *fiat* instantáneo de la creación de las cosas (*genethéto* en la versión de los Setenta) corresponde, cuando se trata de la creación del hombre, una expresión bien distinta: *faciamus hominen ad imaginem et similitudinem nostram*, (*poiésomen ánthropon kat’ eikóna hemetéran kal kath’ homotosin*), hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Dejando de lado la sospecha de algunos teólogos de que el plural encierre una referencia a la Trinidad –más interesante de lo que parece, aun en una perspectiva antropológica, ya que hemos visto que la noción de persona es “convivencia”, y no en vano Unamuno decía: “una persona aislada dejaría de serlo; ¿a quién, en efecto, amaría?”–, el “hagamos” frente al “hágase” parece indicar una continuidad, una empresa; quizá la mejor traducción del *faciamus* sería “vamos a hacer”. Y si nos preguntamos en qué consiste la semejanza del hombre con Dios, que nos permite considerarlo como imagen de este, habría que encontrarla en su indefinición, correlato finito de la infinitud (Marías, 1983: 185-186).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1996). *Física* (Tomás Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. (V. García Yebra, Trad.) Madrid: Gredos.
- de Aquino, T. (1999). *Suma Teológica* (Edición bilingüe, texto de la Edic. Leonina y versión castellana). Madrid: BAC.
- de Nigris, F. (2005). *Libertad y Método. El liberalismo desde la perspectiva personal de Ortega y Marías*. Madrid: Editorial FUE.
- de Nigris, F. (2012). La razón vital de Ortega y la analítica existencial de Heidegger. *Ideas y Valores*, 61(148), 115-127.
- de Nigris, F. (2013). *Persona y substancia. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*. Pamplona: Cuadernos de pensamiento español.



- de Nigris, F. (abril de 2015). Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl. *Ideas y valores*, 64(157).
- de Nigris, F. (2015). Ortega et la Métaphysique. *Revue Internationale de Philosophie*, 69(271).
- Duns Escoto. *Sententiae in IV Libris distinctae*. Editio Tertia. Ad fidem codicum antiquorum restituta, tom. I, pars II, Liber I et II, distinctiones XLII-XLIV, lib. I. Ed. I. Brandy. Quarachi, Collegi S. Bonaventurae ad claras aquas, Grottaferrata (Romae), 1971-1981.
- Heidegger, M. (1976). Brief über den Humanismus. En F. von Herrmann, & V. Klostermann (Edits.), *Heidegger Gesamtausgabe* (págs. 313-364). Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1982). *Biografía de la filosofía* (Vol. Obras Tomo II). Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1983). *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1999). *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza.
- Millán-Puelles, A. (1984.). *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp.
- Ortega y Gasset, J. (1965-1983). *Obras completas (XII Tomos)*. Madrid: Revista de Occidente-Alianza Editorial.
- Raley, H. C. (2011). *The Unknown God: Misteries of Deity Time, Space and Creation*. North Charleston SC: CreateSpace.



LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL EN EL PENSAMIENTO DE JULIÁN MARÍAS

LIFE AS RADICAL REALITY IN THE THINKING OF JULIÁN MARÍAS

Enrique González Fernández^a

Fechas de recepción y aceptación: 20 de diciembre de 2014, 5 de febrero de 2015

Resumen: Según Julián Marías, mi vida, es decir, la de cada cual, en su realidad concreta, no es “cosa” alguna, sino proyecto, empresa, misión; acontece, se va haciendo. La tradicional perspectiva cristiana reclama una intensificación del conocimiento, relativamente descuidado, de lo que significa ser persona. Un peso del pensamiento helénico, ajeno al cristianismo, ha orientado al pensamiento posterior, filosófico y también teológico, a un “sustancialismo” que ha llevado a reducir la persona a un tipo muy particular de “cosa”. “Mismidad” (no identidad) y “unicidad” (no autosuficiencia) son palabras decisivas para conocerme. Según esta nueva lógica, yo me veo a mí mismo como *alguien* inconfundible, no “algo”, un “quién” distinto de todo “qué”, con *nombre* propio. Me siento *libre* y, por tanto, *responsable*, capaz de elección y decisión. Mi realidad es *proyectiva* porque consiste en anticipación del futuro, de quién pretendo ser.

Palabras clave: Vida perdurable, imaginación, razón vital, sustancialismo, mismidad, identidad, unicidad, amor.

Abstract: According to Julián Marías, my life, that is to say, the life of each person, in its concrete reality is not any sort of “thing”, but rather a project, undertaking or mission; it happens, goes on making itself. The

^a Profesor de la Facultad de Filosofía “San Dámaso” de Madrid desde el curso 2008-2009.
E-mail: enriquegonfer@yahoo.es



traditional Christian perspective calls for an intensification of knowledge –relatively ignored until recently– of what it means to be a person. The weighty influence of Hellenic thought, foreign to Christianity, has steered subsequent philosophical and theological thought toward a kind of “substantialism” which has led in turn to the reduction of the person to a very particular kind of “thing”. “Selfness” (not identity) and “uniqueness” (not self-sufficiency) are decisive words in order to know myself. According to this new logic, I see myself as unmistakably somebody, not as a “something”, a “who” and as such different from all the “whats”, with a proper name. I feel myself to be free and therefore responsible, capable of making choices and decisions. My reality is projective because it consists of an anticipation of the future, of who I intend to be.

Keywords: Everlasting Life, imagination, vital reason, substantialism, selfness, identity, uniqueness, love.

§1. INTRODUCCIÓN

Cierto pensador francés calificó a Julián Marías –en el año 1982 en un texto prácticamente desconocido– como una inteligencia soberana, un espíritu libre, indiferente para las modas y los uniformes del pensamiento contemporáneo, animado por la sola pasión de la verdad; un hombre de diálogo, dispuesto tanto a escuchar como a decir; un pensamiento noble y generoso, que hace pensar al mismo tiempo que piensa. Discípulo y amigo de Ortega y Gasset, comparte con él el mismo cuidado de la expresión perfecta y del pensamiento preciso, y si hoy es una de las glorias, por no decir la gloria de la filosofía española, sin embargo no ha sido nunca profesor de universidad en España, sino en varias universidades de los Estados Unidos, como Yale, Harvard e Indiana. Falta que los franceses descubran su considerable obra, todavía poco traducida, pero que les reserva hallazgos tan excepcionales que llegará a ser imposible, a continuación, volver a esos insignificantes libros que tanto estorban los debates filosóficos de hoy día (Chabanis, 1982: 291-292)¹.

Tras esas palabras de Christian Chabanis en que invita a los franceses a descubrir al pensador español, ocurre que también falta que los españoles sigan abrién-

¹ La traducción es mía (EGF).



dose a conocer a quien el escritor francés llama la “gloria de la filosofía española”. Es una empresa cuya puerta ha quedado abierta de par en par gracias, sobre todo, a la admirable labor de D. José Luis Sánchez, Vicerrector de Extensión Universitaria y Cultural de la Universidad Católica de Valencia.

Todavía falta, en efecto, que los españoles dejen de considerar a Julián Marías como un mero discípulo de Ortega. En su *Historia de la filosofía*, Marías (1999: 430) escribió que Ortega es “el máximo filósofo español”. Pero reconoce que Ortega es “esencialmente incompleto” (Marías, 1989: 99). La filosofía de Ortega es una invitación a proseguirla; él empezó a hacer aquello que debía continuar Julián Marías, que comienza a hacer filosofía *desde Ortega* –porque considera que en él “se llegó a plena claridad” (Marías, 1993: 94)–, pero no para quedarse en él, sino para seguir. Piensa Marías (1993: 94-95) que la filosofía de Ortega, “lejos de estar acabada y conclusa, fue una incitación a seguir adelante; no hizo más que empezar, pero empezar a hacer lo que había que hacer”.

Yo me atrevo a decir que lo que Aristóteles fue para Tomás de Aquino es en nuestro tiempo comparable a lo que Ortega ha sido para Julián Marías, con la ventaja de que estos últimos fueron amigos y contemporáneos, algo que no sucedió con los primeros, tan separados no solo en el tiempo y en el espacio, sino también porque procedían de ámbitos culturales enormemente distintos.

§2. JULIÁN MARÍAS, CON HUMILDAD, SIEMPRE HACÍA CONSTAR QUE ÉL PARTÍA DE ORTEGA

Para hacer filosofía en nuestro tiempo es necesario partir de Ortega, sin el cual todo intento constituye un arcaísmo. Con el fin de darse importancia, incluso para evitar muchos problemas, Julián Marías hubiera podido partir solamente de sí mismo –sin tener en cuenta a Ortega– movido por un esterilizador afán de *originalidad*, por la pretensión de hacer algo distinto. Esto último es lo que hizo, por ejemplo, Zubiri, que quería evitar a su maestro Ortega, a quien no solía citar, y en sus libros hace grandes rodeos, enormes digresiones con neologismos difíciles de entender que podía haberse ahorrado porque al final de ellas siempre desembocaba en ideas con las que Ortega comenzaba sus obras. Sin embargo, Julián Marías, con humildad, siempre hacía constar que él partía de Ortega, al



que admiraba profundamente, del que decía era el filósofo más importante de nuestro tiempo.

El artículo titulado “El joven Zubiri” –cada uno de cuyos párrafos fue comentado por Julián Marías conmigo detenidamente, como era su costumbre antes de enviar su colaboración al periódico– es bien significativo. Allí escribió: “A lo largo de los años he tenido discrepancias filosóficas con Zubiri y algunas decepciones personales” (Marías, 2002: 521). Ortega, además, dejó escrito que respecto a él mismo, a Zubiri y a Marías “el único lío que nos hemos hecho los tres es no saber ya si somos cada cuál de los otros dos discípulos o maestros” (Marías, 2002: 524).

En un estudio titulado *En torno a la importancia panibérica de la obra de Julián Marías*, el gran sociólogo brasileño Gilberto Freyre se refiere al “lúcido continuador de Ortega que es Julián Marías”² porque, sin este Ortega, es incompleto e insuficiente.

Otro importante sociólogo, el norteamericano Robert K. Merton, escribió: “En todo momento, Julián Marías sabe lo que se trae entre manos”. Con “la facilidad del experto”, Marías “tiene un profundo conocimiento”. Y “hace a sus lectores los beneficiarios de su agudo conocimiento”. Como “consecuencia de su propio conocimiento, la validez de la obra de Marías abarca hasta sus partes ocultas”. Esto “queda plasmado de diversas maneras en la modestia del auténtico erudito”. La “modestia discreta de Marías encuentra también su forma de expresión en el homenaje que rinde a los eruditos que prepararon el camino para que él pudiese llevar a cabo su propio trabajo, y sobre todo, a José Ortega y Gasset, su maestro, su amigo y su colaborador a lo largo de muchos años”. Marías “ha heredado, y orgullosamente ostenta, el cetro de Ortega”. Y “a medida que avanza Marías en su obra, Ortega retrocede”. Aunque hay mucho en la extensa obra de Julián Marías “que tiene su origen en el pensamiento de su maestro, hay mucho más en ella que nunca se ha vislumbrado en la filosofía de Ortega” (Merton, 1993: 408, 409, 412, 413 y 414). Como escribe Raley (1977: 116), la

filosofía orteguiana nació en parte de la conciencia de los defectos del pensamiento contemporáneo, y fueron los errores de sus predecesores los que impulsaron a Ortega, y más tarde a Marías, a buscar una doctrina de mayor precisión y entidad.

² Cfr. Freyre (1993: 391).



§3. EL PUNTO DE INFLEXIÓN

Ortega se dio cuenta enseguida de que la fenomenología, con su énfasis en la conciencia pura, “supone un retroceso al idealismo” (Raley, 1977: 145). Entre 1911 y 1912 la fenomenología de Husserl pareció ofrecerle a Ortega una superación del neokantismo alemán y del neopositivismo predominante; pero, apenas recibida, la descarta por insuficiente, ya que se dio cuenta de que culmina en una recaída en el viejo *cogito* cartesiano. Ortega, sin embargo, considera que lo que yo descubro primero no es mi conciencia de las cosas, sino yo con las cosas mismas: yo me encuentro circunstancialmente con las cosas, siempre haciendo algo con ellas, a lo cual se llama *vivir*. Esto es calificado por Julián Marías el “punto de inflexión” en la historia de la filosofía. La vida es el ámbito donde encuentro todas las realidades.

Se trata –escribe Marías en *Razón de la filosofía*– “de la vida *real*, ejecutiva, algo que no puede coincidir con el idealismo refinado de Husserl”. Tampoco coincide con “el *Dasein* de Heidegger, que es ‘el modo de ser de ese ente que somos nosotros’, cuyo análisis es necesario para comprender el *sentido del ser*”. Lo que “Ortega llama teoría analítica de la vida humana no se puede confundir con la ‘analítica existencial del existir’, porque esta es solo una propedéutica para plantear el problema del sentido del ser, mientras que en Ortega es la teoría de la *realidad radical*, no una preparación para la metafísica, sino ya la metafísica”. Desde mi vida “como realidad radical hay que descubrir y comprender las realidades ‘radicadas’, con una distinción que es operante, y que falta en todas las demás filosofías de nuestro tiempo. Esto va a obligar a buscar categorías y conceptos adecuados para la intelección de lo descubierto, cuya posesión no puede lograrse con los elaborados para entender lo que son las ‘cosas’”. Porque la vida humana “no es cosa, ni material ni espiritual, consiste en hacer o *quehacer*” (Marías, 1993: 103).

Pero –como escribe Marías en un texto poco considerado– la “vida humana es una realidad de tal modo inexplorada que, contra lo que pudiera esperarse, está llena de tierras incógnitas, por las que muy pocos o nadie se han aventurado hasta ahora” (Marías, 1963: 747).

Hoy parece haberse olvidado que por inspiración de Ortega se tradujeron al español (la primera traducción del alemán) las *Investigaciones lógicas* de Husserl, publicadas el año 1929 en la editorial que él mismo fundó en Madrid, la Revis-



ta de Occidente (versión de Manuel García Morente y José Gaos), sin traducir desde esa fecha a ninguna otra lengua hasta que veinte años más tarde, en 1949, aparecieron en francés. Además, a Ortega, entonces, le parecía que el término que él mismo acuñaba para traducir la palabra alemana *Erlebnis*, utilizada por Husserl, “vivencia”, era un neologismo malsonante, pero a nosotros ya nos resulta clásico. La palabra en francés que sigue empleándose para traducir *Erlebnis* es el masculino *vécu*, que significa “vivido”. Decir hoy en francés *vivence* resultaría tan malsonante como lo fue en España en el año 1913.

Esa realidad radical que es nuestra vida supone además una enorme modificación de la vieja ontología según la cual lo que hay se reduce a lo que es: mi vida no “es” del mismo modo que “son” las cosas, porque estas desconocen la intimidad, la amistad y el amor. Por ello Ortega también discrepa de Heidegger, el cual reduce la persona a ser un *Dasein*, término que Julián Marías traduce con el infinitivo sustantivado “el existir”, mucho mejor que el que utiliza José Gaos: “ser ahí”.

§4. LA PERSONA: MISMIIDAD Y UNICIDAD

Pero la persona es mucho más; no es un mero ente, algo o qué, sino principalmente alguien que solo es inteligible narrando su historia, una realidad biográfica, *mi vida*, la de cada cual, que es una articulación entre quién y qué. Me parece a mí que la nota más distintiva de la filosofía de Marías es la *descosificación* que hace al pensar la persona. Él mismo escribe en su *Antropología metafísica*: “Creo que por primera vez se presentaba la realidad humana como algo estrictamente *biográfico*, y por consiguiente *dramático*, sin residuo de la interpretación del hombre como ‘cosa’” (Marías, 1987: 14).

Y en *La felicidad humana* emplea de nuevo la expresión “por primera vez en la historia” Marías (1989: 362). Por otro lado, él afirma que su libro *Persona*

tiene muy poco que ver con lo que el pensamiento filosófico ha acumulado desde sus orígenes para intentar comprender qué es persona. Su punto de partida es esencialmente distinto, y ha consistido precisamente en la presencia de lo que entendemos por persona, de lo que *vivimos* como tal, sin intentar “derivarla” de otras cosas, de ninguna cosa. Esto ha obligado a lo más dificultoso: una *torsión* de



los hábitos milenarios del pensamiento, para instalarse en una perspectiva alcanzada recientemente por la filosofía (Marías, 1996: 116).

Incluso manifiesta su “discrepancia de toda la tradición filosófica”, aunque parte de su totalidad aprovechando sus hallazgos

que permiten una perspectiva nueva, adecuada al planteamiento fiel del problema de la persona: en lugar de partir de la noción de “cosa” —en una forma o en otra—, ver la persona allí donde aparece: en la *vida humana*, cuyo modo de realidad se ha comprendido por primera vez (Marías, 1996: 116)

en el siglo xx. Vuelve a confesar que algunas perspectivas ensayadas por él lo son “por primera vez en la historia del pensamiento”. Otras han sido aplicadas en otras ocasiones, “pero desde puntos de vista muy diferentes, en otros contextos y con distinto propósito” (Marías, 1996: 118). Marías parte de Ortega, pero para ir más allá dice que “la palabra *persona* aparece muy pocas veces, y solo alusivamente, en su obra. Ahora reclama nuestra plena, directa atención” (Marías, 1996: 136). Y escribe en otra obra:

Creo que la filosofía de nuestro siglo, que ha indagado con tal acierto, aunque a veces con nombres inadecuados, la realidad de la vida humana, ha dejado relativamente en sombra, relegada a una posición marginal, la significación de la *persona* —sin que sea una excepción lo que se ha llamado “personalismo” (Marías, 1993b: 11-12).

En los últimos años de su vida en este mundo lo que más quería y le importaba era estar con personas, hablar con ellas, asistir a sus vidas, interesarse por ellas, que le contaran sus proyectos e ilusiones. Me pidió que, al hacer la recopilación de *Entre dos siglos*, su segunda parte se titulara “Personas”, y que incluyera ahí los artículos que se refirieran estrictamente a ellas (Marías, 2002: 483-635).

Ortega abrió un camino que había que continuar.

Todo intento de dar a Ortega por terminado y concluso es la absoluta impiedad. Todo intento de repetirlo de manera inerte es la forma más refinada de infidelidad, de deslealtad. Hay que *seguir pensando*, como Ortega pedía cuando se le decía algo que no estaba del todo mal. En ese “seguir pensando” consiste la



filosofía, y también la historia, porque es la condición irrenunciable de la vida humana (Marías, 1983: 506).

En todo caso, ante nosotros, según Marías,

se extiende un fabuloso continente, cuya exploración, ya muy avanzada, por lo demás, es capaz de encender de entusiasmo a cualquier mente con vocación teórica. Hay algunos mapas, hay instrumentos precisos, se han recolectado frutos incitantes y promisoros –ante los cuales pasan, distraídos, los que no tienen esperanza de encontrar más–. Para los que hablamos español se abre, por primera vez en la historia, la posibilidad de hacer una filosofía rigurosa que brote de nuestras propias raíces. Y para los que hablan otras lenguas, esta filosofía significa una exploración *por mares antes nunca navegados*, el enriquecimiento con un nuevo “modo de pensar” que no les es ajeno, porque ha brotado precisamente del *conjunto* del pensamiento occidental (Marías, 1983: 506).

Julián Marías escribe que, de todos modos, algunos dicen que Ortega murió hace bastantes años

y solo hizo lo que pudo hacer. Es cierto. Pero Magallanes dobló el continente americano, cruzó, sesgándolo, todo el Océano Pacífico, llegó a las Filipinas y allí murió y terminó su historia. Y, si no recuerdo mal, Elcano siguió adelante, con el único barco que le quedaba y un puñado de supervivientes, y dio la vuelta al mundo (Marías, 1983: 506-507).

Con esas palabras parece que Julián Marías se olvidaba de su habitual modestia porque, si bien compara a Ortega con Magallanes, a nosotros no nos queda más remedio que compararlo a él con Elcano. Y esto es completamente cierto. No olvidemos que la humildad es la verdad.

El propio Julián Marías declaró una vez algo que, a propósito de ese barco, nos emociona hoy:

Yo he sentido una *necesidad personal* de la filosofía, que para mí ha sido irrenunciable, fuesen las que fuesen las presiones sociales y las vigencias académicas. Este es el sentido más riguroso de lo que suelo llamar *fidelidad al futuro*, no al pasado sino a los *proyectos* no realizados, identificados con esa vida que es la propia, con esa forma concreta en que se realiza *la vida de cada cual* –y sigue diciendo que– aun



con tantas dificultades como encontró, socialmente tenía que vivir en el *destierro*: literalmente en mi circunstancia española, pero también dentro del panorama que, de modo creciente, iba siendo el de la filosofía dominante en toda Europa. No había más remedio que intentar construirse una pequeña isla personal, en la que pudiera uno sentirse en casa; o, si se prefiere, una mínima barquilla que permitiera salir a alta mar, con riesgo de naufragar y perderse (Marías, 1993: 26 y 29).

La decadencia intelectual lleva consigo una decadencia de la vida misma, la cual llega a ser menos de lo que puede ser, de lo que tiene que ser. La “única razón válida para hacer filosofía es no tener más remedio que hacerla. Pero si esa razón existe, es inexorable”, bajo pena de no ser “quien se tiene que ser” (Marías, 1993: 29).

Nos acaba de referir Julián Marías que él se construyó “una pequeña isla personal”. Frecuentemente, con su habitual buen humor, él se comparaba con Robinson Crusoe, porque trabajaba solo, sin secretaria³: sin fichas, únicamente rodeado por los miles y miles de libros que invadían cada vez más su hogar, incluso colocados sobre el sofá y las butacas, a pesar de que hasta algunos historiadores distinguidos le ponderaban el archivo del que carecía. Por eso, al hablar sobre la creación personal filosófica, dice: “Solamente es posible desde la soledad radical que constituye la condición de la vida humana. El filósofo piensa *desde sí mismo*, por una necesidad de ver con claridad, de saber a qué atenerse respecto a su vida, rigurosamente individual y única”. Pero el que filosofa se encuentra “a una determinada altura, es decir, acompañado por los demás que han filosofado antes que él, unidos por sus relaciones de filiación y alteridad. Si intenta escapar a esto, recae en una abstracción y, paradójicamente, deja de ser él mismo” (Marías, 1993: 142-143).

De esas palabras de Julián Marías no olvidemos dos conceptos, que ha señalado, de su nueva metafísica: mismidad y unicidad. Sobre el primero retengamos lo que dice en su libro *Persona*: frente “al concepto de ‘impenetrabilidad’ de los cuerpos, encontramos la situación “interpenetración” de personas, de conviven-

³ A partir de la primavera del año 2000, dictó Julián Marías sus escritos al autor de este trabajo: su correspondencia y unos 250 artículos.



cia que no rompe la soledad, que puede incluso reforzar e intensificar la *mismidad*” (Marías, 1996: 42).

Y le dijo hablando en francés a Chabanis que esta “es una palabra que empleo en español, pero que encontré en Voltaire: se la puede entonces utilizar en francés (*mêmeté*)” (Chabanis, 1982: 296)⁴.

La “vida humana es una totalidad unitaria determinada por la *mismidad de la persona*” (Marías, 1993: 101). Según Marías,

Cervantes no tenía nada de filósofo; pero cuando presenta la vida humana en sus personajes de ficción o cuando nos dice algo de la suya propia, parece que conoce su estructura. Y en todo caso se remite a la otra vida con la cual cuenta. Sabe quién es, quién ha querido ser, y lo sigue queriendo. No se olvide esta frase: “llevo la vida sobre el deseo que tengo de vivir”; en este mundo o en el otro (Marías, 2003: 147).

Conmueven las últimas frases que escribió Cervantes el 19 de abril de 1616, cuatro días antes de morir: “¡Adiós, gracias; adiós, donaires; adiós, regocijados amigos; que yo me voy muriendo, y deseando veros presto contentos en la otra vida!” (Cervantes, 2001: 49). Cervantes sigue

proyectando, sigue esperando contra toda esperanza, porque ya no la tiene en este mundo pero la prolonga, la traslada al otro, a ese otro que seguirá siendo el suyo, con los regocijados amigos a quienes espera ver *contentos*. Sabe quién es, quién ha querido ser y, repito, lo sigue queriendo; y quiere ser ese, *ese mismo*... [Cervantes] dice: *yo sé quién soy y quién voy a ser siempre*. Esta es la palabra decisiva, la que nos da la clave de la actitud de Cervantes –a Julián Marías no se le ocurría– otro ejemplo de posesión más modesta y al mismo tiempo más intensa de una vida. Imagínese el grado de posesión de una vida modesta, marginal, no muy afortunada ni muy lograda, traída y llevada, pero con un asombroso grado de conexión con esa mismidad, con ese proyecto articulado en trayectorias distintas, divergentes, frustradas muchas, realizadas muy pocas, que convergen en un anhelo final (Marías, 2003: 147-148).

⁴ La traducción es mía (EGF).



Porque “como siempre se narra desde el futuro, aunque el contenido de lo narrado sea pretérito, en él se puede hallar la fuerza para superar las heridas y continuar, con ellas, el proyecto en que se consiste” (Marías, 1995: 112)⁵.

Sobre el segundo concepto, unicidad, él considera que cada persona es única, es decir: que como yo no ha habido ni nunca habrá otro, desde mi concepción, tanto respecto de ese quién que soy como de mi qué; no soy un mero individuo de una especie, sino una *innovación radical de realidad*, y en esto Marías coincide sorprendentemente con lo que describe el padre de la genética moderna, Jérôme Lejeune, el cual exclama que la unicidad está demostrada científicamente, como he señalado en mi libro *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*. Pocas veces ha habido mayor afinidad entre un científico y un filósofo (la causa de beatificación del primero está abierta; esperemos algo parecido respecto del segundo, cuya vida en este mundo ha sido asimismo heroica) (González Fernández, 2006).

También Julián Marías nos ha hablado, en el texto que he citado más arriba, sobre esa “mínima barquilla”, que le permitió salir a alta mar, con riesgo de naufragar y perderse. Imaginemos la escena. Navegando en esa frágil embarcación, pasando tantas calamidades, él nunca cayó en la tentación de incumplir la promesa que, siendo niño, hizo de no mentir nunca. Tampoco, durante las tormentas, perdió la calma ni se desanimó.

Él mismo escribe que “el filósofo debe ser el que hace la calma, se sosiega a sí mismo y procede serenamente en medio de la tormenta” (Marías, 1989: 392). No se altera o desasosiega. “El desasosiego es la pérdida del sosiego, del asiento y la calma que el hombre había conseguido, que se había procurado al sosegarse” (Marías, 1968: 36). Se trata de la angustia, que es una privación, porque “lo propio del hombre no es ella, sino el sosiego” (Marías, 1968: 36). Pero “éste, a su vez, no le es dado de balde, sino que el hombre tiene que conquistarlo y ganarlo” (Marías, 1968: 36). Para “tener sosiego tiene primero que sosegarse” (Marías, 1968: 36). El hombre,

aun en las situaciones más apretadas, es capaz de retraerse a sí mismo y *sosegarse*, acaso mediante un enérgico esfuerzo. Es siempre algo que el hombre hace, que

⁵ En cuanto publicó este libro, Julián Marías me pidió con mucha ilusión hacer una recensión para *Cuenta y Razón*, la revista que fundó y que dirigía Leticia Escardó; así lo hice, y le entregué mi trabajo (González Fernández, 1995) para que lo leyera y corrigiera lo que le pareciera.



tiene que lograr, pero cuando lo consigue no ha llegado a otra cosa, sino a *sí mismo*. El sosiego es la autenticidad conquistada desde la alteración o el enajenamiento (Marías, 1968: 36-37).

No es en la angustia, sino en la calma “donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, *existir*; en ella propiamente se humaniza” (Marías, 1968: 40).

Las ideas que los contemporáneos usan para entenderse a sí mismos le parecen a Marías de inaudita tosquedad. “¿Es posible volver a la personalización?”. Responde diciendo: “Creo que basta con abrir los ojos y ver lo que cada uno de nosotros somos y esperamos ser” (Marías, 2005: 182).

§5. MARÍAS Y SU AMISTAD CON OTROS FILÓSOFOS

Julián Marías ha sido tanto y esperó ser tanto que, incluso durante el periodo en que navegaba al timón de esa “barquilla”, importantes pensadores del mundo llegaban a Madrid con el deseo de conocerlo. Un ejemplo: el del filósofo y dramaturgo francés Gabriel Marcel. El propio Marías escribe así su encuentro con él:

El primer autor europeo con quien tuve amistad próxima fue Gabriel Marcel. En 1947 había llegado a Madrid, invitado a dar conferencias en el Instituto Francés y en algunas instituciones españolas. Dijo que quería ver a tres personas: Ortega, Zubiri y Marías. Me invitaron a un almuerzo en el Instituto de Cultura Hispánica. No quería asistir, pero no quería tampoco ser desatento con Marcel, a quien conocía como lector y estimaba. Decidí mandar una tarjeta excusándome, y con ella un ejemplar de mi reciente *Introducción a la Filosofía*. A media tarde, llamaron a la puerta; me pasaron una tarjeta: “Gabriel Marcel”. Después del almuerzo había vuelto al hotel; se había puesto a leer el libro; al llegar a la página 80, se había puesto el sombrero y había ido a verme a mi casa, sin estar siquiera seguro de encontrarme –y sigue diciendo Marías– Tuvimos una larga conversación; al despedirnos éramos amigos (Marías, 1989: 65-66).

Precisamente esa era una característica destacada de nuestro filósofo: la capacidad de hacer amigos, a todas las edades de su vida en este mundo, y ¡cuánto



disfrutaba con ellos! Y nosotros con él. Tanto que, por ejemplo, en cualquier restaurante a los demás comensales y hasta a los camareros les llamaba la atención el que un octogenario como él disfrutara enormemente almorzando o cenando con grupos de jóvenes, a los que hacía reír y por cuyas vidas se interesaba tanto⁶.

Volvamos a Gabriel Marcel, el cual (después de conocer a Marías) escribió en *Le Mystère de l'être* que el

joven filósofo español Julián Marías, en su notable *Introducción a la Filosofía*, presenta una observación que se revela aquí muy preciosa. Nota que el verbo “vivir” presenta un sentido preciso y claramente formulable cuando se trata de un tiburón o una oveja. En ese caso significa respirar gracias a tal órgano y no tal otro, alimentarse de cierta manera, etc. Pero en el hombre cesa de presentar una significación tan bien limitada; lo que quiere decir que para el hombre vivir no es algo que pueda reducirse al conjunto de sus funciones, aunque las presuponga (Marcel, 1971: 75).

Hasta aquí esa cita de Marcel, que seguramente quedaría impresionado, al entrar en casa de Julián Marías, al ver algo que también ha impresionado a todos los que entrábamos a su hogar: una excelente copia de la Anunciación de Fra Angélico, del Prado, que fue pintada para él y su mujer recién casados. Era su primer “mueble”, el centro de su hogar, símbolo de muchas cosas; este cuadro lo acompañó siempre (Marías, 1989a: 315).

Añado que yo me emocioné cuando, entrando al salón de esa casa, por primera vez, el año 1990, vi sobre la chimenea el cuadro, al lado del cual pidió que me sentara. No puedo contar aquí lo que desde muchos años antes ese mismo cuadro significaba para mí y cómo yo lo tenía presente sobre todo a partir de la fiesta de la Anunciación de 1985. Me di cuenta entonces de que el propietario de aquel cuadro, que él mismo consideraba el centro de su hogar, tenía que ser, por

⁶ La imagen equivocada que suele tenerse de Julián Marías es la de un pensador muy serio, cuando en realidad era divertidísimo, siempre de buen humor, y contaba chistes como nadie (de eso somos testigos sus amigos más jóvenes, como Alejandro Abad o Lourdes Durán). Incluso en el estado de abatimiento en que amanecía cada día después de morir su mujer, se esforzaba por alegrar la vida de los demás (recuerdo que cuando, tras una larga enfermedad, falleció el marido de Mariángeles Durán, nos invitó a ella y a mí a ver una divertidísima obra de teatro, en primera fila, y pueden ustedes figurarse la risa de los tres).



lo menos, una persona en quien se podía confiar plenamente. Durante muchos años, conversando los dos bajo esa pintura en el sofá azul de su luminoso salón, invadidos por los libros (depositados hasta en los brazos del mismo sofá), me decía tantas veces que de lo que más satisfecho se encontraba, en su vejez, era de que había cumplido siempre esa solemne promesa que de niño hizo de no mentir nunca, y que, según él, la verdad es el Espíritu Santo (principal protagonista, como sabemos, de ese cuadro).

Otro filósofo europeo a quien trató fue Heidegger, que propuso que Julián Marías, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur y Lucien Goldmann expusieran sus diferentes puntos de vista o sus discrepancias respecto de él durante diez días, entre agosto y septiembre de 1955, en el Château de Cerisy, en Normandía (Francia).

El filósofo español describió a Heidegger como “un hombre de bosque”, “con algo de campesino o guardabosques alemán” (Marías, 1989b: 94). Cuando el filósofo alemán llegó a ese castillo

iba vestido normalmente, con un traje de ciudad, pero en seguida lo abandonó para vestir una chaqueta de gris verdoso con hojas verdes en las solapas. “Va vestido de *Dasein*”, comentó Julián Marías en broma. Como Zubiri había estado largo tiempo con él, en Friburgo, antes de que Marías lo conociera y fuera alumno suyo, le propuso Don Julián a Heidegger que le escribieran ambos una postal. Heidegger contestó: “Sí, y otra a Ortega”. Y allá fueron sus “postales hacia Madrid” (Marías, 1989b: 94 y 96).

Parece que Heidegger no se enteró muy bien de lo que Julián Marías le dijo en su conferencia ante él, aunque le habló primero en perfecto francés y, como el filósofo alemán no acababa de comprender, también en su perfecto alemán con el que había leído, muchos años antes, *Ser y tiempo*.

Lo que hace Heidegger es la “analítica existencial del *Dasein*”; es decir, permanece en el plano de la teoría “analítica”, “desde la cual no se puede pasar inmediatamente a la realidad concreta de la vida individual, de ‘cada’ vida” (Marías, 1998: 389).

Marías escribió en 1989 que ha sido

menester descubrir y elaborar el sistema de categorías y conceptos propios de la vida humana, no solo en cuanto “vida personal” sino en su concreción empírica que la hace ser



humana. Esto, por supuesto, está ausente del pensamiento de Heidegger —no solo de él, ciertamente— y es uno de los motivos por los que, si lo repensamos en español, vemos que no podemos olvidarlo ni contentarnos con él (Marías, 1998: 389).

El año 2001, en uno de los (alrededor de) 250 artículos que Julián Marías me dictó, recordaba que

llegué un día, como todos, a la *Revista de Occidente*; estaban solos y en conversación Ortega y Zubiri; me dijo el primero: “Estábamos hablando de usted, de la suerte que había sido para usted el no ir a estudiar a Alemania” (ambos lo habían hecho largamente). Me quedé pensando que había sentido muchas veces lo deseable que hubiera sido esa experiencia, pero me había hecho esta reflexión: un curso en Heidelberg o en Friburgo es algo muy tentador, pero significa un curso lejos de Madrid; un año en la proximidad de Heidegger puede ser algo precioso; pero quiere decir un año lejos de Ortega. Rara vez se hacen estas cuentas; pensé una vez y otra que no valía la pena, que era un precio demasiado alto (Marías, 2002: 603).

En 2002 Marías me dictaba que el año “1927 publicó Heidegger, a sus 38 años, el libro filosófico que es probablemente el más importante del siglo xx: *Sein und Zeit*”. Es “un espléndido libro, de algo más de cuatrocientas páginas, escrito en un excelente alemán, fuertemente matizado por el estilo de su autor”. Heidegger “era un hombre muy concentrado en su pensamiento, en sus fuentes principales, limitadas pero enérgicamente poseídas, bastante ajeno a los asuntos públicos y al mundo en general. Los reproches de índole política que mucho tiempo después se le hicieron me parecieron enteramente desenfocados”. Ese libro capital de Heidegger lo leyó Marías, en su original alemán a sus veinte años de edad, según él “‘desde Ortega’, después de absorber y repensar la filosofía de éste, y esto me permitió escapar a la fascinación de Heidegger, al deslumbramiento justificado que provocó en muchas mentes, y al mismo tiempo a entenderlo mejor y descubrir sus deficiencias”. La más “importante es la casi total ausencia de la idea de razón”. Cuando “se relee el genial libro de Heidegger, se advierte lo que a pesar de su penetración le falta”. Si al sustantivo “razón” “se añade el adjetivo ‘vital’, aparece claro que se trata de la vida humana misma, que ésta es el verdadero instrumento de comprensión de toda realidad como tal” (Marías, 2005: 175-178).



§6. ESTRUCTURA ANALÍTICA Y VIDA HUMANA SINGULAR

Me he referido antes a que Julián Marías utiliza la expresión “punto de inflexión” para denominar el descubrimiento de la nueva metafísica de Ortega. Ese “punto de inflexión” lo formuló Ortega en *Meditaciones del Quijote*, en 1914, con su tesis “Yo soy yo y mi circunstancia” (Ortega, 1990: 77), concepto equivalente a *vida personal*, es decir: en la persona que soy yo (el primero de la frase orteguiana), el segundo yo –quién o alma– es inseparable de mi cuerpo.

Ortega pensaba que, por una parte, se da la teoría general o analítica de la vida personal, los requisitos indispensables, necesarios y, por tanto universales, para que haya esa vida personal; las estructuras previas a cada vida concreta; las condiciones *sine quibus non*, sin las cuales no es posible; su máxima condensación es esa tesis “yo soy yo y mi circunstancia” (circunstancia como escenario y mundo; yo como proyecto o pretensión; toda vida personal es circunstancial); la teoría abstracta de la vida, *a priori*, con su necesidad de *hacer* algo para vivir, de decidir o elegir mediante la razón; con su temporalidad; con su anticipación imaginativa del futuro; con su sociabilidad, etc. Esta estructura analítica puede darse en cualquier planeta del universo: acaso en otros planetas haya vida personal, pero no humana. Descubro esa estructura por *análisis* de *mi* vida; el resultado de ese análisis es una teoría que por eso llamamos analítica⁷.

Desde esa teoría se pasa, por otra parte, al conocimiento real, circunstancial, de cada vida individual, la estructura concreta de mi vida, la realidad radical, que es biográfica (me encuentro *hic et nunc*, aquí y ahora, en una circunstancia determinada, y tengo que hacer algo con ella para vivir). Mi vida no es el yo, ni la conciencia, ni la existencia, ni la subjetividad, ni la naturaleza, ni el animal racional, ni el modo de ser de ese ente que somos nosotros, ni cosa alguna, sino el área donde todo ello –realidades radicadas– puede aparecer.

⁷ Mientras esa estructura analítica orteguiana ocupa el mismo estrato o nivel que la analítica existencial de Heidegger, y ambas usan la descripción fenomenológica, sin embargo, el *Dasein* (el existir, como lo traduce Marías) no es “vida humana” (yo y mi circunstancia), sino el modo de ser de ese ente que somos nosotros. Además, la *Daseinsanalytik* es propedéutica de la metafísica, mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es ya la metafísica. Sobre mi vida como realidad radical construyo una teoría (metafísica) que la analiza e interpreta. Gracias a esta teoría la comprendo y me oriento. A esto Marías lo llama “teoría intrínseca” porque al ir viviendo, interpreto mi vida. Mi vida es la realidad sin más; en cambio, “vida humana” es una interpretación metafísica a la cual tengo que llegar.



Marías ha visto que es menester algo más: un eslabón entre la estructura analítica y *cada* vida humana singular. Para que haya vida humana es menester que haya “yo” (alma, si se quiere) y esta determinada circunstancia que es el cuerpo humano: este alguien corporal que se encuentra en la Tierra. A este eslabón lo llama “la estructura empírica”: la zona de realidad que llamamos “el hombre”, asunto de la antropología, que es el conjunto de las estructuras psicofísicas que no constituyen requisitos *a priori* de la vida personal (este cuerpo humano, sometido a la gravedad, al espacio y al tiempo; que tiene un tamaño habitual, carácter sexuado –mujer o varón–, determinado aparato sensorial) con que se nos presenta la vida humana en este mundo en que nos encontramos; la forma concreta de la circunstancialidad; la realidad radicada (estructuras a las que no pertenece la necesidad, que podrían ser de otra forma, y acaso lo sean en otro mundo). Recibe el nombre de empírica porque la conocemos por la experiencia de que es efectivamente así.

Los “esquemas que componen la teoría general o analítica de la vida humana no tienen verdadero valor de realidad más que cuando se llenan de contenido; por lo pronto, el que corresponde a la antropología, a lo que llamo ‘la estructura empírica’; pero sobre todo lo que corresponde a cada vida singular y única”. Se preguntará si es posible alcanzar un conocimiento de cada vida, “pues desde Aristóteles se ha dicho que la ciencia lo es de lo universal, y nos encontramos con la necesidad de saber qué es algo absolutamente singular”. Con la modestia acostumbrada, Marías dice lo siguiente: “Tal vez no sea posible alcanzar ese conocimiento. O acaso el gran Aristóteles no tenía enteramente razón y sea posible otra ciencia de lo singular, de lo concreto, de lo único” (Marías, 1989: 21). Esta es una de las preguntas que Julián Marías hace a Aristóteles en la vida perdurable, como le dijo una vez a Menéndez Pidal (Marías, 1998, II: 171).

Y no olvidemos lo que escribió cuando murió Ortega, en 1955: “Como creo en la vida perdurable, cuento con esa *conversación infinita*. Y como también creo en la resurrección de la carne, espero oír otra vez su voz entrañable y sentir en mi mano su mano eternamente amiga” (Marías, 1991: 104).

En la muerte de Azorín escribió:

Creo que ahora tendrá Azorín, junto, ante sus ojos nuevamente abiertos, todo lo que fue mirando con amor durante casi un siglo [...] Siento ahora la necesidad



de tender la mano a Azorín, en despedida, y darle las gracias. Y de darle gracias a Dios por él (Marías, 1975: 132)⁸.

Ortega y Marías han visto “claramente lo que es *vida humana*, cuál es la forma de realidad que le pertenece. Ello ha permitido comprender hasta cierto punto lo que significa ser *persona* –y asombra la resistencia de que esto penetre en las mentes–”. La moral se refiere a la vida humana. Y “esta aparece como *personal*, sin que esto agote todas las posibilidades de este concepto. La moral tiene que ver con la convergencia de las nociones de *vida* y *persona* en esa realidad que llamamos humana” (Marías, 1995: 19). Marías define al hombre como “el animal que tiene una vida humana” “para indicar que lo decisivo es esta, antes que el soporte orgánico” (Marías, 1996: 32). Porque el hombre no es una realidad “dada” como las cosas, con un ser fijo que llamamos naturaleza. Lo que el hombre hace no le viene dado por una naturaleza, sino que lo tiene que elegir, ha de imaginarlo y después intentar realizarlo. Por tanto, la vida humana es “*intrínsecamente moral*, en un sentido más radical y profundo de lo que ha solido pensarse” (Marías, 1995: 28).

Todo “lo que se puede llamar *real* aparece de alguna manera en mi vida, incluso si *eso que es real* trasciende de mi vida y hasta es su causa” (Marías, 1991: 121-130). Se es

lo que se hace; la vida es el repertorio de nuestros *haceres*. Por eso el hombre tiene que elegir qué va a ser, elige su “sí mismo” entre muchos posibles. Si no se elige el más auténtico, esto es una inautenticidad, un suicidio. Entre lo que se *puede* hacer hay que elegir lo que *hay que* hacer, lo que expresa la profunda palabra española *quehacer* (Marías, 1983: 272).

Como Julián Marías enseña, ese verbo es la más correcta traducción de la voz griega *ousía*, esencia, que no significa sustancia (como erróneamente Guillermo de Moerbeke vertió para Aquino, el cual no sabía griego), sino *haber*, *hacienda*, *agenda* o *quehacer*. Porque la auténtica *ousía* del hombre no es su naturaleza biológica, sino su quehacer biográfico, su misma vida histórica, única, insustituible y, desde este punto de vista, necesaria.

Esta nueva metafísica obliga a

⁸ Cfr. asimismo González Fernández (2014c: 29).



una renovación de muchos conceptos filosóficos –anquilosados, arcaicos– usados hasta ahora, que cosifican la persona porque están pensados para entender las cosas, y que no siempre tienen en cuenta la entera realidad del hombre. Se trata de liberarnos de la *cosificación* en la visión de casi todo, porque hay la propensión a deshumanizar la realidad personal, a deslizar en las disciplinas humanísticas el modo de ser de las cosas. Es preciso renacer a un punto de vista *más humano*. Esta *humanización* de la Filosofía permitirá iluminar las demás disciplinas, incluyendo la Teología, y dentro de ella la Liturgia (González Fernández, 2002: xiii).

Y si la categoría de sustancia es un concepto apropiado para entender las cosas, pero no las personas, entonces habrá que revisar el término de transustanciación, porque tras la consagración eucarística el pan deja de ser pan para convertirse en el Cuerpo de Cristo, que no es una cosa, algo muerto, sino la misma Vida: *alguien corporal* que es la segunda persona divina, mostrada y presente en ese su cuerpo. Por eso prefiero hablar de “conversión esencial” (González Fernández, 2013b). Fíjense ustedes en la fecundidad teológica de esta filosofía nueva de Marías, que permite una nueva y mejor comprensión tanto de Dios como del hombre.

Marías ha señalado las dificultades,

sobre todo, si la teología se aferra a conceptos inadecuados, de origen ajeno al cristianismo, y se enreda en ellos. No se puede pensar a Dios como un “Ser Supremo” escasamente personal, en el fondo deísta; es necesario intentar pensar *personalmente* a Dios, con todos los recursos de que disponemos; si se mira bien, algunos son muy recientes, y ello no es motivo suficiente para renunciar a ellos. Es menester la incorporación de lo *personal* a la perspectiva cristiana (Marías, 1999: 47).

En este sentido, “lo personal no tiene que ver con el sustancialismo o la cosificación, sino con el divino quehacer de la razón y del amor en la circunstancia de este mundo y, sobre todo, del otro” (González Fernández, 2009: 304).

Una vez Marías (que fue investido *Doctor honoris causa* en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca en 1996) le preguntó a Ortega: “¿Qué le parecería una *Suma Teológica según la razón vital*?”. Se quedó un momento en silencio y me dijo: ‘No estaría mal: sería posible’. Creí ver una chispa de ilusión en sus ojos, pero ciertamente aquella empresa no era suya” (Marías, 1983: 503).

A este respecto escribe Harold Raley en su tratado de teología según la razón vital:



La antigua descripción de Dios como motor inmóvil e impasible es sin duda pobre, mezquina, poco inspiradora para que ese motor “arranque”. En cambio, Dios se mueve primariamente amando, y tanto las cosas como las criaturas se mueven en correspondiente armonía con él. No es de extrañar, por tanto, que la posible felicidad humana en este mundo surge cuando amamos y actuamos creativamente respondiendo al móvil y creciente amor de Dios (Raley, 2011: 103).

Por otro lado, el descubrimiento metafísico de vida como realidad radical concuerda admirablemente con la preferencia que por este concepto tiene el Nuevo Testamento, en que Jesús narra tantas parábolas de vidas biográficas para enseñarnos que seremos juzgados atendiendo a nuestro haber u obras, auténtica esencia, no atendiendo a nuestra naturaleza, de la que se encontraban tan orgullosos los fariseos. Además, yo mismo he mostrado que el concepto de “vida” (biográfica, cuya esencia es quehacer de alguien o quién perdurable; no vida biológica, cuya esencia es estar ya hecha, algo o qué mortal) es el preferido por la liturgia (González Fernández, 2014, 2014b).

El llamado *principio de individuación* –lo que hace que cada uno sea quien es– ha concebido al hombre con resabios materialistas y cosificadores. Dicho principio de individuación es aquello por lo cual se constituye un individuo: la esencia del hombre se individualiza en cada miembro de la especie, en cada persona. Sócrates, por ejemplo, es distinto de Platón porque tiene una materia concreta, la materia determinada por la cantidad (*materia signata quantitate*), que es el principio de individuación. Se reduce así la explicación del hombre al modo de ser de las cosas.

Pero la vida humana es siempre “mi vida”, la de cada cual, el quién proyectivo que es cada uno de nosotros. Piénsese en el carácter único de cada vida humana, a pesar de que atravesemos una época en que se hacen esfuerzos constantes por despersonalizar al hombre y reducirlo a cosa.

Según Aristóteles, de la sustancia segunda, de lo universal, vamos a la primera, a lo singular, por la materia concreta, principio de individuación. La vieja metafísica ha solido considerar la realidad desde el punto de vista de las especies y los individuos. Dada una especie, por ejemplo, la humana, puede acontecer que se individualice en una pluralidad de individuos intercambiables; la individualización aparecía como algo accidental a la especie, resultado de una operación del entendimiento. De ahí la artificiosa discusión de los universales. Pero la vida, en



la medida en que es humana, es mía, irreductible a ninguna otra y menos aún a la materia (González Fernández, 2013: 80).

Por eso Julián Marías propone un nuevo principio de individuación:

cuando se trata del hombre, el verdadero *principio de individuación* reside en las *experiencias radicales*. Las experiencias radicales –constitutivas unas, eventuales otras– determinan *quiénes* somos. No proceden de ninguna “naturaleza”, de los ingredientes de nuestro mundo o de nuestros recursos psicofísicos, sino de lo que hacemos y nos pasa, es decir, de nuestra vida personal, que ciertamente está condicionada –pero no determinada– por los factores naturales de nuestra circunstancia. De esta manera el principio de individuación, que nos hace ser quienes realmente somos, procede de nuestra vida, y no de ninguno de sus elementos integrantes (Marías, 1996: 64).

La estructura empírica (o *naturaleza humana*) es “cerrada”, tiene un círculo biológico que termina, pero *mi vida* es “abierta”. El hombre, según Marías, es “el animal que tiene una vida humana”. Lo humano no ha de buscarse en sus caracteres orgánicos, biológicos, ni siquiera psíquicos, sino en su persona como alguien corporal, en su vida biográfica, la cual consiste en proyectar, imaginar, anticipar, en seguir proyectando, imaginando y anticipando; soy futurizo, orientado o proyectado hacia el futuro. Porque yo estoy “*pro-yectado*, es decir, *lanzado* hacia *adelante*” (Marías, 1976: 277). Con la muerte no hay razón alguna para que se agote la proyección argumental de mi vida. Lo que se agota es el argumento de mi vida biológica y psicofísica, pero no de mi vida biográfica. La muerte corporal no es *mi* muerte. Esto explica esa “descalificación” de la muerte, como algo irreal, que hacemos frente a la muerte ajena. Esa descalificación se ejecuta desde *mi vida*.

Más todavía, la muerte de la persona amada

resulta ininteligible y, en cierto sentido, increíble. Cuando Gabriel Marcel dice: “*Toi que j’aime, tu ne mourras pas*”, tú a quien amo no morirás, está expresando en forma ejecutiva, convivencial, esta misma intuición. La *muerte personal* es enteramente ininteligible desde la biología, porque yo soy absolutamente irreductible a mi cuerpo –tan absolutamente como soy corpóreo (Marías, 1987: 216).



Si esa estructura empírica es “cerrada” y remite a su mortalidad, “la estructura proyectiva y futuriza de la vida biográfica como tal es ‘abierta’ y argumental, y en ese sentido postula su permanencia, su indefinida e ilimitada persistencia”.

Al carácter de

“criatura” que tiene esencialmente la persona como irreductible realidad corresponde ahora, frente a la muerte, su carácter *absolutamente personal*, también irreductible a toda cosa o a todo lo que pueda pasarles a las cosas. Por ejemplo, a mi cuerpo. La conexión que un proceso somático –la enfermedad, la destrucción mecánica, la muerte biológica, en suma– pueda tener conmigo, con la persona que *soy yo*, es literalmente *problemática*, exactamente lo mismo que los procesos biológicos de mis padres tienen una relación problemática y extrínseca con esa posición personal que soy *yo* como un tercero absolutamente irreductible. Descriptivamente me descubro, a la vez, como *criatura* y como vocado a la *perduración*, cuando no me miro como cosa, sino como persona proyectiva, viniente, como un *quién* que tiene que articularse con un *qué* haciendo su vida (Marías, 1987: 221-222).

El hombre

como conjunto de las estructuras empíricas de la vida es necesariamente mortal, *moriturus*, con un sistema de edades de las cuales hay una última, tras la cual no hay otra; es, pues, una estructura cerrada que desemboca en la muerte. Pero si se ensaya la otra perspectiva, que por cierto es la primaria, la del *yo viniente*, la de la vida como tal, lo que se encuentra es, por el contrario, una estructura abierta, proyectiva, que no tiene por qué cesar, porque no hay motivo para que deje de proyectar. Es decir, que, lejos de estar vocada a la muerte, postula la perduración (Marías, 1993: 274-275).

Si el nacimiento, “la llegada a la existencia de una persona humana, es una innovación radical, la muerte de esa misma persona tendrá que ser entendida como *aniquilación*. Si se trata de una realidad irreductible y que no se puede derivar de otras, su destrucción tampoco puede meramente derivarse de procesos somáticos”. Ahora bien, “la aniquilación no se admite para realidades físicas, transformadas en otras o en consecuencias energéticas; es decir, no parece aceptable para realidades *inferiores*; paradójicamente se reserva y acepta con facilidad



para la suprema realidad conocida. Lo primero que salta a la vista es la extremada inverosimilitud de esta suposición”. La aceptación “de esta suposición, la creencia difundida de que el *onus probandi* corresponde al que afirma la posibilidad de una supervivencia de la persona y no al que la niega, es una muestra de la falta de rigor con que suele procederse”. Y “adviértase que si la muerte fuese la aniquilación, es decir, la supresión total del futuro, como este es la condición misma de la vida, el ámbito más propio en que se realiza, ello significaría la negación del modo de realidad que pertenece a la vida humana en sus trayectorias temporales” (Marías, 1993: 275-276).

La persona humana

aparece como criatura, de realidad recibida pero nueva e irreductible, menesterosa e indigente, consignada a una estructura empírica cerrada y vocada a la mortalidad, pero consistente en espera incesante: un proyecto perdurable que lucha con la muerte. “Lo que” yo soy es mortal, pero “quien” yo soy consiste en pretender ser inmortal y no puede imaginarse como no siéndolo, porque mi vida es *la realidad radical* (Marías, 1987: 222).

§7. MARÍAS Y LA VIDA PERDURABLE

Marías considera que es menester imaginar la vida perdurable para poder deseársela, y emprendió tal tarea, que requiere un ejercicio intenso de esa imaginación, pero escribe que la mayor parte de la literatura religiosa y de la teología no incita a ello. A esto ha dedicado Marías una parte considerable de su pensamiento, especialmente el penúltimo capítulo de su libro *La felicidad humana*, titulado *La imaginación de la vida perdurable*, que considero un texto importantísimo, que habría que leer una y otra vez para mantener viva esa esperanza en la “vida del mundo futuro”, como recitamos en el Credo.

Afirma que “es menester imaginar la vida perdurable para poder deseársela; en hueco y de un modo abstracto no se la puede desear” (Marías, 1989: 359). Para “sentir *ilusión* por la otra vida es menester entenderla dándole el significado que para nosotros tiene, sumando y restando lo que sea, subrayando cuanto sea menester que se trata de *otra*, pero de manera que nos siga pareciendo *vida*”. Sin “un elemento de *proyecto*, no hay tal vida en el sentido humano, biográfico; sin *cir-*



cunstantialidad (la Jerusalén celeste), esa vida es inconcebible; sin conexión con nuestra vida terrenal, esa vida no es *nuestra*". Hace falta imaginar esa vida ultraterrena "para poder auténticamente desearla, para que se pueda encender la ilusión por ella" (Marías, 1990: 131-132). En su libro *Persona* escribe que la imaginación de la vida perdurable, condición para desearla, puede ser más o menos adecuada:

Hay cierta tendencia a olvidar la *evidencia* de lo que es la vida personal cuando se trata de la otra, ultraterrena. ¿Es forzosa esa renuncia? ¿No se desliza la noción de "cosa" cuando se piensa en plenitud, reposo, satisfacción, y se pierde de vista lo que entendemos por persona, lo que conocemos sin lugar a duda como nuestra condición personal? (Marías, 1996).

En la misma liturgia por los muertos⁹

hay una dosis de vacilación o ambigüedad. Se reza: "Requiem aeternam dona ei, Domine", pero se añade: "et lux perpetua luceat ei". Se pide el descanso eterno, el reposo, el haber llegado, tal vez el sueño; pero a la vez se pide que una *lux perpetua* luzca para el que ha muerto; es decir, se lo imagina despierto, alerta, abierto a la realidad" (Marías, 1996: 93-94).

Hay el peligro de concebir una vida después de la muerte "residual" o espectral. Dentro del cristianismo se dan no pocas veces tendencias a lo espectral o espiritado. Pero en el centro mismo de la esperanza cristiana de la inmortalidad está la resurrección de la carne. El Credo habla de esa resurrección "de la carne". "En la concepción cristiana no hay lugar para esa imagen residual o espectral de la inmortalidad".

Se debe imaginar la vida perdurable con otra estructura empírica, más perfecta de la que tenemos aquí. Es decir, ya no será este cuerpo humano sometido a la gravedad, al espacio y al tiempo, sino liberado de ellos. Precisamente ese concepto filosófico de estructura empírica que ha descubierto Marías resulta de suma utilidad a la hora de comprender la vida perdurable.

⁹ Cfr. el capítulo "Una Liturgia más cristiana" de mi libro *El Renacimiento del Humanismo* (González Fernández, 2003: 127-143). Y el capítulo "La Religión del Cuerpo" de mi libro *La belleza de Cristo. Una comprensión filosófica del Evangelio* (González Fernández, 2002: 267-278).



Se trata, pues, de una vida *corporal y mundana*. Se habla del otro mundo –todo lo otro que se quiera, pero mundo–, de la “nueva Jerusalén”. “Vi un cielo nuevo y una tierra nueva”, dice San Juan. Se trataría, y es lo que habría que intentar comprender, de una vida humana con *otra estructura empírica*; pero no lo que pudiera ser otra especie, otro tipo de realidad, porque es *mi vida*, la de cada cual, la que habría de existir con esa nueva estructura. En lugar de buscar un resto o residuo, algo que simplemente quede o se salve, hay que intentar metódicamente suprimir las limitaciones y así imaginar la otra vida como una dilatación de esta, como una plenitud sin deficiencias.

Termino con un párrafo muy significativo de ese capítulo titulado *La imaginación de la vida perdurable*:

Lo que sucede es que el pensamiento arrastra, desde Grecia, un inveterado sustancialismo que a última hora es también materialismo, y esto ha impedido trasladar a otra forma de realidad los caracteres de la vida como tal. Hasta hace poco tiempo no se ha pensado la vida con conceptos adecuados, y es en ellos donde podemos hacer pie; el único punto de apoyo para la empresa imposible que estoy intentando es precisamente la posesión, por primera vez en la historia, de los recursos para entender qué es vida en el sentido de vida humana, personal, biográfica, eso que entendemos cuando decimos “mi vida” (Marías, 1989: 362).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carpintero, H. (2008). *Julián Marías. Una vida en la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Chabanis, C. (1982). *La mort de l'autre dans le couple: Julián Marías; en La mort, un terme ou un commencement?* Paris: Fayard.
- Freyre, G. (1993). En torno a la importancia panibérica de la obra de Julián Marías. En J. Marías, *La estructura social*. Madrid: Alianza.
- González Fernández, E. (1995). Un descubrimiento ético: El Tratado de lo mejor de Julián Marías. *Cuenta y Razón*(92), 29-36.
- González Fernández, E. (2002). *La belleza de Cristo. Una comprensión filosófica del Evangelio* (Prólogo de Julián Marías). Madrid: San Pablo (Traducido al inglés por H. Raley).



- González Fernández, E. (2003). *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*. Madrid: BAC.
- González Fernández, E. (2009). Julián Marías y “la divina razón”. *Revista Española de Teología* (LXIX).
- González Fernández, E. (2012). *Pensar España con Julián Marías*. Madrid: Rialp.
- González Fernández, E. (2013). *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*. Madrid: Rialp.
- González Fernández, E. (2013b). Una alternativa a la transustanciación: de “esto es mi Cuerpo” (continente) a “este es mi Cuerpo” (contenido). *Estudios Trinitarios*(47), 275-300.
- González Fernández, E. (2014). “Vida” como categoría litúrgica: su justificación filosófica. *Estudios Trinitarios*, 48(1-2), 235-268.
- González Fernández, E. (2014b). “Vida” como categoría litúrgica. *Salmanticensis*, 61(Fasc. 3), 445-470.
- González Fernández, E. (2014c). Marías: una vida llena. *Alfa y Omega*(890).
- Herreros Martínez, P. (2014). *El concepto de razón en la filosofía de Julián Marías*. Valencia: Universidad Católica de Valencia.
- Marcel, G. (1971). *El misterio del ser*. (M.E. Valentié Trad.) Barcelona: Edhasa.
- Marías, J. (1958-1982). *Obras I-IX*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1963). *La Filosofía en sus textos* (Vol. III). Barcelona: Labor.
- Marías, J. (1968). *El oficio del pensamiento* (2ª ed.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1975). *Literatura y generaciones*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1976). *Introducción a la Filosofía* (12ª ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1983). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1987). *Antropología metafísica* (4ª ed.). Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1989). *La felicidad humana* (3ª ed.). Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1989a). *Una vida presente. Memorias 1 (1914-1951)*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1989b). *Una vida presente. Memorias 2 (1951-1975)*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1989c). *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1990). *Breve tratado de la ilusión* (3ª ed.). Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1991). *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1993b). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza.



- Marías, J. (1995). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1998). Heidegger, leído en alemán y repensado en español. En J. Marías, *El curso del tiempo* (vol. 2) (págs. 386-389). Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1999). *Historia de la filosofía* (Prólogo de X. Zubiri. Epílogo de José Ortega y Gasset) (7ª ed.). Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1999). *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (2002). *Entre dos siglos*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (2003). *Cervantes clave española* (2ª ed.). Madrid: Alianza.
- Marías, J. (2005). *La fuerza de la razón*. Madrid: Alianza.
- Merton, R. (1993). Introducción a la edición americana. En J. Marías, *La estructura social*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1990). *Meditaciones del Quijote* (Edición de Julián Marías) (2ª ed.). Madrid: Cátedra.
- Raley, H. (1977). *La visión responsable. La filosofía de Julián Marías* (Prólogo de José Luis Pinillos). (C. A. Gómez, Trad.) Madrid: Espasa-Calpe.
- Raley, H. (1979). *Julián Marías: una filosofía desde dentro*. (C. A. Gómez, Trad.) Madrid: Alianza.
- Raley, H. (2011). *The Unknown God: Mysteries of Deity, Time, Space, and Creation*. Charleston, SC: Createspace.
- Sánchez García, J. (2004). *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Sánchez García, J. (2013). *El amor en la antropología de Julián Marías*. Roma: Pontificia Università Lateranense.
- Sánchez García, J. (2013). Julián Marías, inculturizador de la fe. *SCIO*(9), 117-144.



LA IMAGINACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE JULIÁN MARÍAS

IMAGINATION IN THE THINKING OF JULIÁN MARÍAS

Javier Pérez Duarte^a

Fechas de recepción y aceptación: 20 de diciembre de 2014, 5 de febrero de 2015

Resumen: La imaginación es trascendental en el pensamiento de Julián Marías, toda su obra consiste en una constante elaboración sobre la realidad. El proyecto de cada persona se interpone entre esa realidad y su “yo”. La propia persona es un proyecto permanente, futurizo, que se realiza mediante la imaginación en colaboración con los demás, por tanto, la persona se caracteriza por su alto grado de irrealidad, de aventura, de imaginación, consecuentemente, la libertad se convierte, para Marías, en el escenario de la vida. La persona es menesterosa, necesitada, su vida es radicalmente insegura, de ahí que en cada vida se hace necesario encontrar otras vidas. La vida de cada uno acontece en forma de convivencia, la justicia se transforma así en exigencia de justicia social. Los derechos humanos aparecen en esta perspectiva como prolongación de la persona en sus dos estructuras, la analítica o universal y la empírica o biográfica.

Palabras clave: Imaginación, persona, proyecto, vida, libertad, justicia, estructura, irrealidad.

Abstract: Imagination is crucial in Julian Marías’s theory. His whole work consists of a constant elaboration on reality. Each person’s project comes between reality and the “self”. The individual is a continuous fu-

^a Profesor de Filosofía del Derecho y de Ética Cívica y Profesional. Universidad de Deusto. E-mail: javier.perez@deusto.es



turition project, which is expressed through imagination in cooperation with others. Therefore, each person is characterised by a high degree of unreality, adventure and imagination, so freedom becomes for Marías the stage for life. Individuals are helpless, needy, their lives are drastically unsafe and so, it is necessary to find other lives within each single one. Every individual life occurs within the framework of coexistence. So, justice becomes a claim for social justice. Under that scope, human rights emerge as an extension of the person in both the analytical or universal structure, as well as the empirical or biographical structure.

Keywords: Imagination, person, project, life, freedom, justice, structure, unreality.

§1. REALIDAD E IRREALIDAD DE LA PERSONA

La obra de Julián Marías se caracteriza por presentar diversas perspectivas, sin embargo, se puede afirmar que el hilo conductor de su pensamiento es una apelación constante a la imaginación de la persona, caracterizada por su alto grado de irrealidad. Realidad e irrealidad se imbrican como expresión constante del proyecto personal. La imaginación se presenta no tanto como un instrumento o herramienta, sino, sobre todo, como una característica distintiva del ser humano que actúa de forma permanente sobre su propia realidad y la que le rodea.

Marías hace hincapié en la trascendencia de la imaginación como elemento de modernidad y, hasta cierto punto, de ruptura con el pasado, cuestión importante si se tiene en cuenta que la idea de continuidad es una preocupación y una ocupación en su obra, “el inveterado materialismo de nuestros usos mentales nos hace considerar como real, primariamente, lo material, frente a lo imaginario” (Marías, 1971: 9).

La imaginación ha cobrado importancia en la modernidad y se ha presentado como enriquecedora de la realidad; su consecuencia, la ficción, aparece como una verdad que contribuye a comprenderla, a tomar posesión de ella, ni se enfrenta ni se contrapone a la realidad. La imaginación lucha por liberar al pensamiento de la aparente inflexibilidad de lo real. La imaginación aparece como constructora de mundo. “Hoy se reivindica un lugar central para la imaginación en los procesos cognoscitivos, frente a un pensamiento tradicional que la ha considerado



como actividad de rango secundario”, la consecuencia es que en la actualidad se intenta caracterizar la imaginación “como un poder positivo de producción de formas, para lo que es preciso ir más allá de un pensamiento pasivo de la *adaequatio rei et intellectus*” (Martínez García, 1992: 99).

La imaginación lucha por abrirse entre las contradicciones que ofrece la realidad; para Marías esta adquiere sentido a través de la labor de la imaginación. La primera noción del mundo real es la que ofrecen las cosas; por el contrario, lo imaginado aparece como la irrealidad y las cosas se presentan como contrapuestas a la imaginación: se puede llegar a imaginar “algo que no es real. Pero esto es menos claro de lo que parece” (Marías, 1971: 9-10). La realidad ha de ser respetada para que penetre en cada uno, no se debe ir contra ella porque se encuentra ahí, disponible para la labor esencial del ser humano como es el proyecto personal, en el que la imaginación surge como elemento esencial.

Es mi proyecto el que se interpone o intercala entre la realidad y yo, el que hace cosas o cosifica lo real, imaginándolo, porque el proyecto, que no solo es algo real, sino una potencia realizadora, es él mismo una realidad imaginaria (Marías, 1971: 10-11).

Marías pretende imbricar el mundo real con la imaginación. Aquel se desdobra en dos perspectivas: la realidad de las cosas y la realidad proyectada por la imaginación. Hay que alejarse de la simplificación, no se ha de partir de la “presunta realidad de las cosas y declarar irreal el mundo imaginario”. Por el contrario, se considera real “todo aquello que encuentro”. Esto significa que aparecen “diversos modos de realidad”. La cuestión esencial, sin embargo, es que estas diversas formas de realidad “se entrelazan y mezclan muy compleja y misteriosamente”. La persona aparece como la protagonista de una labor inquietante: “para tratar con la realidad no tengo más remedio que imaginarla” (Marías, 197: 11-12).

La imaginación pone al descubierto la complejidad de la vida humana que se presenta como sistemática. “La vida ni es un hecho ni se reduce a hechos”, la “facticidad” aparece como el obstáculo que la imaginación tiene que vencer de manera permanente. “La vida es futuriza, anticipación de sí misma desde el presente y, por tanto, es primariamente una realidad imaginaria o, mejor, imaginativa. Vivir es previvir” (Marías, 1987: 189). Se puede afirmar que vivir es imaginar; el ser humano no puede dejar de imaginar, porque dejaría de vivir. El hecho del



previvir, este elemento esencial “a priori”, solo es posible “gracias a la imaginación en que la vida se proyecta vectorialmente” (Marías, 1987: 189).

La vida no es dada hecha. No solamente hay que realizarla, sino inventarla – incluso sus posibilidades–. Ante esta cuestión, el pasado y el futuro se convierten en protagonistas de la imaginación: intervienen los recuerdos, las anticipaciones, un abanico de irrealidades sin el que el acto preceptivo no es posible. Alguna o algunas de las diversas formas de realidad pueden denominarse como irrealidades, e intentan encontrar acomodo dentro de ese misterioso entrecruzamiento. El tiempo surge como inevitable intérprete que pretende dar un sentido a la función imaginativa de la persona: “la esencial complicación o co-implicación del pasado, el presente y el futuro” presentes en la vida (Marías, 1971: 12).

La libertad se erige como protagonista. No es un espacio vacío. La libertad es el lugar en el que se realiza la proyección múltiple de la persona: “esa imaginación concreta, circunstancial, en que consiste la vida como libertad” (Marías, 1986: 20).

§2. IMAGINACIÓN Y TIEMPO

El instante es el escenario en el que se desarrolla la imaginación, “insta y pasa”, se trata de un entorno temporal, no es un punto concreto, “no es un punto temporal inextenso”. En cada hacer del individuo “funcionan el pasado y el futuro como su porqué y para qué” (Marías, 1971: 12). La imaginación actúa en un escenario instantáneo, extenso, como un remanso dentro del fluir constante de la vida humana marcada por el pasado y el futuro. No obstante, los instantes imaginativos actúan como eslabones entrelazados que configuran la cadena que es la vida. Todo lo que se hace se realiza por algo y para algo, en cada eslabón actúan el pasado –es decir, el motivo de lo que antes se ha realizado y ha sucedido a la persona– y el futuro “como un acto de futurición en que anticipo imaginativamente el que pretendo ser” (Marías, 1971: 12).

La vida se hace inteligible mediante la inquietante y a la vez apasionante imaginación: “lo que llamamos entender consiste en hacer que algo funcione dentro de mi vida”. Cada eslabón de la cadena de la vida es una aventura de intelección vital o, por lo menos, de pretensión de comprensión; aquí se encuentra uno de los conceptos fundamentales en el pensamiento de Julián Marías, el de la razón



vital: “la vida en su función de dar razón, es decir, de aprehender la realidad en su conexión” (Marías, 1971: 12).

Los eslabones de la cadena son situaciones que no pueden ser entendidas aisladamente, sino en comparación con las anteriores y con las sucesivas. Cada situación, cada eslabón, es un escenario en el que la trama representa, al mismo tiempo, una versión resumida del drama total que es la vida. La sucesión de las situaciones obedece para Marías a cuatro caracteres principales: 1.º La situación solo se puede recorrer en una dirección. 2.º Cada momento del tiempo, de la cadena, es insustituible, es un tiempo distinto, “cada situación es un *nivel* histórico concreto”. 3.º Cada situación histórica procede de otra anterior sin la cual no es inteligible. 4.º Cada situación implica un proyecto, “y esto es lo que lleva a pasar de una situación a otra, la mudanza histórica es siempre innovación e invención” (Marías, 1972: 37).

Marías describe esta continuidad histórica como un conjunto de hilos que se entretejen en la trama que es la vida. Estos hilos vienen de lejos y se prolongan en el tiempo hacia un futuro. Las situaciones se representan como un nudo. Los hilos se anudan, pero no terminan en el nudo: cada nudo tiene un desenlace, una solución en el conjunto del drama. Surge otro elemento que se ha de tener en cuenta en la labor imaginativa, que es la estructura social como algo intrínsecamente histórico (Marías, 1972: 37-38).

§3. IMAGINACIÓN Y FICCIÓN

La imaginación no es, de acuerdo con lo dicho, el final del trayecto, sino que transporta y abre la puerta a un mundo nuevo. Contribuye al descubrimiento de un nuevo horizonte que tiene entidad propia y que no se contrapone a la realidad: es el horizonte de la ficción. Para Marías cuando la imaginación actúa se desdobra en una imaginación que obra sobre la realidad y una imaginación que obra en la ficción, de ahí el arte, la literatura, el teatro o el cine, y, aunque Marías no lo cite, también el derecho. Surge una cuestión importante:

¿Por qué el hombre se permite el increíble lujo de duplicar el mundo y crear, junto al real y efectivo, en que tanto esfuerzo le cuesta vivir, que le da tantos quebraderos de cabeza, otro mundo, el mundo de la ficción? (Marías, 197: 12-13).



Es muy interesante observar por qué la persona “además de vivir, tiene que fingir”. Marías insiste en que la persona no es natural: “es en cierta dimensión sobrenatural, y desde luego preternatural, o sea histórico”. La vida es excesiva, “desborda de lo ‘real’, va siempre más allá de lo que *es*”. En la obra de arte se dan, al mismo tiempo, la realidad y la virtualidad. Lo pintado en un cuadro no es una cosa, es algo que corresponde a la ficción: “una cosa es la pintura y otra lo pintado por medio de ella, aunque esto no sea una ‘cosa’; hay, pues, realidad y virtualidad”. Lo mismo se podría decir de la música, “el sonido remite a algo que no es sonido, aunque no sea ningún ‘objetivo’, y solo por eso es música” (Marías, 1971: 13-15).

Estas reflexiones llevan a plantearse la imaginación, y su consecuencia la ficción, no como un instrumento, sino como una forma de pensamiento. La ficción recupera “el sentido amplio y originario de *fingere* como actividad de representar, formar, modelar, construir, adaptar, plasmar, simular e inventar, entre otros posibles significados”. No se trata de duplicar la realidad y el mundo exterior, es cosa inútil, dado que ya existe, sino de elaborar otro mundo, el de la ficción. No se trata de reproducir sino de inventar imaginativamente. Se puede afirmar que el “conocimiento surge en el esfuerzo de adaptación al medio y se sirve de ficciones que aspiran a ser eficaces para la comprensión y el dominio de situaciones problemáticas”. La realidad es alterada y el pensamiento no es mero receptor, sino que se apropia de esa realidad y la reconstruye en otro mundo (Martínez García, 1992: 110-111).

Para Marías el mundo de la ficción forma parte intrínsecamente de la vida, hasta el punto que la vida puede ir más allá de sí misma. La consecuencia a la que se llega mediante esta reflexión es de sumo interés y demuestra hasta qué punto el mundo de la ficción configura la doble vertiente mundanal de la persona. La vida real es solo una de las vidas posibles; por el contrario, “la vida efectiva está constituida por lo que se hace y lo que se deja de hacer” (Marías, 1971: 15). La ficción, a la vez que es el otro mundo del individuo, representa la necesidad de complementación por la ausencia de felicidad absoluta y permanente del ser humano. “No entendemos lo que significa estar aquí si no vemos a la vez los otros sitios en que podríamos estar, el no estar en los cuales es componente virtual del ‘estar aquí’” (Marías, 1971: 15).

La ficción es expresión de la contradicción humana. Por una parte, la ficción es el resultado del pre-vivir y del vivir más allá de la dura realidad; por otra parte,



la ficción aparece como “salvación de porciones irrenunciables de felicidad”. Elegir es preferir, poner algo por delante de otra cosa, “las posibilidades preferidas van más allá que las otras y se convierten en realidades, pero no sin las otras”. La ficción surge como la alternativa a la renuncia en que consiste una gran parte de la vida: “porque el hombre va poniendo detrás o postfiriendo otros muchos *vos* posibles” (Marías, 1971: 15).

La ficción trata de encontrar lugares dentro de los diversos relieves que ofrece la vida. El arte es uno de estos relieves, lo mismo que puede ser el derecho en un intento por aplicar la justicia. Entre los “*vos* posibles”, que son parcelas de felicidad, el arte salva algunos de ellos, “porque a la felicidad el hombre no puede renunciar: se pasa sin ella, lo cual es cosa muy distinta”. La capacidad de imaginar, la capacidad de fingir y de elaborar ficciones, la capacidad de construir una realidad integrada por verdades ficticias, aparece como una necesidad de la persona, dado que “la felicidad es condición a la vez intrínseca e imposible de la vida terrena. El hombre necesita ser feliz y no puede serlo”. La consecuencia es que “como salvación de porciones irrenunciables de felicidad, el arte está inscrito en la constitución metafísica de la vida humana” (Marías, 1971: 15).

La imaginación –y su correlato, la ficción– se encuentra en la configuración del pensamiento de Marías como elemento que se imbrica en la formación de un tipo de persona. Se podría afirmar que la labor intelectual de Julián Marías adquiere su razón de ser cuando contempla la persona como un proyecto que ha sido planteado en una identificación entre pensamiento e interpretación del ser humano. De ahí que la ficción se articula en la metafísica de la persona, en su propia esencia; la imaginación explica su razón de ser.

La ficción, como esencial a la metafísica humana, se vertebra en torno a la felicidad. “Casi todos los hombres están de acuerdo en que la felicidad no existe en este mundo, a última hora resulta imposible; pero por otra parte el hombre es el ente que necesita ser feliz”. La persona casi siempre se encuentra descontenta. El descontento depende, además, de cada individuo. Cada ser humano imagina la felicidad de manera diferente: “sentirse feliz o no depende de la época, del país, del tipo humano, de cada caso individual y de cada una de las fases de la vida” (Marías, 1989: 22-23).

De acuerdo con esto se hace presente de forma reiterada en el pensamiento de Marías la idea de que la persona, desde un punto de vista metafísico, no tiene naturaleza: “lo que el hombre hace no le viene dado por una naturaleza: lo tiene



que elegir, tiene que imaginarlo y después intentar realizarlo, con mejor o peor fortuna” (Marías, 1989: 23-24).

§4. FICCIÓN Y DESCONTENTO, FUTURICIÓN Y MUNDO

Julián Marías es contundente: “al hombre le pertenece el descontento” debido a su menesterosidad, que afecta a lo que es la vida. No obstante, aquí radica una gran contradicción, no se puede renunciar a la felicidad, a “la absoluta necesidad de ser feliz. Esto parece indicar que el hombre es imposible, y así es”. Aquí surge una definición de persona, “el hombre consiste en intentar ser lo que no se puede ser, y esto es lo que llamamos, con un verbo excelente, *vivir*”. La persona “se mueve en el elemento del contento, y le pertenece inevitablemente el descontento” (Marías, 1989: 24-25).

La imaginación y su consecuencia, la ficción, surgen de la menesterosidad del ser humano, de su propia condición limitada. He ahí una de las características esenciales de la persona. La imaginación parte de la historia personal de cada individuo, se desarrolla en la circunstancia que es el presente y, sobre todo, tiene un carácter futurizo, proyectivo. El proyecto que es cada persona afecta a su esencia como tal. El carácter argumentativo que es cada vida humana explica, al mismo tiempo, su fragilidad, su necesidad de fingir, de elaborar ficciones.

“Al proyectarme, me imagino, no solamente con la inseguridad de si seguiré viviendo en el plazo de mi imaginación”, sino que, además, la persona se contempla como duplicada, aparece como “otro yo”. La realidad vivida se confunde con la ficción, “alterado por el transcurso del tiempo y los cambios de la circunstancia, física y sobre todo humana”. La consecuencia lleva a una reflexión inevitable, lo que se entiende por “realidad” es insuficiente y surge una idea nueva de realidad (Marías, 1993: 18).

La persona vive en dos mundos, en “*este*” y en el “*otro*”. En este en el que se cree único, marcado por su percepción, por su aparente claridad, por su incompleta evidencia, pero ¿cuál es el otro? El otro es “el que anticipo, proyecto, imagino, el que no está ahí, el de mañana”. Marías insiste en una cuestión esencial que es la aparición de lo que se entiende por “mundo”. El mundo de los proyectos, “ese mundo irreal en el cual soy ‘yo’, es el que confiere su mundanidad, su carácter de *mundo*, a este mundo material y presente” (Marías, 1987: 28).



El mundo adquiere sentido, adquiere realidad, a través de la imaginación de la persona; sin la imaginación el mundo no existiría, consecuentemente el mundo adquiere la categoría de realidad futuriza, se puede afirmar que ficticia. Este mundo material, este mundo presente, lo es porque “sin el yo futurizo no lo sería”. La persona vive primariamente en el futuro. No es futuro. La persona es real y presente, pero está orientada al futuro, proyectada hacia él: la persona es futuriza (Marías, 1987: 28).

De parecida idea es María Zambrano: la vida “es algo que se gana: un ‘más’, un algo irreductible, nuevo, que ha de abrir brecha”. La vida es futuro, “un futuro que se abre inesperado, la vida del futuro”. La persona es la protagonista, pero imbricada en el futuro: “ahí donde algo vivo apareció por primera vez, estaba ya todo el futuro de la vida; era su depósito, su manifestación”. La vida es una aventura, es una prueba constante. Zambrano realiza una afirmación sorprendente: “la vida viene del futuro, que es futuro abriéndose paso” a través del esfuerzo y de la insinuación, es un ensayo constante. “La vida es por sí misma una infinitud en donde todo ser viviente muere”. Surge la fragilidad de lo viviente (Zambrano, 1996: 146).

Para Marías (1993: 18), la imaginación, frente a la percepción de lo existente actual, “en su sentido rigurosamente proyectivo, versa sobre lo que *no* existe, y que ni siquiera tendrá con seguridad existencia”. La proyección personal implica no el individualismo sino, muy al contrario, la necesidad de la presencia del otro, de los demás. La condición futuriza implica la aparición del “mundo personal”, con una estructura inesperada que se puede denominar como “irrealidad perceptiva”. Julián Marías incide en esta cuestión que es también importante para la persona: “la sola percepción haría imposible las relaciones personales”, tienen que intervenir otras posibilidades “sobre todo la imaginación, para que ese mundo pueda constituirse”; sin la imaginación no puede existir el mundo, el mundo es, en gran parte, ficción en el sentido esencial de la palabra (Marías, 1993: 19).

“La futurición introduce en él la temporalidad intrínseca; por tanto, le pertenece esa forma de realidad que es el *acontecer*”. Una vez más la realidad se desdobra en una realidad de la percepción y una realidad del acontecer. El mundo “está constituido por la convergencia de *proyectos*, núcleo de lo rigurosamente personal”. El mundo, por tanto, es esencialmente futuro, proyecto. La persona vive “primariamente en el futuro” (Marías, 1993: 19).



El mundo se configura como una gran red de proyectos personales, un gran teatro de ficciones, el mundo, como en la obra de Calderón, *El Gran Teatro del Mundo*, se convierte en un gran teatro. El Mundo, personaje ejecutor de la obra que le ordena el Autor, dice estas palabras a los diversos personajes, al mismo tiempo que les invita al convite final, convocados por el Autor tras la muerte de todos ellos:

Ya es tarde; que en muriendo, no os asombre
no puede ganar méritos el hombre.
Ya que he cobrado augustas majestades,
ya que he borrado hermosas perfecciones,
ya que he frustrado altivas vanidades,
ya que he igualado cetros y azadones;
al teatro pasad de las verdades,
que éste el teatro es de las ficciones (Díaz-Plaja, 1968: 345).

Cuando se habla de “mundo *actual*” se quiere decir que es aquel que se constituye en la vida de cada uno; pero, ese mundo es “*sucesivo*”, en el sentido “de que está compuesto de situaciones cambiantes”, de personajes que entran y salen. Todo ello adquiere la significación del teatro: “cuando se dice que los actores –y en cierta medida también los elementos de su circunstancia– ‘entran en escena’ o salen de ella”. Marías acude también al ejemplo de la obra de Calderón: “el mundo es, antes que conjunto de cosas, *escenario*, y a lo largo de esas entradas y salidas yo estoy pasando y me estoy quedando”. En este sentido la obra de Calderón de la Barca “es mucho más verdadera de lo que ha supuesto la poesía barroca, que solo empezó a entender lo que esa imagen lleva dentro” (Marías, 1987: 96).

§5. LA PERSONA COMO ARGUMENTO

La vida humana es argumento y es proyecto; la persona es contemplada como proyecto, “y en eso consiste precisamente la aprehensión como persona”: solo es comprendida en tanto que es proyectiva. La persona lleva a cabo su vida mediante una constante justificación y de ahí surge la responsabilidad. No obstante, el pasado se hace forzosamente presente. Marías es claro, “en el porque” funciona



el pasado, en el “para qué” aparece el futuro. Entre ambas vertientes surge una tensión que es la que provoca el argumento. La persona depende de la circunstancia y de las posibilidades que se ofrecen en cada momento, y se hace posible la “elección justificada”. La vida humana tiene, por tanto, carácter dramático porque “acontece en la forma de que *algo acontece a alguien*” (Marías, 1993: 21-22).

El mundo adquiere dos vertientes, el mundo personal y el mundo en el que transcurre ese mundo personal. El mundo humano, “el constituido por las formas cualesquiera de la convivencia”, se puede considerar como tal en tanto que sus caracteres “son inseparables de lo humano”. La consecuencia es que “mundo es aquello donde se vive; concretamente, mi mundo es el ámbito en que yo vivo”. El mundo humano y el mundo personal, las dos vertientes de la mundanidad de la persona, consisten en el carácter argumental (Marías, 1993: 24-25).

El mundo personal, argumentativo, transcurre en una obra teatral que es ese mundo humano también con argumento. Para Marías (1993: 18) el mundo humano se diferencia, sin embargo, de lo social, que consiste “en el sistema de presiones que son las vigencias”, todas las fuerzas, los usos con los que se encuentra el individuo y que le condicionan, que pueden modificar su conducta. Se puede afirmar que ese “mundo humano” se corresponde en parte con la humanidad, que no se identifica con el ámbito social. No se debe olvidar, sin embargo, que el mundo, para Marías es, primariamente, el mundo que corresponde a cada persona.

El mundo, la humanidad, no está integrada meramente de cosas, “pasar y quedar, transcurrir y permanecer, son las formas intrínsecas de la vida, y a ello responde el carácter escénico del mundo” (Marías, 1987: 96). Este transcurrir y permanecer implica también argumento; el escenario, por tanto, no es solo el lugar, es también la historia. El escenario es “*donde* acontece todo lo que pasa, cobrando allí sentido y unidad de significación”. El acontecer implica imaginación, el teatro y, por tanto, el teatro del mundo, la humanidad, “responde a la esencial inteligibilidad de la vida humana” que es inconcebible “sin interpretación de sí misma” (Marías, 1987: 96).

La imaginación aparece de una forma inquietante una y otra vez a lo largo de la vida en su radicalidad. Vida y biografía no se confunden, la “vida” incluye lo que una persona hace y puede, o no puede hacer; por el contrario, la “biografía” se entiende como lo que se ha hecho: una sucesión de datos, aunque esos datos hayan transcurrido a lo largo de una vida. La vida permite ser contada. La vida es



argumentativa. Tiene argumento. La vida posee una alta dosis de imaginación y, consecuentemente, de ficción.

“No puedo entender lo que hago si no lo pongo sobre el fondo de lo que puedo hacer”, y añade Marías (1985: 44), “si no interpreto lo que he hecho y me ha pasado –la trayectoria ‘real’– en función de lo que hubiera podido hacer o me hubiera podido pasar”. La imaginación implica interpretación en torno a lo que se hubiera podido realizar y no se ha realizado bien por elección, bien por imposibilidad.

La vida es como un río al que acceden numerosos afluentes. La realidad de la vida es “como una arborescencia, con innumerables trayectorias *posibles*, renunciadas, interrumpidas, truncadas, abandonadas, realizadas en diversos grados y formas” (Marías, 1985: 44). La vida aparece como una obra en la que se entrelazan la realidad perceptible y la realidad de la ficción o, si se prefiere, la realidad y la irrealidad. “La vida no se reduce a *hechos*, sino que la *posibilidad* como tal es un ingrediente esencial suyo” (Marías, 1985: 44). La vida no es mera realidad, en cuyo caso sería solo una sucesión de datos. La vida es también posibilidad e imposibilidad, es decir, elección, imaginación, libertad y limitaciones de la libertad.

La vida presenta, por tanto, no solo una estructura ética, sino también estética. Su forma arborescente, de vertebración e imbricación, solo adquiere sentido a través de la imaginación. Las trayectorias que aparecen en la vida tienen una estructura temporal y esa estructura que las agrupa les da una cierta estabilidad. No obstante, toda forma humana es vectorial y “toda trayectoria supone un blanco al que apunta, con un elemento de acierto o de error” (Marías, 1985: 44-45). Este cuadro representa estética y éticamente el mapa del mundo personal.

Este mapa no es ni meramente geográfico ni meramente biográfico. En él surge lo irreal. En todo mapa hay siempre algo de invención para que adquiera sentido, para que la realidad se haga inteligible. El mapa de la vida no es un mapa estático sino dinámico, con argumento. Es un mapa narrativo. Hay que introducir en él “lo *irreal*, algo que todavía no es, y esto nos lleva más allá de todo lo natural, por ejemplo, de la imagen de la arborescencia” (Marías, 1985: 45).

Este mapa, que sería solo físico, habría que completarlo con una estructura opuesta, humana, pero habría que trascender ambas. “Imaginemos las trayectorias como corrientes afluentes en un caudal, el de la vida en su unidad, que es el principio de su organización, aquello que las hace posibles” (Marías, 1985: 45). La vida adquiere una forma como una unidad inteligible, pero que todavía



necesita ser entendida; aún más, comprendida. Esta vida ha sido moldeada “por el *azar*, no el de la naturaleza, sino el humano, inseparable del proyecto, la imaginación y la libertad” (Marías, 1985: 45).

§6. IMAGINACIÓN Y RAZÓN HISTÓRICA

En esta perspectiva cobra sentido y especial importancia para Marías la historia. La ciencia histórica ha conseguido un gran desarrollo en la modernidad, desde que, como tal ciencia, se la puede considerar desde el siglo XVIII. La historia se ayuda de forma interdisciplinar de otros estudios como la economía, la demografía, la sociología, el derecho o la geografía. No obstante, la historia solo sería un conglomerado de datos si se quedara únicamente ahí. Aparecería entonces como un relato inerte. La acumulación de hechos no permite una auténtica comprensión, aunque estos datos y la documentación sean muy valiosos como expresión de una realidad.

La historia, hace hincapié Julián Marías, es ante todo narración, argumento colectivo: “la historia ha consistido siempre en *contar* lo que ha sucedido; ha sido *narrativa*”. La razón es que “la vida humana es sucesiva, consiste en acontecer, nada humano se entiende sin contar una historia. Paradójicamente, se ha llegado a hacer una *historia* en la que nada se cuenta” (Marías, 1985: 37). La imaginación, por tanto, está también presente en la historia, hace que la historia sea narración y argumento. Sin embargo, no es esa su única labor: la imaginación imbrica el pasado con el futuro. La historia estudia el pasado porque, dado que es argumento y narración del acontecer, es también futuriza. La labor de comprensión de la historia se centra no solo en la toma de posesión de lo acontecido, sino también en lo que está por acontecer. El futuro se comprenderá sobre lo que ha acontecido.

Una vez más el presente se diluye en la circunstancia en una frontera de gran labilidad entre el pasado y el futuro. Esta frontera, sin embargo, es símbolo de la lucha por la vida. La circunstancia, en el ámbito personal, es impuesta: se la encuentra cada individuo. No obstante, hay que diferenciarla de la sociedad o de un país. Para Marías, la circunstancia es “la inmediata de cada uno de los hombres que allí viven”; cada persona está hecha de una sustancia histórica y social (Marías, 1985: 43).



La imaginación se vertebra en la historia y da lugar a un concepto esencial en Marías, heredado de Ortega, que es el de la “razón histórica”. No hay posibilidad de comprender la historia sin adivinación, sin imaginación. Los hechos penetran en la mente y se imaginan proyectivamente la realidad de la que brotan, “que en ellos se denuncia y manifiesta. Es lo que se debe llamar *razón histórica*” (Marías, 1978: 9). La imaginación y el proyecto aparecen de esta forma, una vez más, íntimamente unidos.

La imaginación da un nuevo sentido para la comprensión de la historia. La narración ha de deslizarse en un sistema que dé razón de la realidad. Esta realidad, por sí sola, es insuficiente, carece de la comprensión necesaria. El mundo real es abstracto e incomprensible a primera vista, a pesar de su aparente evidencia. La realidad se presenta como rígida, inflexible, dura. La imaginación intenta romper esa rigidez y penetrar en la realidad al mismo tiempo que la despliega. Lo real surge como irracional a la razón abstracta; la imaginación intenta aplicar racionalidad y, en el ámbito histórico, razón histórica (Marías, 1982: 168).

Ortega y Gasset vislumbra en la razón histórica la trascendencia de la imaginación que Julián Marías termina por definir. A la época actual le sobra la técnica material, pero sufre de una grave enfermedad, afirma Ortega. La civilización antigua –Roma, por ejemplo– murió por falta de desarrollo técnico. La civilización contemporánea puede desaparecer por lo contrario, por la ausencia de humanidades, “y lo humano es lo histórico”. Cuando la persona de la modernidad se percata de esto, se encuentra ya en el camino de descubrir y comprender la razón histórica. “Supone haber caído en la perogrullesca cuenta de que el presente *consiste* en el pasado, se *compone* del pasado, que las cosas que han pasado son los elementos de que se integra toda actualidad humana” (Ortega y Gasset, 1986: 147).

Ortega añade, “ahora bien, en pueblos que tienen tras sí un larguísimo pretérito sin grades soluciones de continuidad la vida tiene que ser por fuerza muy difícil. No pueden vivir a la buena de Dios”. Estos pueblos necesitan para sobrevivir ya algo más, no solo un gran desarrollo técnico o científico: “la existencia humana, conforme acumula pasado, va, sin duda *progresando*, pero, a la vez, se va enrareciendo, sutilizando” (Ortega y Gasset, 1986: 147).

Estos pueblos van imaginando y descubriendo la sutileza de la narración que es la historia, el argumento que es la historia, la historia que es razón. Se trata de los pueblos que adquieren razón argumental de sí mismos, razón que es esencial para su supervivencia. Progresar significa andar hacia adelante, ir más lejos, avan-



zar; hasta cierto punto, su significado se encuentra emparentado con proyectar, arrojar delante. La sutileza implica ingenio; el enrarecimiento supone dilatación, en este caso dilatación de la realidad, dilatación de la vida.

Ortega se acerca en su razón histórica a las puertas de la imaginación. Imaginar es, en gran medida, dilatar la realidad mediante el ingenio, hacerla menos densa. Frente a esta idea de progreso, la civilización actual podría sucumbir “en una pavorosa vertiginosa retrogradación”. A la razón física le debe sustituir la razón histórica (Ortega y Gasset, 1986: 146). La retrogradación implica la ausencia de imaginación.

Ortega incide en esta cuestión, “la vida no es sin más ni más el hombre, es decir, el sujeto que vive. Sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo” (Ortega y Gasset, 2005: 74). La historia no es psicología de las personas, “sino reconstrucción de la estructura de ese drama que se dispara entre el hombre y el mundo” (Ortega y Gasset, 2005: 74). Las personas se encuentran en un momento determinado con un repertorio de problemas comunes “que da a su existencia una idéntica estructura fundamental” (Ortega y Gasset, 2005: 74).

La trayectoria humana consiste en la dialéctica de sus experiencias: es “la realidad trascendente. El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como Historia” (Ortega y Gasset, 1971: 67). Ortega insiste en su preocupación y ocupación, el individuo, por vez primera, “se ve obligado a ocuparse de su pasado, no por curiosidad ni para encontrar ejemplos normativos, sino *porque no tiene otra cosa*”. Las cosas solo se han hecho en serio “cuando de verdad han hecho falta. Por eso es la sazón, esta hora presente, de que la Historia se instaure como razón histórica” (Ortega y Gasset, 1971: 67).

La razón histórica no es una razón al margen de la historia, sino que es “literalmente *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*”. La razón histórica es la propia persona “por debajo de sus teorías” (Ortega y Gasset, 1971: 68). Ortega personaliza la historia, aunque diferencia entre razón vital y razón histórica, una cosa es la persona y su drama y otra la estructura en donde transcurre el drama personal. “Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de ‘idear’ el personaje que va a ser”. La persona, concepto que, como ya se sabe, procede del teatro, es un ser teatral, un ser en gran parte literario. “El hombre es novelista de sí mismo, original o plagario” (Ortega y Gasset, 1971: 43-44).



Julián Marías culmina el planteamiento de Ortega; la razón histórica, ejemplo de escenario imaginativo, va más allá de la historia, de tal forma que “rehacerla tampoco sería suficiente”. La razón histórica lleva hasta la realidad presente, “y esto quiere decir, proyectivamente, a la de mañana”. Una vez más realidad perceptiva y realidad ficticia se encuentran, entrecruzan e imbrican. Se trata –afirma Marías– “de releer, repensar la historia ya hecha y conocida, sin detención, hasta el presente, grávido de un futuro que tenemos que imaginar” (Marías, 1985: 41).

La imaginación vertebra pasado, presente circunstancial y futuro. Tan pronto como se intenta releer la historia, “nos encontramos con que la imaginación era necesaria desde el primer momento, no ya al llegar al hoy”. La razón es que se evoca el pasado desde el hoy, lo que no quiere decir que se contemple el ayer con la perspectiva del hoy; sin embargo, el recordar se hace “desde nuestra propia vida, y por tanto vamos ‘asistiendo’ a las épocas pretéritas *proyectivamente*, en vista, en cada momento, de un desenlace que no llega nunca” (Marías, 1985: 41).

La historia, como estructura dramática, representa la contemplación de la historia en sus actos del pasado, pero, al mismo tiempo, su proyección hacia el futuro –todo ello desde la situación circunstancial en que se está–, con la colaboración inevitable de la imaginación. Habría que recordar aquí los versos de Antonio Machado:

¡Qué importa un día! Está el ayer alerta
al mañana, mañana al infinito,
hombre de España; ni el pasado ha muerto,
ni está el mañana –ni el ayer– escrito (1978: 142).

§7. IMAGINACIÓN Y MENESTEROSIDAD, DERECHOS HUMANOS Y JUSTICIA SOCIAL

La imaginación también representa –no se olvide– la menesterosidad de la vida humana. La persona es un ser necesitado, frágil, de ahí que la imaginación se revista de necesidad. Es necesario imaginar; es necesario pre-vivir para poder vivir. La necesidad deriva de forma inmediata hacia la contemplación de los demás. La imaginación no tiene un mero carácter individual, sí personal; dado que el otro está presente, se puede afirmar que debe estar presente. La persona es inconcebible sin los demás, la imaginación se hace con las otras personas, que



forman parte de la circunstancia. Es importante, en este sentido, la ampliación del horizonte.

Entran en escena en esta dimensión de la persona los derechos humanos. Marías (1982: 165) defiende un contenido limitado de los derechos humanos que se ajuste al conjunto de lo que significa la realidad personal, “de su significación global, de su horizonte”. La imaginación se hace otra vez presente cuando Marías afirma que debería tenerse en cuenta un derecho humano más, que vendría a significar la razón de ser de los derechos humanos, “el derecho a la elección de las figuras de vida” (Marías, 1982: 165).

La libertad se imbrica con la imaginación para hacer posibles los derechos. No obstante, esa libertad es una libertad compartida. “Se suele decir, y se repite sin pensar demasiado, que mi libertad termina donde empieza la del otro”, sin embargo, para Marías, no es que esto no sea verdad, sino que no es la verdad más importante”, lo esencial es que “mi libertad termina donde empieza *otra libertad*; son ellas las que se limitan, las que existen en interacción y en contexto” (Marías, 1982: 165). No se trata meramente del conflicto que pueda surgir entre los individuos. Se trata, sobre todo, “de la coherencia objetiva de las libertades reales, que mutuamente se condicionan, se hacen posibles, se reclaman y se configuran” (Marías, 1982: 165). No sería una equivocación afirmar que *mi libertad comienza* donde *comienza* la libertad de la otra persona. La solidaridad puede ser la gran verdad imaginada del futuro personal y de la humanidad.

La configuración de una forma de vida, de una forma de persona, solo se puede imaginar a través de una libertad compartida con los demás. Las libertades están en interacción y, además, se reclaman y se configuran. Podría decirse que “configurar” (*cum figuro*) significa imaginar con alguien. La forma personal, la figura de vida que cada uno elige, su con-figuración, se realiza, se imagina de manera compartida, al mismo tiempo que las libertades de todos se reclaman. La configuración personal implica también una exigencia de reclamación de todas las libertades.

Los derechos humanos, como expresión de configuración de lo que cada persona quiera ser en una empresa compartida con los demás, es una aventura esencial en el proyecto imaginativo. El prosaísmo es una de las perversidades que puede afectar a la aventura de los derechos humanos y que solo se supera mediante la imaginación.



Julián Marías recuerda que hay que tomar posesión de lo que se tiene y se puede afirmar que, como en las grandes empresas de la persona y de la humanidad, también en el caso de los derechos humanos se trata de una realidad que “se ha acumulado durante siglos de grandeza, de error, de dolor, de esfuerzo, hasta llegar a lo que se es, para lograr el entusiasmo, la ilusión, la apertura a un futuro que se entrevé como algo atractivo”. El deseo tiene que presidir esta gran aventura de la vida humana y únicamente se consigue con lirismo e imaginación (Marías, 2000: 59-60).

La trascendencia de la imaginación se hace presente en el pensamiento de Marías cuando incide en el problema de la justicia, que la eleva a la categoría de la justicia social, término vigente en la sociedad contemporánea. La justicia social adquiere sentido porque la persona no es solo individual y la justicia social no es, por tanto, meramente interindividual, sino que afecta a las personas en convivencia. Para Marías “el nervio de la justicia social consiste en las posibilidades de la vida”, en la igualdad de oportunidades y la mayor injusticia social es la privación de libertad (Marías, 1979: 22).

Marías despliega la imaginación de forma contundente cuando se enfrenta con la justicia social: “es aquella que corrige o rectifica una situación social que envuelve una injusticia previa que, si se mantuviera, invalidaría las conductas justas, los actos individuales de justicia”. Julián Marías califica de eminente este ejemplo descubierto por la época actual, el descubrimiento de que puede haber una injusticia que vaya más allá de cada acto particular, “que ‘injustifique’, si vale la expresión, hasta los actos justos”. La imaginación ha llegado a desvelar un imperativo casi en términos kantianos, el de la justicia social (Marías, 1979: 16).

Marías condensa en pocas palabras la trascendencia de la imaginación en la vida menesterosa, siempre carente de felicidad completa. Nunca se llega de forma definitiva a una vida digna y próspera, “y es lo maravilloso de la vida humana, cuyo elemento decisivo, en lo personal y en lo colectivo, es la imaginación” (Marías, 2000: 160). Se empieza a adivinar “que persona es aquella extraña realidad que puede tener una vida ilusionada” (Marías, 1996: 114). El ser humano se debate entre la fragilidad, el deseo, la ilusión y la imaginación.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Díaz-Plaja, G. (1968). *Tesoro breve de las letras hispánicas. Serie castellana III. De Lope de Vega a Gracián*. Madrid: Magisterio Español.
- Machado, A. (1978). *Poesías completas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1971). *La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios: Cervantes, Valle-Inclán*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1972). *La estructura social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1978). *España en nuestras manos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1979). *La justicia social y otras justicias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1982). *Cinco años de España*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1985). *España inteligible. Razón histórica de las Españas*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1986). *La libertad en juego*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1987). *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1989). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1993). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2000). *Tratado sobre la convivencia. Concordia sin acuerdo*. Barcelona: Martínez Roca.
- Martínez García, J. (1992). *La imaginación jurídica*. Madrid: Debate.
- Ortega y Gasset, J. (1971). *Historia como sistema*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1986). *Espíritu de la letra. "Al margen del libro"*. Madrid: Alianza-Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *En torno a Galileo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Zambrano, M. (1996). *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Madrid: Si-ruela.



JULIÁN MARÍAS: TRAYECTORIAS DE SU FILOSOFÍA DESPUÉS DE ORTEGA

JULIÁN MARÍAS: HIS PHILOSOPHICAL TRAJECTORY AFTER ORTEGA

Harold Raley^a

Fechas de recepción y aceptación: 20 de diciembre de 2014, 5 de febrero de 2015

Resumen: La filosofía que Ortega y Gasset y Julián Marías comparten a distintos niveles y etapas es en su conjunto una vasta *meditatio vitae*, para repetir palabras de Spinoza, una meditación de la vida. No se trata en primera instancia de la trascendencia de la vida humana, que suele ser el enfoque tradicional de tales meditaciones, sino de la vida aquí y ahora en su actualidad problemática. Solo en Marías y sobre todo en las etapas ulteriores de su pensamiento llega a meditar con profundidad sobre las ultimidades de la vida personal.

Palabras clave: Meditatio vitae, trascendencia, vida humana, ultimidades.

Abstract: The philosophy that Ortega y Gasset and Julian Marías share at different levels and stages is in its whole a wide *meditatio vitae*, using Spinoza's words, a meditation on life. It is not primarily a meditation on the transcendence of human life, which is usually the traditional approach to such reflections, but about life here and now. Only Marías –and especially in the later stages of his thought– comes to meditate deeply on the ultimate realities of personal life.

Keywords: Meditatio vitae, transcendence, human life, ultimate realities.

^a Catedrático de Español y Humanista residente en la Houston Baptist University.
E-mail: haroldraley49@gmail.com



§1. INTRODUCCIÓN

Para ambos pensadores la vida, mi vida, la de cada cual, en palabras de Ortega, es la realidad radical desde y dentro de la cual encontramos todas las otras realidades. En este sentido es formalmente lo contrario de las realidades trascendentales, es decir, las que están más allá de mí o las que es imposible aprehender desde mi vida. Más bien mi vida es la realidad en la que estoy y conmigo todas las realidades conocidas y cognoscibles. No quiere decir esto, pues, que sea la única ni necesariamente la más importante, sino que es la realidad que me da acceso a cuantas realidades hay en ella, incluso las otras personas, las cosas cercanas y remotas y yo mismo. Para decirlo de otra manera, mi vida abarca en cierto modo el universo.

Encuentro en mi vida el extraño y azorante fenómeno de la muerte. Por lo tanto, la meditación de la vida también supone una *meditatio mortis*, una meditación de la muerte, con sus consecuencias, interrogantes, sentido o, acaso, falta de este. Pero importa recalcar que es *una meditación realizada desde mi vida*. Ortega casi siempre se limita a meditar formalmente sobre la vida, soslayando la cuestión de las *ultimidades* del hombre y el destino ulterior de la persona. En el caso de Marías, sin embargo, al descubrir la estructura empírica de la vida no tiene más remedio que habérselas con la mortalidad, primero la de otros y de ahí la suya.

Por el carácter abierto de la estructura analítica de “mi vida” nos animamos a pensar en la vida perdurable, porque no hay razón aparente para que termine. Pero, dada la estructura empírica y somática de la persona, es inevitable su desaparición –*mors certa, hora incerta*–. En esta dimensión paradójica y a falta de absolutos, Marías se mueve ofreciendo observaciones coherentes, plausibles, y sobre todo lúcidas.

§2. LA AFINIDAD ENTRE ORTEGA Y MARÍAS

Por ser tan estrecha la afinidad fundamental de los dos pensadores, siempre decía don Julián Marías que con respecto a Ortega su relación era filial, “inexplicable sin él, irreductible a él” (Ortega, 1963: 23). Esta filiación se ha comentado hasta la saciedad, a veces en son desdeñoso en el caso del joven Marías; luego, en su madurez filosófica, como una muestra de lealtad admirable nunca desmentida. Pero esto no significa simplemente repetir lo que Ortega había dicho. Lo



que dice Ortega, nadie lo podría decir mejor. Es más bien una fidelidad *futuriza*, término que el mismo Marías utiliza mucho. En otro contexto añade: “no es fidelidad al pasado, es fidelidad al futuro. Quiero decir: es fidelidad a los proyectos y empresas. Es fidelidad a la meta” (Marías, 1989: 19). Desde luego, la meta, después de fallecido Ortega, le corresponde, más que a nadie, a Marías.

Marías comparte la opinión de quienes creen que solo se logra comprender una filosofía —o una persona— en vista del final, el cual reobra sobre la trayectoria desde un principio, sustantivándola o desmintiéndola. Hubo un momento —históricamente breve como lo son muchos apogeos intelectuales— en que parecía posible y hasta probable el triunfo y plenitud de esta filosofía de la vida. Pero el destino dispuso las cosas de otra manera. La Guerra Civil y el triunfo del franquismo trajeron como consecuencia la desaparición del liderazgo intelectual de Ortega. Se eliminó la enseñanza de su filosofía en las universidades españolas. Al principio la suplantó el tomismo o neotomismo. Se pretendía volver a una filosofía de inspiración netamente cristiana, pero parece que a la larga también se deslizaron filosofías hostiles o indiferentes al cristianismo, por ejemplo, el marxismo y el análisis lingüístico.

De todas maneras, repito, son pocos los casos en la historia de la filosofía de una compatibilidad tan estrecha como la que existe entre Ortega y Marías, los dos de alta capacidad creadora y ambos maestros de la lengua y el estilo. Desde luego, es más frecuente tal continuidad al tratarse de pensadores con una marcada diferencia de dotes intelectuales (entre Descartes y Malebranche, por ejemplo). Históricamente son notorios los casos de discrepancias y rupturas. Allá en los mismos albores de la filosofía clásica, por dificultades que tuvo con la doctrina de Platón, Aristóteles rompió con su maestro y se echó a caminar por otro sendero. Y al igual que otros discípulos de Husserl, el mismo Ortega abandonó la fenomenología husserliana y, al volver a España, no tardó en salir con su propia doctrina de la razón vital. Decía Ortega que “la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue una buena suerte” (Ortega, 1962: 42). Y “buena” porque tanto Ortega, como otros condiscípulos de Marburgo, conservaron el método de Husserl de acercarse a las cosas aunque no quisieron aceptar las conclusiones específicamente husserlianas —la suspensión, o *epoché*, por ejemplo— que para ellos hubieran sido una recaída en un cartesianismo ya arcaico.

Con lo dicho, sin embargo, no se ha dicho todo con respecto a la relación entre Ortega y Marías. Llevada a sus últimas consecuencias y aplicaciones, la razón



vital en manos de Marías es distinta en algunos aspectos de la que encontramos en los primeros escritos de Ortega. De no conocer la trayectoria dialéctica que va desde *Meditaciones del Quijote* (1914), el primer libro de Ortega, a *Persona* (1996), el último apretón que dio Marías a una larga serie de indagaciones de la persona, nos costaría trabajo darnos cuenta de que los dos libros pertenecen a la misma fauna doctrinal. Ortega habla mucho del hombre en el sentido tradicional, es decir, desde un enfoque abstracto, colectivo o histórico, mucho menos de la persona en su realidad empírica tal como queda elaborada en Marías¹.

Ortega murió a los setenta y dos años en 1955, pero debido a achaques de salud, el exilio, opresiones políticas y personales e inconvenientes largos de enumerar aquí, su producción intelectual en los últimos veinte años de su vida, aunque prolífica, quedó seriamente afectada y, en cierto modo, truncada. Eran muchos los proyectos y poco el tiempo disponible. Varias obras fundamentales no se publicaron en vida de Ortega y, como escritos póstumos, su impacto fue menor². A diferencia de Marías, que escribía con una disciplina férrea, fueran las que fueran las circunstancias, Ortega siempre prefirió escribir desde la euforia intelectual. De ahí las frecuentes interrupciones, en algunos casos permanentes. Por lo tanto, con referencia a su ensayo sobre Leibniz (*La idea de principio en Leibniz*), dice en una carta a Marías en 1947:

Yo no he tenido tiempo –la cosa es literalmente verdad– ni siquiera de leer eso que Ud. ha leído. Es usted, pues, *en absoluto*, su primer lector. He ido produciendo sin mirar hacia atrás, únicamente con la sensación *a tergo* de lo que había sido en cada caso previamente enunciado en lo ya escrito (Marías, 1983b: 31).

Para Marías se trataba de “salvar” a Ortega, es decir, asegurar la supervivencia dentro de lo posible de las aportaciones clave de su maestro y amigo. Y si no me equivoco, tal “salvación” supone tres planos o vertientes. Me explicaré. Dice textualmente:

¹ Notable y bella excepción es su breve ensayo “Geometría sentimental”, en el que está implícita la estructura empírica de la vida personal de “Soledad” en un contexto amoroso.

² Me refiero con especial insistencia a ¿Qué es filosofía? Son once lecciones que Ortega pronunció ex muros ante un público filosóficamente heterodoxo en 1929. Solo se publicaron en 1957. Creo que de haber sido publicadas en vida de Ortega hubieran silenciado a aquellos críticos que decían que el pensamiento de Ortega carecía de sistema.



Para mí, la razón principal de estar escribiendo este libro es que Ortega contaba con él, y acaso eso le dio cierta tranquilidad respecto a los azares de la vida y de la historia. Pienso que probablemente su generosidad le hizo confiar demasiado, y ese temor a la vez me frena y me incita. Si no lo escribiera, me parecería defraudarlo, negarle lo que le era debido; si lo escribiera con petulancia, olvidaría lo que siempre enseñó, que con nada puede contar sin más, que la inteligencia y el acierto son aventuras problemáticas; que cuanto hace el hombre es utópico, y es bastante haberlo intentado, siempre que se ponga el alma en ello (Marías, 1983b: 32).

Pero más allá de tal obligación moral, la filosofía de Ortega –Marías ya lo veía con evidencia– iba a ser la raíz de su propia filosofía.

§3. DE ORTEGA A MARÍAS, Y VICEVERSA

¿Cuáles son los descubrimientos de Ortega que para Marías urge no perder y que va a incorporar en su propia doctrina? He aquí algunos: teoría filosófica como “ciencia general del amor”, el sistema circunstancial y perspectivista, la vida como realidad radical en la que están arraigadas las otras realidades, verdad como *aletheia*, el estilo y el género literario como componentes de la filosofía, la razón vital, narrativa o histórica, según el ángulo desde que se la mire y las realidades que son también parcialmente irreales por irrealizadas, es decir, realidades *vinientes* o *futurizas*, siendo el máximo ejemplo, la persona humana. La realidad personal que se presenta como anticipación de sí misma repercute en múltiples dimensiones en *Antropología metafísica* y otras obras posteriores de temática personal. Todas estas determinaciones ponen a Marías sobre la pista de lo que implican, sobre todo, las dimensiones irreales de la persona.

En 1947 vio que entre la teoría analítica de Ortega –y en un plano paralelo, la de Heidegger– y el hombre o mujer de carne y hueso, existía una zona de atribuciones o estructuras personales, la que iba a llamar “teoría empírica”, la que permite aprehender lo que es vida humana en toda su concreción. Cito sus propias palabras:

¿Puede pasarse directamente de la estructura analítica a la realidad singular, circunstancial y concreta? ¿No falta un eslabón entre ambas? Y esto querría decir a



la vez una zona o estrato de realidad y un nivel de teoría. Mi sospecha de que esto es así data de mis primeros enfrentamientos serios con la realidad de la vida humana. Ya en la *Introducción a la Filosofía* (1947) tropecé, sin plena claridad, con el problema; en mi estudio sobre *El método histórico de las generaciones* (1949), al encontrarme con una magnitud numérica –los quince años aproximados del período generacional– dentro de una teoría, descubrí expresamente la dificultad; poco tiempo después formulé claramente el tema en mis ensayos “La vida humana y su estructura empírica” y “La psiquiatría vista desde la filosofía” (Marías, 1970: 87-88).

Pero conviene no pasar por alto un aspecto casi siempre desapercibido al decir que la filosofía de Marías sería inexplicable sin Ortega. Es cierto, pero no significa que sea un camino de un solo tránsito entre viejos y jóvenes. Se suele olvidar la influencia de los jóvenes en los mayores, fenómeno cada vez más evidente en nuestra época. Es posible intuir la influencia de Marías en el pensamiento de Ortega en las ideas sociológicas posteriores de este –*El hombre y la gente* (1957), por ejemplo–. De todos modos, las dos dimensiones de esta reciprocidad convergen en el imperativo que iba a condicionar una de las trayectorias ulteriores de Marías: “completar a Ortega consigo mismo y darle sus propias posibilidades” (Marías, 1983b: 19).

Tampoco se limita esta “salvación” a Ortega. Dice Helio Carpintero:

Julián Marías es uno de los españoles que más firmemente decidieron no renunciar a los hallazgos de una España que los hombres del 98 comenzaron a desplegar. Su vasto esfuerzo intelectual va dirigido a dar cuerpo a una posibilidad española, cuyos rasgos habremos de dibujar, en la línea de una tradición que, desde nuestro tiempo, bien podemos ya calificar de clásica (Carpintero, 1967: 191).

La lealtad de Marías, pues, de máxima fuerza en el caso de Ortega, se extiende a las tres generaciones anteriores a la suya. Explica su adhesión con estas palabras:

Nuestra solidaridad con esas tres generaciones anteriores ha sido radical, irremediable, a prueba de reservas y descontentos. Hemos sentido que en ellos iba la vida futura de España y la salvación de todo lo que nos parecía valioso, estimable, original, insustituible en un milenio de vida española, en medio milenio de creación transespañola (Marías, 1989: 276).



§4. MARÍAS Y LA UNIVERSIDAD ESPAÑOLA

Hay todavía más, y acaso lo más fundamental. En muchas ocasiones Marías hace elogios de la universidad que él conoció por los años 1932-36. En aquel momento histórico era tal vez la facultad más distinguida de toda Europa. Desde su cátedra de metafísica y su actuación editorial Ortega presidía la vida intelectual del país. La excelencia de su doctrina, pluma y retórica reabraba sobre otras disciplinas, elevándolas a alturas nunca antes alcanzadas. La filosofía servía de patrón-oro y máxima disciplina rectora para cuatro generaciones, incluso, desde luego, la de Marías³.

No es de extrañar, pues, que Marías, desterrado por circunstancias políticas de la universidad española durante varias décadas, se mantuviera cerca de lo que quedaba de esta tradición intelectual vía su amistad con historiadores, médicos, escritores, psicólogos y otros intelectuales. Nunca le tentó el exilio. Comenta que, en los Estados Unidos, veía con cierta lástima a los españoles que escogieron esa opción remunerativa, pero personal e intelectualmente penosa y desfavorable. Si en España no pudo hacer lo que quisiera –ser profesor de filosofía– haría lo que pudiera, que en su caso, dadas sus dotes literarias, consistiría principalmente en ser escritor.

Indudablemente lo ideal para Marías hubiera sido, en el debido momento, asumir el liderazgo intelectual vacante desde la muerte de Ortega. No fue posible por múltiples circunstancias aludidas. Por lo tanto, no tardaron las disciplinas en dejar de comunicarse, lo cual las exponía a influencias dudosas, nefastas sin duda en determinados casos.

Pero a pesar de las limitaciones de su entorno, en plan de guardián espiritual de la época *plurigeneracional* en la que se formó, Marías se siente responsable de ella, máxime en el caso de Ortega. Cae sobre él lo que se puede llamar el “peso de excelencia” de las generaciones de 1898. Al manifestarse las primeras resquebraaduras alrededor de 1960, las cuales eran de esperar de acuerdo con la teoría de las generaciones, Marías redobla sus esfuerzos por salvar lo más valioso del pasado. Desde luego no lo hizo simplemente para archivarlo como si fuera una

³ Al aplicar la teoría generacional de inspiración orteguiana, pero desarrollada por Marías, en otro escrito hablo de las “cuatro generaciones de 1898” (Raley, 1997: 91).



tradición caduca, sino para hacer disponibles sus descubrimientos y adelantos a las generaciones venideras.

Hasta cierto punto hay que confesar que perdió la batalla, pero solo la primera. Se dejó de leer a Ortega en las universidades y su figura no tardó en desdibujarse. Las nuevas promociones estudiantiles a partir de 1960 casi nada sabían de él. El mismo Marías gozaba de popularidad, pero con el público, mucho menos con los profesores académicos, acaso resentidos porque Marías, exasperado y sin distinguir, se atrevió varias veces a calificarlos de “impostores”.

Fallecido Ortega en octubre de 1955, pues, Marías respondió enérgicamente a un doble imperativo: primero, completar a Ortega y darle sus propias posibilidades y, segundo, convertir su intuición de 1947 en un nuevo nivel de pensamiento. Desde aquel momento se concretó lo que sucedió hacia algunos años: el espíritu creador del orteguianismo había venido a posar sobre Marías.

Para poder saldar hasta lo posible su deuda con Ortega, Marías dedicó casi tres años a escribir *Ortega: Circunstancia y vocación* (1960). Se trataba de poner en claro la centralidad de la persona y obra de Ortega. Pero resultó imposible decirlo todo en un solo volumen. Al morir Ortega, no se acabó ni la trayectoria de su propio pensamiento ni su continuación en el de Marías. De ahí, veintitrés años más tarde, el segundo libro de Marías precisamente sobre las trayectorias del orteguianismo, *Ortega. Las trayectorias* (1983a).

Por la década de los sesenta fueron apareciendo influencias perturbadoras que para Marías urgía afrontar: (1) el prestigio de la textualidad crítica; (2) el resurgimiento del intrascendalismo arcaico y (3) la marginación de la vida intelectual. Marías se esforzó por contrarrestar estas tendencias, notablemente en *Nuevos ensayos de filosofía* (1968). Sin embargo, el libro tuvo poca resonancia. Cita Marías varias causas del desplazamiento de la atención: en España la firme decisión colectiva de no enterarse de la significación del pensamiento orteguiano; la invasión del escolasticismo en todos los niveles de la enseñanza oficial (el cual para Marías era “una enorme insinceridad”), el interés por el cientificismo y la epistemología, el análisis lingüístico, el auge del existencialismo aliado con variantes del marxismo y, sobre todo, una fascinación por el tecnicismo aparatoso, el cual, en las palabras de Marías, “siempre ha triunfado en las formas más triviales de la filosofía” (Marías, 1968: 41).



§5. ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA Y OTROS ESCRITOS

En este clima anti-metafísico y a contracorriente, Marías publica *Antropología metafísica: La estructura empírica de la vida humana* (1970). Es su libro más importante, de gran originalidad, altos vuelos teóricos y nada en línea con la filosofía en boga. La intuición rectora databa, como queda indicado, de 1947. En sus líneas generales, pues, las ideas de *Antropología metafísica* estaban formuladas en fechas relativamente tempranas, pero le faltaba el estilo literario adecuado al nivel que exigían los nuevos conceptos.

Con su publicación Marías contó con los conceptos apropiados para afrontar toda una dimensión de la realidad humana que faltaba en la teoría analítica de Ortega. Es el libro más personal de Marías, el núcleo de su pensamiento y, como tal, va a condicionar casi toda su producción posterior, sobre todo, la referente a la persona, hombre y mujer. Dice Marías:

el libro a que ahora me refiero [*Antropología metafísica*] representó un *nivel*, no solo en mis ideas, sino en mi biografía misma. El hecho de que no pudiera escribirlo cuando lo empecé, de que me fuera menester esperar bastante largo tiempo, indica que *yo* no había alcanzado el nivel adecuado, aunque acaso hubiesen llegado a él mis conceptos (Marías, 1989b: 344).

Siguiendo el ejemplo estilístico ya evidente en Ortega, Marías evita hasta lo posible el lenguaje rebuscado y técnico. Textualmente comenta:

Escribí este libro con un mínimo de tecnicismos, en la prosa más vivaz posible; y no solo era parco en notas y referencias, sino que tuve la impresión de que las rechazaba. La melodía de todo escrito tiene exigencias que varían de uno a otro, y en este caso le correspondía una estructura casi narrativa (Marías, 1989b: 346).

Con raras excepciones, el léxico adecuado a la pretensión de Marías en *Antropología* lo encuentra en el español corriente: “instalación”, “mundano”, “sesgo”, “vector,” “trayectorias” e “inclinación” son ejemplos. Solo en determinados casos hace falta un neologismo. Por ejemplo, al tratar el tema de la sexualidad humana encuentra deficiente la voz “sexual”. Prefiere otra, creación suya, “sexuado”, ya que el hombre y la mujer sostienen relaciones condicionadas por el sexo, sin que



sean en la gran mayoría de los casos también relaciones sexuales. Piénsese en los niños, hermanos, célibes y ancianos.

Mientras tanto, le ocupan múltiples proyectos. Viajero incansable, escribió libros sobre sus impresiones de otros países: *Imagen de la India* (1961), *Análisis de los Estados Unidos* (1968, anteriormente había escrito otro libro sobre aquel país: *Los Estados Unidos en escorzo* [1956]) e *Israel: Una resurrección* (1968). También España le mereció tres libros: *Meditaciones sobre la sociedad española* (1966), *Consideración de Cataluña* (1966) y *Nuestra Andalucía* (1966). La imagen de trayectorias, plena o parcialmente realizadas, es tal vez la más indicada para poder habérselas con la enorme producción editorial de Marías sobre un vasto panorama de temas: cine, literatura de varios países, la condición femenina, problemas del cristianismo, temas de convivencia social, el pensamiento extranjero y al acercarse la balbuciente democracia española, la realidad política. En 1964, con la displicencia del régimen, fue elegido miembro de la Real Academia Española.

De abolengo orteguiano y *noventaochesco*, pues, palpita en muchos escritos de Marías una evidente preocupación por España y lo hispánico, y por extensión tras su vivencia de las Américas, la civilización occidental. Para él no se trata de ninguna visión utópica sino de las circunstancias y vocación en las que abunda la libertad de uno. Decía que sin libertad nada es plenamente humano. Por lo tanto, al entrar el régimen franquista en su etapa agonizante, la preocupación de Marías se convirtió en iniciativas concretas. En 1974 emprendió una serie de ensayos que forman el núcleo de tres libros: *La España real* (1976), cuya primera edición se agotó en cuatro días, *La devolución de España* (1977) y *España en nuestras manos* (1978). Las meditaciones sobre España culminan en *España inteligible* (1985). Frente a la visión de España históricamente achacosa en Ortega, Américo Castro y otros, Marías da razón a la historia española, ello es, de acuerdo con la razón histórica. A la luz de esta razón y desde la óptica de Marías, se van derrumbando uno tras otro los temibles mitos que *afean* la historia de España, a saber, los moros, la Inquisición, la destrucción de las Indias, la Decadencia y el Mosaico cultural.

Tras un periodo de intenso dolor e introspección religiosa a raíz de la muerte de su esposa en 1977, escribió *Problemas del cristianismo* (1979). Desde conceptos forjados en *Antropología metafísica* hace hincapié en el nexo antropológico de



esta vida con la otra y señala como posible base de una futura teología los pasos que ha dado la filosofía de Ortega –y la suya– en la comprensión de la realidad personal aplicable a uno y otro plano.

§6. PERSONA

Así empezó lo que en otro lugar he llamado la “segunda navegación” filosófica de Marías. Al intentar comenzar una nueva fase en su pensamiento tuvo clara conciencia de que solo sería posible “desde la más profunda intimidad, no desde las zonas periféricas de la persona, sino desde su mismo centro, después de entrar en últimas cuentas conmigo” (Marías, 1989c: 151).

La preocupación por la persona, tema que Marías había recalcado en *España inteligible* como intuición rectora de la civilización española, une sus libros posteriores en un conjunto coherente. Así, por ejemplo, los dos libros sobre la mujer, *La mujer en el siglo XX* (1980) y *La mujer y su sombra* (1986). En el primero se trata de la situación histórica y social de la mujer en épocas recientes y, en este, de los grados de intimidad y las relaciones posibles entre el hombre y la mujer.

Convergen estos temas en *La felicidad humana* (1987). Comienza su meditación al comentar que, a diferencia del hombre clásico que solía atribuir la felicidad al sabio, hoy en día hay una propensión a asociarla con los jóvenes. En ese cambio de perspectiva se resalta lo poco que se ha pensado en el tema en tiempos modernos. Más bien, se insiste cada vez más en los sucedáneos: los placeres y diversiones, el bienestar económico, los viajes, las vacaciones, etc. Para Marías la felicidad es irrenunciable aunque su plenitud permanente es imposible en esta vida. De ahí su definición que raya en lo paradójico: “el imposible necesario”.

Al llegar a últimas cuentas consigo mismo, Marías vuelve sobre la filosofía como tal en *Razón de la filosofía* (1993). El punto de arranque es la pregunta insoslayable: ¿Por qué hacer filosofía? Se entiende, la responsable, porque llevan el título de “filosofía” las cosas más descabelladas. De acuerdo con Marías, solo puede existir la filosofía auténtica cuando surge de una necesidad personal, es decir, radical. No se trata, pues, de esquemas previos, ni siquiera de su contenido formal, sino de una previa inevitabilidad.

Esta condición personal y su indagación es el tema de *Mapa del mundo personal* (1993). La realidad personal será radical pero lo será en diversos grados con



tendencia a la despersonalización. El “mapa” a que se refiere parte de los hitos argumentales de la vida personal en sus dos formas de varón y mujer. Lejos de lo meramente descriptivo, responde a la narración y la temporalidad, porque las relaciones en que consiste vienen aconteciendo en todo momento. Esto significa que el descubrimiento de la persona es inagotable, porque esta es una realidad que, por emergente y futuriza, es también irreal. Por lo tanto, “ser persona es poder ser más”.

En *Tratado de lo mejor* (1995) Marías se enfrenta con las cuestiones morales desde la realidad viniente personal. A diferencia de una larga tradición ética en la que se ha insistido en el bien y lo bueno –*el summum bonum*– Marías encuentra que en la moralidad de la vida lo mejor es lo que funciona como principio de conducta. La verdadera moral consiste en la intensificación de la vida en libertad –la realidad que siempre puede ser más real– y esto implica el enriquecimiento de lo humano. Por ello, la inmoralidad ha de ser aquello que peca contra la vida misma y podría definirse formalmente como la negación o mengua de la persona.

En *Persona* (1996), Marías da un último apretón al tema de la persona. A diferencia de las cosas, el núcleo irreductible de la persona es su carácter proyectivo y futurizo. Pero la realidad de la persona se proyecta precisamente hacia los otros en esencial menesterosidad amorosa y altruista. Al fin y al cabo, eso es lo que se llama destino, lo cual quiere decir que la persona es una meta que se pretende realizar o se abandona. Ahora bien, este balance personal del destino se mide en términos de felicidad y su forma deficiente de infelicidad.

El destino que consiste en una proyección en principio ilimitada remite a la muerte y hace que reobre sobre el contenido y significado de la vida entera. Desde esta perspectiva, Marías afirma que la destrucción de la persona –y, sobre todo, la de las personas queridas– es tan impensable como su aparición es inderrivable de la materialidad. De ahí la tesis ulterior de Marías: “la perduración de la persona parece coherente con la forma de realidad que hemos descubierto en ella” (Marías, 1996: 176).

Vuelve a tocar el tema de la perduración personal en su último libro, *La perspectiva cristiana* (1999), al agregar que el cristianismo, que no siempre coincide con la fe cristiana, viene condicionando la civilización occidental desde hace dos milenios.

A las trayectorias o pretensiones vitales de la persona corresponde el carácter transitable de la circunstancia mundana. Debido a tal convergencia, por pro-



blemático que sea nuestro tránsito personal, se nos presenta el mundo en su conjunto como algo inteligible y compatible con la razón humana, es decir, vital. Siempre es posible y probable el equívoco y el error. Pero estos también tienen su lado positivo con tal que nos demos cuenta de ellos, sin lo cual sería impensable todo tipo de rectificación y progreso, tanto religioso como secular. Podríamos decir, como decía Ortega, que errando ha venido progresando la humanidad.

En el fondo, pues, se trata de algo esperanzador con referencia al destino humano. Frente a las teorías de moda de un mundo caótico o indiferente, acaso absurdo, sin principio ni propósito, y de la persona como poca cosa destinada a la destrucción absoluta, comenta Marías sin más insistencia que la misma razón de la vida que “si el mundo ha sido creado por Dios, es inteligible que sea inteligible” (Marías, 1993: 287). Y si se trata de un cosmos susceptible a la razón humana, ¿con qué derecho intelectual se puede calificar de absurdo, caótico o sin sentido sin tener a priori un concepto contrario y contrastivo? De otro modo, no nos daríamos cuenta de ello. Sería simplemente el orden normal que no llamaría la atención de nadie.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carpintero, H. (1967). *Cinco aventuras españolas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1962). *Obras II*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1968). *Nuevos ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1970). *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1970). *La vida humana*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1983a). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1983b). *Ortega: circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1989). *Generaciones y constelaciones*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1989). *Innovación y arcaísmo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1989a). *Una vida presente. Memorias 1 (1914-1951)*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1989b). *Una vida presente. Memorias 2 (1951-1975)*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1989c). *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Madrid: Alianza.



- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1962). *Obras completas VIII*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1963). *Obras completas II*. Madrid: Revista de Occidente.
- Raley, H. (1997). *Julián Marías: una filosofía desde dentro*. Madrid: Alianza.



LAS CATEGORÍAS ANTROPOLÓGICAS DE JULIÁN MARÍAS

THE ANTHROPOLOGICAL CATEGORIES OF JULIÁN MARÍAS

José Luis Sánchez^a

Fechas de recepción y aceptación: 20 de diciembre de 2014, 5 de febrero de 2015

Resumen: El presente artículo aborda las categorías antropológicas de Julián Marías, que son las que conforman la estructura empírica de la persona y que parten de la idea orteguiana de “yo soy yo y mi circunstancia”. Estas categorías, que él llamará empíricas, tienen como propósito profundizar en el hombre mismo y dar a conocer cómo es en realidad.

Como una segunda parte, una vez descritas todas las categorías, podremos ver cómo desde la circunstancia y desde la realidad empírica del hombre, Marías va entablando un diálogo con el no creyente, surgiendo así una especie de conversación que reflejamos mediante unas notas de diversos científicos relevantes y que completan, desde su investigación, lo estudiado por Marías.

Palabras clave: Antropología, metafísica, circunstancia, categorías, estructura empírica.

Abstract: This article covers the anthropological categories conceived by Julián Marías as forming a person's empirical structure, based on Ortega's idea of “I am myself and my circumstance”. These categories, which he would call empirical, set out to delve more deeply into man himself and make known what man is really like.

^a Vicerrector de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.
E-mail: joseluis.sanchez@ucv.es



In the second part, after describing all the categories, we will see how, from man's circumstance and empirical reality, Marías engages in dialogue with the non-believer, thus giving rise to a kind of conversation which is reflected here by means of notes from various relevant scientists whose research completes what was studied by Marías.

Key words: Anthropology, metaphysics, circumstance, categories, empirical structure.

§1. INTRODUCCIÓN

El centro de la obra de Marías es *Antropología Metafísica*¹ y, en ella, se encuentran las categorías antropológicas que él crea estudiando la antropología general de la vida humana, yendo de lo general a lo personal. Estas categorías son un hilo conductor de la experiencia humana en la vida y en la circunstancia de cada ser humano.

En el presente trabajo, nos centraremos en dichas categorías, que definen “desde dentro” al ser humano y lo mostraremos con el caso práctico para entender y universalizar lo más personal.

La *Antropología Metafísica* de Julián Marías es su gran obra, como se puede comprobar en su autobiografía, donde él mismo dice que es la obra en la que

¹ Cuando leí *Antropología Metafísica* por primera vez, a medida que avanzaba me daba cuenta que entendía muy poco lo que allí se decía. Julián Marías tenía una manera tan bella de escribir que se corría el riesgo de quedarse con su forma preciosa de abordar ideas cruciales, sin llegar a ellas. Por eso consideré necesario leer antes otras obras de Marías. Una vez conseguido el bagaje suficiente, abordé –ahora sí– la lectura en profundidad de *Antropología Metafísica*. Lo hice siguiendo el método de aproximación a los problemas que Marías –y su maestro Ortega– habían empleado a menudo en sus escritos: dar vueltas cada vez de radio menor en torno a las “murallas de Jericó”, hasta derrumbarlas y entrar de lleno en el meollo de las cuestiones. Y eso es lo que llevé a cabo: dar vueltas y más vueltas a cada epígrafe.

Me puse a leer *Antropología Metafísica* en la Iglesia de Monserrat de Roma, donde vivía, y cuando terminé su lectura, tuve que acostarme un día entero. No podía hacer otra cosa. Tenía, por así decirlo, la mente en ebullición: *Antropología Metafísica* me hizo cambiar muchas de mis ideas anteriores acerca de cómo entender el hombre, la vida, la manera de hablar de Dios, cómo hablarle a un no creyente de la posibilidad de la existencia de Dios. En definitiva, *Antropología Metafísica* me abrió nuevos horizontes: constituyó para mí el descubrimiento de una nueva filosofía, de una manera diferente de entender las grandes cuestiones relacionadas con la persona humana y Dios.



alcanzó “su nivel” (Marías, OC II: 348-349); antes de esa obra, no se encontraba totalmente en el nivel y, cuando lo adquirió, la empezó y la acabó sin abandonarla. Por tanto, esta obra merece un tratamiento especial.

Desde la circunstancia diaria, encuentro en la teoría empírica distintas hipótesis y formulaciones sobre el hombre, que hacen posible tener una idea nueva sobre él. El propio Marías dirá que se encontraba estudiando la teoría analítica, la teoría general sobre el hombre que ya estaba en Ortega, y fue ahí donde descubrió la empírica (Marías, OC II: 352). Ortega (2005: 12) habla en efecto de cómo la *circunstancia* marca la vida del hombre y, desde ella, me entiendo cómo soy. Así, Marías aprovecha la circunstancia para, desde las categorías empíricas (estructura empírica), que se dan en la circunstancia del “yo” concreto, desde ahí, en esas categorías que inventa él mismo, posibilitar el encuentro con la trascendencia y poder hablar de una antropología metafísica.

Es importante resaltar el hecho de que ha existido siempre una estructura para explicar la existencia de Dios, como el argumento ontológico de san Anselmo, las vías de Santo Tomás, y tantísimos otros autores que, desde el Medievo, han colaborado en la elaboración de este argumentario. Pero, siglos después, hay un momento determinado en el que Kant se adentrará en una teoría donde lo que no se toca, lo que no se ve, no se puede expresar de ninguna manera, quedando así la metafísica reducida a poesía, como algo que no puede llegar más allá. A pesar de esto, habrá una posteridad hermosísima en la que se irá descubriendo que el hombre es medible desde muchas dimensiones, no solo desde una y que, por tanto, las ciencias empíricas, las ciencias experimentales, tienen que estar unidas y colaborar con las ciencias humanas y con las plásticas, de manera que todo el conjunto pueda analizar al hombre.

Por ello, creemos con honradez que Kant cae en la trampa de pensar que la razón es la cúspide, y no la realidad. Y, o bien la razón explica la realidad, o la razón se convierte en irracional. Porque el hombre ha necesitado darse cuenta con toda claridad de que sus preguntas entraban en el concepto de razón; es más, el hombre se ha dado cuenta de que aquellas instituciones que han querido romper las preguntas de sentido se han oscurecido, mutando el concepto de razón. Porque razón es aprender la realidad interconectada y, por tanto, cuanta más interconexión, más razón.



§2. CATEGORÍAS ANTROPOLÓGICAS

De esta manera, en su *Antropología Metafísica*, Marías establece las siguientes categorías que conforman la estructura empírica de la persona, en la que confluyen todas las categorías filosóficas y antropológicas que vamos a señalar a continuación y que se constituye a partir de la idea orteguiana de “yo soy yo y mi circunstancia” Marías (1995: 73). En este sentido, puede parecer que Marías es un repetidor de Ortega, si no se le ha estudiado en profundidad, pero la realidad es que él estructura a Ortega y, desde el propio Ortega, crea una nueva manera que se ve ya más concluida en *Antropología Metafísica*. Así, desde las circunstancias de Ortega, Marías crea unas categorías que él llama empíricas, diferenciándolas de la teoría general del hombre, que son personales, como un eslabón entre la una y la otra. Y ahí él nos dirá que, si profundizamos en estas categorías filosóficas, se descubrirá algo impresionante: cómo es el hombre real, qué es real e irreal, porque todo lo imaginativo, todo lo proyectivo, es irreal, pero no porque sea irreal no es real, sino todo lo contrario, ya que forma parte de lo mismo.

La Mundanidad

La vida humana es *esencialmente* mundana –de un modo o de otro–, en el sentido de ser circunstancial; en principio, es “pensable” la vida humana de una manera incorpórea (con la condición de no significar esto un concepto meramente negativo, quiero decir, con la exigencia de pensar positivamente otra forma de realidad como “homólogo” de la corporeidad). Esto hace pensar que la mundanidad es una estructura primaria respecto de la corporeidad, que se “agregaría” a ella; pero esto, que es cierto dentro de la teoría analítica, no lo es si nos situamos en la perspectiva de la estructura empírica; por ser corpóreo soy mundano, *de este mundo*; los atributos *empíricos* de la mundanidad están condicionados por la corporeidad (Marías, 1995: 92).

Desde Ortega, comenzará Marías a hablarnos de la mundanidad, tratando de explicarnos el mundo: ese mundo que está ahí, ese mundo en el que va a aparecer la mundanidad con una estructura primaria, respecto a la corporeidad. Hay una relación entre cuerpo y mundo, necesaria para poder entender. Yo entiendo todo desde mi cuerpo, entiendo el mundo, la mundanidad.



La Sensibilidad como transparencia

Es aquí desde donde descubro, como órgano primario de la realidad.

La manera real de estar “en” y “con” la realidad de “estar en el mundo”, es lo que llamamos sensibilidad; gracias a ella me encuentro y encuentro las cosas que están conmigo. Esa sensibilidad es primariamente *transparencia*: “a través” de mi cuerpo estoy en y con las demás cosas, en y con él en la medida en que es también una cosa (Marías, 1995: 100).

Los sentidos son la autopista del conocimiento; nuestros sentidos nos ayudan a adentrarnos en todo conocimiento, pero hay unos sentidos internos y otros externos y, por tanto, con esta categoría de la sensibilidad como transparencia; esto hará posible que ese cuerpo se pueda relacionar con la mundanidad. Y que el cuerpo se pueda relacionar con el mundo será un aspecto fundamental, sobre todo a la hora de diferenciar entre inteligencia y razón, que Marías hará siguiendo a Ortega (Marías, 1995: 94). *Inteligencia* es captar la realidad, pero *Razón* es aprehenderla e interconectarla. Los animales también tienen parte de inteligencia, en un grado determinado, pero no de razón, porque la razón es esa interconexión de la realidad del pasado con el futuro, del sueño con la realidad, cosa que sería imposible sin esta dimensión de la sensibilidad.

La sensibilidad como transparencia la tomará Marías de Auguste Gratry, sobre quien hará su tesis doctoral. Y de Gratra a Brentano, porque es ahí donde se ve esa estructura de la sensibilidad como órgano primario de la realidad. Yo no podría entrar en la realidad sin la sensibilidad, ya que esta me ha sido dada de dicha manera, y no de otra. Y, por eso, la manera real de estar en y con la realidad, de estar en el mundo, es lo que llamamos sensibilidad. Gracias a ella me encuentro, y encuentro las cosas que están conmigo. Esa sensibilidad es, primariamente, transparencia. Si no, estaríamos en nuestro cuerpo, sin poder salir, y sin que nada llegara hasta nosotros. Los sentidos son como la autopista del conocimiento, una autopista tremenda en la que la vista, el oído, van captando toda la realidad. Marías hará una diferenciación entre inteligencia, que es captar la realidad, y razón, que es aprehender la realidad e interconectarla. Y eso es lo que da al hombre su gran capacidad, desde ahí, para proyectar todo. Porque esa autopista del conocimiento, apoyada por la inteligencia y llevada a la razón, hace que los sentidos in-



ternos, cómo pensamos la mundanidad, y los sentidos externos, como autopista del conocimiento, puedan unirse en esa estructura sensorial del mundo.

La Estructura sensorial del mundo

La sensibilidad nos descubre *los sentidos* que tienen jerarquía.

Los sentidos tienen, ciertamente, una jerarquía. Nadie da la misma importancia, por ejemplo, a la vista que al olfato; ni se les concede el mismo “valor”, ni se teme igualmente su pérdida. Pero la cuestión que se suscitara sería la del principio o perspectiva de esa jerarquía sensorial. Lo discutible no es que la haya, sino más bien al contrario: que no haya más que una. En ciertas formas de vida, el olfato ha sido probablemente el órgano capital de la supervivencia y, por tanto, el más importante de todos; en un mundo primitivo, casi vacío de hombres, sin técnica, lleno de especies animales hostiles y mucho más poderosas, es verosímil que el olor haya sido el rasgo decisivo para la ordenación vital y pragmática de las realidades (Marías, 1995: 106).

Existe una estructura de la sensibilidad por la que el ciego, siéndolo, posee una estructura visual, la cual forma parte de esa armadura que tiene todo ser humano. Me comentaba un ciego que todos los fines de año iba a la Puerta del Sol. Ante mi pregunta de qué es lo que veía ahí, me contestó: “*no es tanto lo que veo sino lo que experimento y, en ese preciso momento, estoy viendo*”.

Y, por tanto, esto es fundamental para descubrir realmente esta relación mía con las cosas, con la realidad, que conllevará unas consecuencias determinadas.

La instalación corpórea

La categoría de *instalación* que nos permite vivir y proyectar desde eso que ya estaba haciendo. Esta instalación, por su parte, implica una trayectoria.

Ni el mundo es una cosa, ni el cuerpo tampoco; sobre todo, cuando tomo respecto de él la perspectiva propia y adecuada: mi cuerpo. La instalación mundana coincide con la condición humana misma, con la circunstancialidad; pero su forma concreta es la corpórea: corporalmente estoy instalado en el mundo, cuyas cualidades son correlativas de mi corporeidad. Pero, sobre todo, yo estoy instalado en



mi cuerpo; quizá esta expresión es la que puede aclarar mejor las dificultades que asedian a la filosofía cuando trata de precisar si simplemente tengo cuerpo o soy cuerpo. Por supuesto –y esto lo ha visto muy bien Gabriel Marcel–, “el ser encarnado” va mucho más allá del mero “tener”, de la propiedad o posesión del cuerpo, porque yo no soy sin mi cuerpo, y mi tenerlo no es secundario o consecutivo; pero, si decimos “yo soy mi cuerpo”, esto va contra toda la evidencia de que yo *me encuentro* con mi cuerpo, que no he elegido, que me complace o no, que me plantea problemas, que es parte de mi circunstancia, al cual en modo alguno me reduzco (Marías, 1995: 113).

La instalación corpórea, la categoría de instalación que nos permite vivir y proyectar desde eso que ya estamos haciendo. Esta instalación implica unas trayectorias: ni el mundo es una cosa, ni el cuerpo tampoco; sobre todo, cuando tomo respecto de él la perspectiva propia y adecuada. Mi cuerpo, la instalación mundana, coincide con la condición humana misma, con la circunstancialidad, pero su forma concreta es la corpórea. Corpóreamente estoy instalado en el mundo, pero sobre todo, yo estoy instalado en mi cuerpo. Esto es importante en un mundo en que el cuerpo tiene tanto vigor; hay que darle la fuerza que tiene, pero somos más que el cuerpo. Hay un momento determinado que Marías nos va a decir: sí, yo cuando amo a una persona, amo su cuerpo. Normalmente, la gente piensa al revés: primero le gusta el cuerpo y, en función de eso, empieza a hablar con la persona. Y, por eso, puede haber una persona

La condición sexuada

Como una de sus formas radicales de instalación.

Marías aquí tiene un derroche de creatividad y, esta condición sexuada, señalada en la estructura empírica, va a dar mucho de sí ya que, de aquí, sacará posteriormente la trilogía del corazón, el mapa del mundo personal y la educación sentimental. Ciertamente, todos estos libros ayudan a entender profundamente el tema de la sexualidad y del amor. Es mi manera de estar viviendo, como varón o como mujer. Cada sexo *coimplica* al otro, no se puede entender la realidad varón sin referencia a la mujer, o viceversa. Antes que sexual, soy sexuado, de tal manera que siempre que veo al hombre me remite a la mujer, y siempre que veo a la mujer me remite al hombre como icono.



Hace muchos años vengo utilizando una distinción lingüística del español, que me parece preciosa: los dos adjetivos “sexual” y “sexuado”. La actividad sexual es una reducida provincia de nuestra vida, muy importante pero limitada, que no comienza con nuestro nacimiento y suele terminar antes de nuestra muerte, fundada en la condición sexuada de la vida humana en general, que afecta a la integridad de ella, en todo tiempo y en todas sus dimensiones (Marías, 1995: 120).

En un mundo tan erotizado como el nuestro, esta distinción es fundamental, ya que muchas veces no se entiende que lo primero sea ser sexuado y no ser sexual. Creo, honradamente, que este tema es de una gran importancia para la educación, teniendo en cuenta que nos encontramos en una coyuntura nueva marcada por una apertura al sexo muy diferente, llegando incluso a desunir el amor y la sexualidad. A este respecto, y cada día más, la neurociencia ha ido descubriendo que los mismos neurotransmisores relacionados con la cocaína los tiene el sexo. Y, en este sentido, hay que tener mucho cuidado, porque muchas veces podemos estar sometidos a grandes adicciones.

En relación con lo anterior, cabe destacar que los llamados biologismos del hombre y de la mujer pueden reflejar una conducta adictiva, siendo de gran importancia descubrir el dominio de nuestro cuerpo y de nuestro ser. Es, por tanto, muy relevante, con Julián Marías, descubrir que ser sexuado es antes que sexual, así como las consecuencias que se derivan de dicha distinción jerárquica.

La estructura vectorial de la vida

Hace que me proyecte en diversas direcciones: la vida es un sistema de proyecciones de diferente intensidad.

En mi caso personal, tal vez desde niño o desde joven, puedo tener la idea de ser sacerdote, y a lo mejor no lo sepa mucha gente, incluso nadie, y sin embargo tengo una intensidad, un proyecto vectorial, como un arco o una flecha que va hacia la dirección que se le marca y con una intensidad determinada. De este mismo modo, la vida aparece repleta de esta proyección y de esta intensidad, siendo esto lo que se conoce como estructura vectorial. Esta categoría, además, es de una gran importancia ya que, si uno es consciente de ello, irá otorgando a la vida la intensidad que debe, haciendo así un proyecto serio que le ayude a realizarse como persona y vivir como tal.



La vida humana supone una estructura vectorial, y por eso sus contenidos tienen intensidad y orientación [...] Las cosas, como vimos antes, me “llevan” según su importancia, y en un sentido significado determinado por su significación en mi vida. La necesidad personal es *vectorial*: yo necesito a una persona con una intensidad tal y con una “inclinación” u orientación muy precisa. Desde la instalación en la que estoy me proyecto biográficamente en un haz de flechas irreductibles, unas a otras (Marías, 1995: 88).

Es de una gran belleza la manera de captar al ser humano que tuvo Marías, y el descubrimiento de la proporción y la medida que podemos tener o no tener. Muchas veces, el peso de la vida es lo que nos lleva hacia un lado o hacia el otro. “El amor es mi peso”, decía San Agustín (2011, IX). Hay personas que se han enamorado llegando a creer que, si no seguían ese proceso, podrían llegar a romperse por completo. Y es ahí, precisamente, donde reside el elemento vectorial. Entonces, si desde niño pudiéramos transmitir esto en la educación, sería una verdadera ayuda para cada una de las personas.

El rostro humano

Aparece en su función de representante de todo el cuerpo, ya que a partir de la cara se nos muestra la realidad de la persona que está viviendo.

... la cara es una parte privilegiada del cuerpo, no solo en el sentido de ser importante, quizá la más importante, sino en el de funcionar como *representante* de todo el cuerpo [...] que ninguna otra parte del cuerpo tiene en el mismo grado carácter proyectivo, programático y viniente. La palabra “rostro” viene de *rostrum* que es el pico de las aves y secundariamente el hocico de los animales, y por extensión el espolón o proa de la nave [...] la cara es la estructura dramática, que “viene” hacia mí, que avanza hacia delante, y eso quiere decir hacia el futuro: es el órgano somático de la futurición [...] no “vemos” el rostro humano, sino que “asistimos” a él (Marías, 1995: 122).

Por tanto, no vemos un rostro, sino que asistimos al rostro. Cuando un rostro se pone delante de nosotros, todo ha cambiado. En la Iglesia decimos que, cuando alguien pertenece a la comunidad, deja de ser anónimo, deja de ser pobre, ya que es algo que acontece para nosotros, para siempre. El rostro muestra, además,



un programa en el que vemos angustia, tristeza, alegría, broma, etc. Y en este sentido, el rostro es mucho más representativo que otras partes del cuerpo, por lo que justamente puede ayudarnos a descubrir un proyecto de futuro, o no, con la otra persona.

De manera especial, dentro de este rostro, aparecen los ojos, que si los quitáramos de un cuadro nos daría la impresión de que no vemos a nadie, sino solamente un dibujo.

La figura viril, la figura de la mujer y su conexión con la razón vital

Es la vida la que da razón de la realidad. La figura viril del hombre y la figura de la mujer nos van a condicionar nuestra existencia, positiva o negativamente, pero sobre todo, si somos conscientes de ello, nos van a ayudar a descubrir esa polaridad mutua, lo sexuado antes que lo sexual, y de esas figuras que nos pueden ayudar. “Todos los atributos de la vida humana se encuentran, en dos versiones distintas, polarmente opuestas, en el varón y en la mujer” (Marías, 1995: 142).

Ciertamente, el hombre, cuando mira, ve una realidad, de la misma manera que la mujer ve otra, siendo ambas verdaderas y complementarias. Esto es algo imprescindible, tanto saberlo e interpretarlo como ser conscientes de las distintas dimensiones que posee una misma verdad.

Esa identificación del hombre con el varón, evidentemente abusiva, puede tener diferentes matices, y sería interesante perseguir, en las distintas lenguas, su evolución sistemática. Puede ser una manifestación de la creencia social básica de que el hombre es primariamente el varón y la mujer es, a lo sumo, una “Variante” apendicular y secundaria (Marías, 1995: 135).

Hablar de igualdad entre hombres y mujeres es una de las más peligrosas estupideces en que puede caerse. Lo que puede y debe haber es equilibrio entre ellos, un equilibrio dinámico hecho de desigualdad y tensión, que mantiene al hombre y a la mujer a la par, precisamente para que sea posible la fuerza y plenitud de su encuentro, su enfrentamiento, su polaridad activa (Marías, 1995: 139-140).

Uno necesita del otro; a uno le gusta el otro: “Por eso la mujer –quiero decir, una vez más, tiene que ser– grata, agradable, y esa gracia es gratis, un don gratuito –una gracia–. Inestable e inseguro, casi milagroso” (Marías, 1995: 143).



La mujer “llama” al varón, hasta lo provoca, pero se retira y esconde, se encierra, y el hombre tiene que llamar a su puerta, con la esperanza de que la mujer le abra y le deje entrar, le permita penetrar en su intimidad (Marías, 1995: 145).

La condición amorosa

Es aquella en la que convergen casi todas las categorías que se están planteando. Marías, en este tema del amor, es otra de las cuestiones en las que Nuestro Señor le dio un don particular para descubrirlo y expresarlo.

La condición amorosa de nuestra vida se deriva, no de nuestros sentimientos, estados psíquicos o predisposiciones psicológicas, ni siquiera de nuestro entusiasmo por una persona del otro sexo, sino que nuestra estructuralmente recíproca necesidad sexual, que “ocurre” o “acontece” argumental, dramática y vectorialmente en nuestra unitaria instalación vital (Raley, 1997: 173).

Todo lo que anteriormente hemos reflexionado serán condiciones que permitirán que yo tenga unas capacidades para enamorarme de una persona y no de otra, para que yo viva en función de unas personas y no de otras, que serán quienes den sentido a mi vida y yo, desde mis características, a la de ellas. “La condición amorosa es solo el alvéolo donde el amor es posible, donde puede germinar, constituirse y acontecer; será menester ahora volver la mirada a esta nueva realidad” (Marías, 1995: 163).

La escritura y la lectura son fundamentales para poder adquirir un lenguaje amoroso que pueda llevar la intimidad al oído del otro. Cuando esto no es así, nos quedamos con palabras mostrencas que no dicen nada y que complican e incluso anulan la realidad amorosa, que necesita de un permanente ejercicio de sinceridad. Así mismo, esta realidad amorosa debe ser regada para acrecentarla por la prosa y la poesía que el amante puede comunicar en el siglo concreto en el que vive.

El enamoramiento

Supone que la persona de la que estoy enamorado se convierte en mi proyecto. Es una de las cosas más especiales de Julián Marías, ya que dirá: “amar



es hacer del otro el proyecto de mi vida” (Marías, 1995: 165). Como él mismo contaba, al morir Lolita, su mujer, sintió como si le hubieran cortado la mitad de su cuerpo, ya que notó como si se quedara sin proyecto. El enamoramiento, por tanto, no puede reducirse al sentimiento. Es, también, inteligencia y voluntad: un proyecto.

Al amarla soy verdaderamente quien soy, en mi plena autenticidad, y siento que “antes” no era verdaderamente quien tenía que ser [...] (*El amor me constituye, a la manera de un gran milagro ontológico, ya que a partir de ese momento puedo sentirme, completamente, de otra manera*) Siente que había amado desde siempre a la mujer de la cual está ahora enamorado [...] No es rigurosamente verdad que la ama desde siempre, pero sí es cierto que la ama el que siempre era, la ama ahora desde su realidad de siempre (Marías, 1995: 166).

Nos enamoramos de una persona, la cual es ciertamente corpórea; y entonces amamos su cuerpo, precisamente en cuanto suyo, porque es suyo [...] El impulso sexual, la atracción sexual, se ejercen desde toda la corporeidad, y son los que movilizan la proyección somática –en rigor, psicofísica– de un sexo hacia el otro (Marías, 1995: 170).

Este concepto es, en gran medida y según Marías, la “cima”, ya que hasta que no se da el enamoramiento, no ha concluido ese proceso de amor.

El proyecto es lo que sostiene la realidad amorosa. Cuando el sentimiento baja, el proyecto aparece con más fuerza y hace que la dimensión vectorial nos recuerde que ambos caminamos en una misma dirección.

El temple de la vida, que modula la instalación

Hay sociedades descontentas, satisfechas, aburridas, asustadas, irritadas, exasperadas, apasionadas, exaltadas, entusiasmadas, abatidas, resignadas, desesperanzadas. Los individuos que pertenecen a ellas pueden diferir enormemente. El desterrado de una sociedad es una sombra antropológicamente. La larga residencia en un país extranjero lleva con frecuencia a una alteración del temple de la vida (Marías, 1995: 176).

El temple modula la vida, modula la instalación en la que me encuentro. Cambia mucho según la potencia en la que me encuentro para empezar un nue-



vo día. Por ello, no solo me influye el sol, el calor o el frío, sino la capacidad racional de dar sentido a cada día de mi vida.

El tiempo humano

Como una categoría de la estructura empírica, como un ingrediente de la vida.

La vida humana es temporal y sucesiva. [...] La vida humana no es interminable, sino que ha empezado y terminará –por lo pronto, terminará, sea cualquiera su destino ulterior–; y además, su posesión no es simultánea, sino precisamente sucesiva –se va poseyendo– y no es perfecta, sino imperfectísima y precaria; inestable en el instante presente, pálida y empobrecida en la memoria del pasado, incierta y vaga en la anticipación del futuro. La vida se presenta en todo caso como afectada por la finitud temporal: su fórmula son “los días contados”. Distensa entre el nacimiento y la muerte, podríamos decir que la forma radical de instalación en ella es justamente el tiempo; el tiempo es aquello en que propiamente estoy, y la manera de estar temporalmente en –como vimos en general en otro lugar– seguir estando: más brevemente dicho, durar (Marías, 1995: 180).

Esta cita de Marías nos dice claramente que nosotros tenemos que contar con el tiempo y ser conscientes de este, ya que es en el tiempo donde suceden las cosas concretas, y es a partir de él como voy descubriendo la importancia de vivir mi vida, la que conozco, la mía, en relación con los otros.

La felicidad, imposible necesario

Se vive, en el elemento propio de la felicidad, que la vida es perpetuo e inexorable descontento. Todo el mundo quiere ser feliz. Esta es la gran cuestión y el afán principal de cara a ayudar a la gente. Pero ¿qué significa ese *imposible necesario*?

El placer es siempre placer del momento; ahora siento placer, en este momento que quisiera eternizar, como sabía Nietzsche. La felicidad (o la infelicidad, por supuesto) afecta más bien a la futurición [...] El mundo en que vivimos tiene siempre una “tonalidad”. Por ello, el encontrarse en él es encontrarse “bien” o



“mal”. Cuando ese encontrarse bien o mal afecta, no a algún contenido particular, sino a la vida misma, entonces podemos hablar de felicidad (Marías, 1995: 202).

Nunca se es bastante feliz y, una vez que ha pasado ese momento, el momento siguiente tiene otros matices. Es importante descubrir la felicidad en el servicio a los demás: en el servir se encuentra la alegría. En la actualidad, es quizá obsesiva la idea de autorrealización, pues realmente me realizo en la realización de los otros: en la medida en que busco el bien del otro, me siento feliz.

El autoengaño, en este sentido, es pensar que el placer es la felicidad. ¡Cuántas veces la tristeza, después del placer, acude a nuestro corazón! Pues la felicidad que necesitamos nunca es plena en esta vida ya que el hombre es menesteroso y limitado, además de que nunca está saciado: la necesidad de colmar y calmar su sed nunca será plenamente realizable en este mundo.

Carácter futurizo

... el carácter futurizo del hombre hace que su realidad se le presente como programa; no es solamente que tenga que anticipar las cosas por venir, que anticipe el futuro: es que se anticipa a sí mismo (Madrid, 1984: 89).

Siempre me estoy haciendo. Marías tenía claro que cada persona está abierta. La diferencia entre biológico y biográfico la expresaba en que lo biológico sabes que empieza y que termina, mientras que lo biográfico es un quehacer constante, cada día, como el autor de una novela que deja que sus personajes vuelen solos y vayan inspirando el argumento al propio autor. Nosotros tenemos un carácter *futurizo*, siempre estamos haciéndonos, no somos una cuestión cerrada.

La mortalidad

Estrechamente unida a la idea de amor. “Lo que soy es mortal, pero quien soy consiste en pretender ser inmortal”, dirá Marías (1995: 212).

... en su sentido primario y radical, la muerte es la mía, la muerte propia. ¿Cuáles son sus análogos, aquellas realidades en que se anuncia o denuncia, que hacen posible su aprehensión imaginativa y dan sentido a esa palabra? Ante todo, y



cotidianamente, el sueño, la imagen espantosa de la muerte, como la tiniebla, es imagen de la nada (Marías, 1995: 219).

La muerte es algo que me acontece, es decir, que me pasa a mí. La muerte biográfica significa que yo muero o mejor, como decimos en español, yo me muero. No se puede eludir la muerte, no se puede escapar a la muerte; no se trata de que abandone la corporeidad como la piel de un reptil y se escape intacto hacia otros mundos. Al contrario, la condición de la existencia de la muerte es que ésta acontezca, es decir, que le pase a alguien, y este alguien –yo, tú– se muera efectivamente (Marías, 1995: 216).

Esta idea, la de la muerte, ha sido ampliamente trabajada por Marías, y está estrechamente unida al concepto de amor. Dirá, a este respecto, que el problema surge con la gente que no cree en la eternidad; para él, es un problema de amor. Ciertamente, el que ama no entiende la eternidad sin su ser querido. Cuando no se ama, da lo mismo, pero cuando se ama, hay una radicalidad de la estructura humana de querer proyectarse con el amado en toda la eternidad. Sería como una diseñadora que va a hacer un traje y, aunque aún no lo haya hecho, ella ya lo visualiza. Y, aunque no llegara a hacerse, ella estaría viéndolo como real. Es así como el concepto de aprehensión de la realidad en su conexión nos brinda la posibilidad: ¿por qué no poder hablar del más allá desde el más acá, si biográficamente es posible?

Vida perdurable

Una de las últimas categorías de Marías (*ex novo* y *ex nihilo* + persona y cosa):

... si ahora nos situamos en la perspectiva de la inmortalidad, de la vida perdurable, entonces se vuelve problemática, en un sentido inesperado, esta vista. ¿Para qué? Si estamos destinados a otra vida sin los internos conflictos de esta y, sobre todo, sin su carácter fugaz y pasajero, sin su mortalidad constitutiva, ¿para qué esta? ¿No hubiera podido Dios ponernos directamente en la otra, instalarnos definitivamente en la vida perdurable? La idea de que Dios nos prueba en esta vida, nos somete a una especie de examen moral para ver cómo nos portamos antes de premiarnos o castigarnos, es demasiado tosca e insatisfactoria (Marías, 1995: 38).



Marías dice que, cuando se habla de la vida eterna, hay que hacerla próxima al hombre, poniendo ejemplos que le hagan sentirse cercano a la descripción. Es necesario, por tanto, que el concepto de vida eterna, en su definición, sea entendible por nosotros, porque lo que conocemos es esta vida; lo que nos es propio es nuestra realidad y, por tanto, esa otra vida que se nos anuncia tiene que estar unida a la nuestra.

De hecho, para Marías es importante que la teología hable de la resurrección del cuerpo y de la conexión de este mundo con el otro, dado que el hombre es capaz de Dios, porque ha dejado su huella en nosotros. Esto lo mostrará Marías siguiendo a Santo Tomás en los conceptos de *ex novo* y *ex nihilo*.

La persona como tal se deriva de la “nada” de toda otra realidad, ya que a ninguna de ellas puede reducirse. Si no la vemos como “creada”, nos resulta literalmente inexplicable o bien aparece violentamente reducida a lo que no puede ser: una cosa (Marías, 1995: 39).

Respecto a este tema, dirá también Marías (1995: 39): “no podemos demostrar que Dios crea cada persona, porque no disponemos de Él”. Lo evidente es, en cambio, que cada persona significa una radical novedad. Así, para poder hablar de un creador, antes hay que poder mostrar una creación *ex novo* (nueva) y *ex nihilo* (de la nada); si la materia no tiene razón ni libertad, no pueden crearla ni el hombre ni en un mundo inteligente. Solo puede crear un ser inteligente, libre, para poder fortalecer el libre albedrío.

Lo que el niño es, es un organismo biológico, un ser vivo que sale del vientre de su madre, que ha sido engendrado, que naturalmente procede del padre y de la madre. No solo del padre y de la madre, sino de los abuelos, y de los tatarabuelos, y hasta donde se quiera llegar. Y de los elementos cósmicos que lo integran, porque está compuesto: es una realidad material. Y en la realidad del cuerpo de ese niño que está naciendo intervienen el oxígeno, y el hidrógeno, y el fósforo, y el carbono, etc., y además en combinaciones muy complejas. Eso es lo que el niño es; *lo* que es. Y, por tanto, es derivable, y se deriva del padre y de la madre, de los antepasados y, repito, del cosmos físico. Sí, pero ¿quién es? es otra cuestión bien distinta. Tenemos dos, el padre y la madre; cuando el niño nace, es un tercero, es un tercero absolutamente distinto, irreductible al padre y a la madre y a todo lo demás. Absolutamente irreductible. Es un tercero. Es por tanto “una



realidad que no existía, que absolutamente no existía, y que es irreductible a las demás” (Marías, 1999: 6).

Es irreductible incluso a Dios. Es una realidad absolutamente nueva. Es, ciertamente, una realidad producida, innovada, una innovación de realidad, pero radical, absolutamente radical. Y esto es para Marías creación, que consiste en poner una realidad en la existencia, distinta del creador. Al creador no lo encontramos, no disponemos de él, no lo tenemos, pero a la realidad creada, sí. Y, aquí, podemos entrar en la distinción entre persona y cosa, entre el *qué* y el *quién*.

El *qué* como la reducción y el *quién* como lo biográfico.

La articulación del *quién* y el *qué* es precisamente el problema de la vida personal. Pero lo decisivo es la interconexión de ambas preguntas. El saber la primera significa no saber la segunda; y en la medida en que la segunda es contestada se desvanece el carácter personal de ese *mí*, se va aproximando a un *qué*, a una cosa. Cuanto más sé *quién* soy, cuanto más poseo mi realidad programática y proyectiva, futuriza, irreal y viviente, cuanto más auténticamente soy y en el modo de la vida personal, menos sé *qué* va a ser de *mí*, más incierta es mi realidad futura, más abierta a la posibilidad, la invención, el azar y la innovación (Marías, 1995: 48).

Y aquí entran todas las preguntas de sentido: ¿quién soy yo? ¿Qué va a ser de *mí*? ¿Hacia dónde va mi vida? Estas preguntas, dirá Marías, se las han hecho todos los hombres de todos los tiempos que han pensado. Los que no han pensado, no; pero los que han pensado se han hecho estas preguntas. Y quien no se hace estas preguntas incurre en una gravísima irresponsabilidad.

La revelación Católica tiene respuestas a los grandes interrogantes, por lo que incluso el no católico podría encontrar en ellas soluciones a sus planteamientos. ¿Por qué tendría que rechazarlos, si ayudan intelectualmente a su crecimiento personal? Es necesario hacerse, por consiguiente, la pregunta sobre Dios².

² En apoyo de las tesis de Marías se pueden asimismo aducir múltiples aproximaciones de científicos. Recientemente, Flew (2012), uno de los ateos más prominentes, ha aseverado que los últimos descubrimientos en cosmología, física y biología obligan a rendirse ante la evidencia de la existencia de Dios. En este mismo sentido se han manifestado múltiples científicos y tecnólogos (desde Einstein hasta Aiken, pasando por Planck, Sandage y un largo etcétera); *cf.*, por ejemplo, Castejón Gordo y Marquino Ramos (2011), en el que se recoge una preciosa anécdota: “Un joven universitario viajaba en el mismo asiento del transporte con un venerable anciano que iba rezando su rosario. El joven se atrevió a decirle: ‘¿Por qué en vez de rezar el rosario no se dedica a aprender e instruirse un poco más?



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- San Agustín (2011). *Confesiones*. Madrid: Alianza.
- Castejón Gordo, F., y Marquino Ramos, J. (2011). *Dios existe, el mundo fue creado. Fundamentos científicos del autodeterminismo*. Alicante: ECU.
- Flew, A. (2012). *Dios existe*. Madrid: Trotta.
- Marías, J. (1954-1982). *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente-Alianza Editorial.
- Marías, J. (1984). *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1995). *Antropología metafísica*. (1ª. Edición: 1983; 2ª reimpresión). Madrid: Alianza
- Marías, J. (1999). Creador y creatura. *Conferencia traducida y editada por R.J. Moraes*. Madrid
- [Conferencia digitalizada en <http://www.conocereisdeverdad.org/website/index.php?id=2911>].
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza.
- Raley, H. (1997). *Julián Marías: una filosofía desde dentro*. Madrid: Alianza.

Yo le puedo enviar algún libro para que se instruya'. El anciano le dijo: 'Le agradecería que me enviara el libro a esta dirección', y le entregó su tarjeta. En la tarjeta decía: Luis Pasteur, instituto de Ciencias de París. El universitario se quedó avergonzado. Había pretendido darle consejos al más famoso sabio de su tiempo, el inventor de las vacunas, estimado en todo el mundo y devoto del rosario" (Castejón Gordo y Marquino Ramos, 2011: 124).





Julián Marías (2003)

FORO FILOSÓFICO: CONTRIBUCIONES Y DISCUSIONES

DE LOS CAMBIOS EN LA ESTRUCTURA EMPÍRICA PERSONAL DE UN AMIGO DE JULIÁN MARÍAS

Alejandro Abad^a

Fechas de recepción y aceptación: 30 de marzo de 2015, 2 de noviembre de 2015

D. Julián Marías, va a hacer en unos días 13 años, publicó una tercera de *ABC* en la que reflexionaba sobre sus “Viejos y nuevos amigos” y de paso hacía una serie de perspicaces apuntes de los peligros que nos acechan a quienes pertenecemos a generaciones muy posteriores a la suya.

Yo, en homenaje a su amistad, voy hoy a hacer un repaso sobre la forma en que D. Julián Marías cambió mi vida.

Sabido es que, con cada nuevo encuentro personal, ya sea de experiencias sociales, geográficas y por supuesto personales se produce el nacimiento de lo que D. Julián Marías llamó trayectorias.

Cada vez que cambiamos de vecindad, ya sea barrio, ciudad o nación, se produce en nosotros un ensanchamiento, o tal vez angostamiento, de nuestra persona. Tam-

bién nos pasa cuando del colegio pasamos al instituto y, de forma más acentuada, a la universidad.

La incorporación de personas a nuestro círculo de amistades o de las personas que tratamos de forma habitual influye. Desde la plena y radical experiencia del enamoramiento a la turbadora o infernal que nos producen aquellas personas cuyo trato, próximo o no, despierta en nosotros sentimientos negativos o envilecedores.

En cuestiones personales, como en todo lo humano, hay grados. Ni todo cambio geográfico nos marca de igual manera, ni tampoco los encuentros personales nos afectan ni en intensidad, ni en extensión de la misma manera. Para empezar, las diferencias más importantes van a depender del sujeto que recibe esa

^a Abogado y discípulo de Julián Marías.
E-mail: alejandro@alcyonabogados.net



nueva incorporación. De su sensibilidad, de su curiosidad, de su generosidad va a depender en grado máximo la forma en que la persona recién conocida afecte a su persona.

Como nos decía D. Julián en el artículo que he recordado, le preocupaba mucho “un peligro de los adultos, a los que veía como árboles rodeados de una corteza protectora y aislante. Me horrorizaba esa perspectiva, me parecía lamentable esa condición tan frecuente de los instalados en la madurez, el éxito, el afán de seguridad, a veces la petulancia. Yo aspiraba a no tener nunca corea, a mantener la flexibilidad de lo que es vivo, a morirme sin ese revestimiento que enconaba funesto”.

Desde luego puedo asegurar que D. Julián no tenía esa corteza que tan conscientemente quiso no llegar a tener. Durante muchos años pude gozar de su amistad y trato muy asiduo a pesar de la diferencia de edad y de calidad personal, intelectual y relevancia social. Y mi experiencia personal fue la de total apertura, sin restricciones, de una amistad íntima en sentido estricto. Algo que, a veces, echo de menos en personas con las que tengo contacto asiduo, pero superficial.

D. Julián empezó a conmovir mi persona antes de que yo me pudiera considerar amigo suyo. Tuve el primer contacto con él cuando impartía un curso llamado “La felicidad humana” en el Instituto de España que tenía su sede en la antigua Universidad de Madrid en la calle de San Bernardo.

Era yo entonces estudiante universitario de Derecho en Alcalá de Henares. Tuve allí ilustres profesores de gran calidad. Sin embargo, D. Julián, como docente, superaba todas mis expectativas y supuso un salto cualitativo en el grado de interés que despertó en mí.

A los pocos meses apareció un libro con el mismo título que el ciclo de conferencias al que había asistido y lo leí con el mayor interés. Al hacerlo, podía oír su voz y recrear la cadencia de sus palabras cuando fueron pronunciadas meses antes. Estaba entusiasmado.

El siguiente año, curso 1987-88, asistí al titulado “La educación sentimental”, que también se convirtió en un libro pasados unos meses desde la conclusión del ciclo de conferencias.

Cuando en 1989 empezaron a publicar las Memorias de D. Julián bajo el título *Una vida presente*, yo, como le reconocí en una carta al propio D. Julián, no podía dejar de leerlas en detrimento del tiempo que debía dedicar a la última asignatura de que debía examinarme para acabar la carrera. D. Julián Marías me tranquilizó. Y me dio una enorme alegría cuando recibí una carta suya en la que me decía que “sentiría que sus lecturas [por las de sus libros] perjudicaran sus estudios, pero lo que se lee con interés nunca viene mal, y lo que se gana con ello compensa de otras pérdidas”.

En ese momento todavía no había llegado a tener más que ese leve contacto de carácter personal, aunque ya era asiduo de las conferencias y no solo había leído



cuanto D. Julián estaba publicando, sino que había empezado a rastrear sus orígenes filosóficos y las obras precedentes.

En el verano de 1991, D. Julián Marías dirigió un Curso de Verano de la Universidad Complutense en la sede de Aguadulce en Almería sobre D. Miguel de Unamuno. Conseguí una beca y pocas veces en mi vida he sido más feliz que en esos días. No solo estaba D. Julián. Había invitado a una serie de profesores de lo más selecto que se podía encontrar: D. Pedro Laín, D. José Luís Pinillos, D. Lázaro Carreter, D. Harold Raley... Durante unos días podíamos asistir a las tertulias de sobremesa y, con otros alumnos, comentar las conferencias.

Una de las asistentes —a la que ya conocía por otros motivos— me comentó al poco tiempo que una amiga le había pedido ayuda para hacer una entrevista a José Luís López Aranguren y que también habían pensado en mí para entrevistar a D. Julián Marías para una publicación que editaba la Sociedad Española de Profesores de Filosofía.

Yo no pude asistir a dicha entrevista, pero sí a la redacción de las preguntas. La revista *Paideia* la publicó en el número de octubre-diciembre de 1993. A raíz de esta surgió una verdadera amistad. D. Julián nos llamó para invitarnos a ver con él en el Teatro Español la obra de Zorrilla *Traidor, infanoso y mártir* y, después, nos invitó a cenar en el restaurante Guría. Al acabar nos propuso volver a cenar pasado un tiempo. Así fue. Primero con periodicidad bimensual y a temporadas con más

asiduidad nos seguimos viendo, incorporando más adelante a más amigos o nuestras parejas a estas cenas.

D. Julián Marías nos propuso que colaboráramos con la revista *Cuenta y Razón* de la Fundación de Estudios Sociológicos, que él presidía, para transcribir las conferencias de unos ciclos que él organizaba, inauguraba y concluía. Tenía además la deferencia de asistir a todas las conferencias para acompañar al ponente.

Como D. Julián no conducía, a pesar de que asiduamente usaba los transportes públicos cuando le conocimos y alguna de sus amigas siempre se ofrecía para llevarle, los últimos años dejó que fuera yo su “chófer” habitual. Su vida era increíblemente activa en esos años pese a su edad. Le podíamos ver hasta tres veces a la semana: en el curso de FUNDES, en su conferencia del Instituto de España y en la del Colegio Libre de Eméritos. Además, le podíamos leer todos los jueves, pues durante años, la tercera del *ABC* de ese día, salvo contadas excepciones, la escribía él.

Los domingos por la mañana, además, durante los años en que fui vecino suyo, pude acercarme a su casa a comentar cuestiones de todo orden: desde las más personales a las sociales o culturales más de actualidad. Este extraño privilegio es una muestra más de su también extraña generosidad. No se debe, desde luego, a mérito alguno mío.

Probablemente sin llegar a tener tanto contacto personal, solo con la lectura de sus obras, yo habría sido otro que antes de tener trato personal. Su obra permitía



conocerle en su mismidad, como él decía. Pero, evidentemente, en la proximidad se manifestaba todo él y se hacía todavía más transparente. Uno podía comprobar que todo lo que había leído –y lo que intuía que había detrás de esas obras– se confirmaba o reafirmaba por el conocimiento directo del autor.

Lo bien cierto es que, según su teoría desarrollada en *Antropología Metafísica*, conocerle había afectado a mi estructura empírica. Mi vida –y me imagino que la de la de sus muchos amigos y discípulos, además de sus lectores, cuyo entusiasmo he podido comprobar muchas veces– cambió de forma radical a partir del descubrimiento de su obra y a través de ella de su persona.

Señalaré seguidamente a qué ámbitos de mi persona afectó y sobre todo la intensidad o radicalidad con que lo hizo en aspectos que entiendo fundamentales.

Rigor intelectual

En primer lugar, pienso que los que han leído con la suficiente asiduidad a D. Julián, los que a partir de esas lecturas han llegado a sentirse íntimamente ligados a su persona y le hayan conocido personalmente o no, le consideran su amigo, adquieren una aguda capacidad para no engañar, ni engañarse (eso decía él de quienes habían pasado por Ortega, en la entrevista de la *Paideia*). Se adquiere un *rigor intelectual*, que deriva de la pureza de su pensamiento y de la confianza y la exigencia de la razón, como herramienta del

mismo y la verdad como límite al discurso y al argumento.

Curiosidad

Los lectores y discípulos de D. Julián hemos sido despertados a una *curiosidad* sin límites. La obra de D. Julián Marías abarca tantos aspectos de la realidad, vista siempre desde la perspectiva filosófica, pero sin ceñirse solo a ella, que la amplitud de esta que nos muestra, nos ofrece, engrandece la nuestra personal en grado difícil de medir.

Sus cursos y sus libros abarcaban desde cuestiones históricas, a sociales, a políticas, a las más personales en cuya exploración se afanó los últimos años de su vida (*La felicidad humana, La educación sentimental, La perspectiva cristiana, Persona*). Sus lectores y seguidores recibíamos con cada una de sus obras o conferencias la apertura a realidades mostradas desde la admiración, desde la fruición y el placer que todas esas realidades proporcionan a quien con generosidad se acercaba a las mismas. Desde sus lecturas se abrieron ventanas a innumerables realidades que se fueron incorporando a mi persona, y que sin D. Julián hubieran permanecido ajenas a esta.

Exigencia moral

Esta cuestión tiene que ver con la primera del rigor intelectual, pero no es absolutamente coincidente. La conciencia de la libertad que nos es intrínseca, que



forma parte de nuestra estructura analítica, afecta de forma radical a la manera en que valoramos nuestros actos, más aún que los de los demás.

Solo nosotros mismos y Dios –si somos veraces, si actuamos de forma radicalmente rigurosa en cuanto a nuestra vocación, a nuestras trayectorias, a nuestras pretensiones– podemos juzgar nuestros actos desde la perspectiva que puso de manifiesto en su libro *Tratado de lo Mejor, la moral y las formas de la vida*. Esto es desde la necesidad de contrastar nuestros actos con el que sería el mejor dentro de los muchos, o pocos, que pudiéramos haber realizado en cada determinada circunstancia.

Referencia a España

La visión positiva de la realidad, su constante *referencia a España* dentro de esa realidad, ha afectado de manera también radical a quienes le hemos seguido. Uno de los libros de los que se sentía especialmente orgulloso, *España Inteligible*, ha dado razones para amarla y para sentirse confortablemente instalado en su historia. Una España referenciada, complementada e indisolublemente unida a Hispanoamérica. Una España integrada históricamente en Europa y la civilización occidental.

Amistad

Ha marcado D. Julián profundamente mi sentido de la amistad. Me parece ab-

solutamente excepcional su persona por la cantidad de amigos que pudo tener. Si repasamos sus memorias, además de constante trabajo y pensamiento, encontramos innumerables referencias a personas a las que trata como amigos. Hubiera o no llegado a tener trato personal con D. Julián, de la lectura de sus obras habría llegado a la conclusión de lo importante que es la posibilidad de la amistad.

Enamoramiento

Mención aparte merece la cuestión del enamoramiento, al que no solo dedica preciosas páginas en varios de sus mejores libros, empezando por la *Antropología Metafísica* y *La educación sentimental*, sino del que él mismo daba testimonio personal y que hacía que los jóvenes realmente creyésemos en su posibilidad en un grado de implicación y radicalidad que es difícil encontrar en otras personas y sus obras.

Cuestión religiosa

Por último, no quiero dejar de señalar la profunda huella marcada por su obra y el trato con su persona en la cuestión religiosa. No son pocos los libros sobre estas cuestiones: *La Perspectiva Cristiana*, *Problemas del Cristianismo*, *Sobre el cristianismo*, además de algunos de sus primeros escritos como su tesis sobre *La filosofía del Padre Gratry* o *San Anselmo y el insensato*. D. Julián fue un cristiano en estado puro, y en su trato se descubrían las virtudes cristianas de manera natural, sin que él



alardeara, y mucho menos se manifestara beligerante en la manifestación de estas. Si uno repasa, en él encuentra todas esas virtudes cristianas en grado de ejemplo.

A D. Julián le gustaba hablar de Dios y de la esperanza en la vida perdurable, sin la cual se le hacía insoportable la ausencia de las personas queridas ya fallecidas. Sin pudor hablaba de lo que le dolía no tener a Lolita con él, aunque siempre la tuviera presente y, como señaló en *La vertiente religiosa de la justicia social (Problemas del cristianismo)*, le parecía literalmente una injusticia el intento de privar a la persona de la esperanza en la vida perdurable. Hablaba de la claridad de los Evangelios y la llamada a través de estos a la imitación de Cristo.

D. Julián es un ejemplo de caridad. Podía atacar, como lo hacía en el artículo mencionado antes, actitudes que le parecieran reprobables. Pero no se encontrarán escritos suyos con ataques personales. Creía realmente en la redención, en el arrepentimiento, y su correspondiente perdón. Su rigor intelectual no hubiera podido soportar el ataque a una persona que hubiera rectificado un error o disculpado una falta. Lo escrito queda. El ata-

que personal si se publica se perpetúa cada vez que es leído. La persona es capaz de arrepentimiento y D. Julián consideraba una injusticia que la publicación mostrara una imagen de la persona que no se correspondiera con su actitud depuesta, con su rigor recuperado, con su arrepentimiento –manifiesto o íntimo– con respecto a actos previos.

Los cristianos nos nutrimos de los testimonios de Cristo en primer lugar y de los Santos y personas buenas que encontramos en la vida. D. Julián fue para mí un ejemplo vivo de hasta dónde se puede confiar en Dios, de cómo se puede conducir honestamente por la vida, sin dañar a nadie, amando la obra de Dios, extrayendo amorosamente los ingredientes de la realidad y mostrándolos, también con mucho amor a los demás. Fue maestro, amigo, ejemplo, referente, cobijo intelectual y moral donde refugiarnos, con quien guiarnos cuando nos sentimos perdidos. Es sin duda quien más me ha mejorado como persona, me ha enriquecido, y me mantendrá anhelante hasta que vuelva a encontrarme con él, cosa en la que sinceramente confío.



LA PERSONA COMO CRIATURA AMOROSA

Jesús de la Llave^a

Fechas de recepción y aceptación: 28 de mayo de 2015, 2 de noviembre de 2015

§1. LA IMPORTANCIA DEL AMOR EN EL PENSAMIENTO DE MARÍAS

Es conocida la importancia que en la antropología de Julián Marías se otorga al tema del amor. No hay más que ojear los índices de sus obras para darse cuenta de que reviste capital importancia en su pensamiento¹.

Por eso –y para sistematizar de algún modo este tema– he optado por distribuir estas consideraciones en dos apartados. En el primero haré algunas aclaraciones necesarias de lo que Marías entiende por este concepto. Según él, hoy en día, no se puede dar por supuesto el significado de esta palabra, pues ha sido sometida a algunos abusos. En un segundo momento

^a Universidad Cardenal Herrera-CEU.
E-mail: iesusclau@gmail.com

¹ Baste mencionar, a modo de ejemplo, el nombre de los capítulos relacionados con el tema en algunas de sus obras para apoyar esta afirmación: “La condición amorosa” y “Amor y enamoramiento” en Marías (1983); “Amor y felicidad en la mística cristiana” y “El amor y la pretensión de inmortalidad” en Marías (1989); “Los amigos” y “El amor personal” en Marías (1993); “La radical experiencia del amor” en Marías (1996); “Dios como amor” y “Criatura amorosa en Marías” (1994); o la casi totalidad de su obra *La educación sentimental*. Especial mención merece el Anejo al capítulo VIII titulado “La «Geometría sentimental»”, que encontramos en la Sección Primera de su libro Ortega. Las trayectorias. En él sintetiza el pensamiento de Ortega respecto al amor, haciendo referencias no solo al apartado que recibe también el nombre “Geometría sentimental” en el ensayo de su maestro titulado “Vitalidad, alma, espíritu”, sino también al libro que Ortega dedica a aglutinar su pensamiento respecto a este tema: *Estudios sobre el amor*. De la obra de Raley (1997) puede consultarse así mismo el capítulo VII titulado “Amor y finalidades humanas”, en el que se ofrece un acertado resumen del pensamiento de nuestro autor en torno al amor



presentaré lo que nuestro autor denomina “la radical experiencia del amor”. Afrontaré entonces la realidad de la amistad personal, a la que también dedica abundantes páginas en sus obras. Para finalizar, analizaré el proceso del *enamoramamiento*, que es lo que Marías considera como la verdadera experiencia por la que, al igual que con la vocación, se transforma constitutivamente la vida de los hombres.

Para ponernos en situación respecto a la dimensión trascendente que Julián Marías otorga al amor humano puede resultar conveniente ofrecer los comentarios que realiza en una de sus últimas obras respecto a algunos pasajes bíblicos.

En el primero, hace referencia al comienzo del libro del *Génesis* y dice Marías:

He mencionado muchas veces la diferencia en el relato de la creación al llegar a la del hombre. En lugar de fiat (“sea” o “hágase”) instantáneo del acto creador, la expresión, profundamente diferente, “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”. El plural –alusivo a la Trinidad– del verbo que sugiere una “empresa” no acabada, el que Dios mismo sea el “modelo” del hombre, *imago Dei*, solo inteligible desde el Dios de quien es semejanza (Marías, 1999: 101-102).

Solo la explicación de esta expresión de la realidad relacional que es Dios y nuestra limitada semejanza a Él como imagen finita del infinito que somos nosotros, sería más que suficiente para supe-

rar el espacio que la revista (SCIO) nos ha fijado para esta sección. Pasaré, pues, a esa segunda cita bíblica que propone Marías y que toma de la primera carta de San Juan: “*Dios es amor*”², “el amor es su *consistencia*, el atributo capital desde el cual se lo puede entender, y que es clave de su relación con el hombre” (Marías, 1999: 102).

Ante el primer texto cabría una pregunta que podría ser contestada con el segundo: ¿en qué consiste esa imagen y semejanza de la que procedemos?, cuya respuesta sería: primariamente, en *amor*:

Se ha pensado siempre en la inteligencia, en la racionalidad, y ello se justifica; pero si Dios es amor, se impone reconocer en el hombre el reflejo o imagen de esa realidad. Antes que inteligente o racional, habría que definir al hombre como criatura amorosa, que se vuelve hacia su modelo, Dios, como Tú, Abbá, Pater (Marías, 1994: 44).

Esta característica de Dios es constitutiva y ello tiene sus consecuencias: “*Dios es amor*. No como pensaría un griego, que el Amor es un dios; ni simplemente que Dios ama, sino que consiste en amor. Si esto es así, su imagen humana sería una *criatura amorosa*” (Marías, 1995: 177).

Luego, el camino por el cual podemos aproximarnos a esa imagen de la que procedemos y que en realidad somos pasa a través del *amor*:

Lo decisivo es el *amor* [...]. El cristianismo condensa todo, “la ley y los profetas”,

² Cfr. 1 Ioann., 4, 8.



en el doble precepto del amor a Dios y al prójimo... Se trata de un amor *efusivo*, que consiste en dar y, sobre todo, en *darse*. Aquí encontramos, a escala humana, la imagen del acto creador (Marías, 1995: 177).

Decía al principio que el concepto amor ha sido sometido de un tiempo a esta parte a algunos abusos y que es necesario realizar una previa purificación, si queremos entender bien de qué estamos hablando. Lo que suele llamarse “amor” –decía Marías al comienzo de su obra *La educación sentimental*– está a tal distancia de lo que me interesa en este libro que hay que evitar el equívoco: “Si se examina el estado de la educación sentimental de los pueblos occidentales al terminar el siglo XX, se llega a una conclusión sorprendente: nunca se han dado condiciones más favorables, nunca se han desperdiciado tanto” (Marías, 1992: 273).

Y expone una serie de delimitaciones que, como él mismo afirma, es menester en nuestra época. Quizá en otras no hubiera sido necesario (Marías, 1993: 125). En esta línea se podría decir que el amor no es solo un sentimiento³:

me he opuesto a considerar el amor como un sentimiento –la primera palabra que se ocurre cuando se habla de él–. Por supues-

to, los sentimientos amorosos no están excluidos y acompañan siempre al amor; pero no se lo puede confundir con ellos (Marías, 1993: 137).

Cabe el riesgo también de confundirlo con el sexo.⁴ En ocasiones se relaciona el amor con una sexualidad indiferenciada, múltiple, pasajera y sin importancia (Marías 1992: 276):

Probablemente nuestra época ha llegado a uno de los niveles más bajos durante siglos. La insistencia zoológica en el “sexo”, el predominio del lenguaje más rebajador, confinado a ínfimos registros... ello hace que nuestros contemporáneos, principalmente los jóvenes, se encuentren con un repertorio de interpretaciones prefabricadas que en gran medida condicionan las suyas propias y su conducta misma (Marías, 1999: 127).

A esta situación a la que se ha llegado, Marías (1992: 276-278) la denomina “primitivismo”, que es la antítesis del verdadero amor. Como señala Harold Raley, glosando a nuestro autor,

el amor necesita imaginación, intimidad, personalidad y autenticidad en cantidades generosas y continuas, pero esto va a contrapelo del mundo moderno, que nos empuja a hundirnos cada vez más en lo genérico y lo impersonal (Raley, 1997: 183).

³ A este mismo aspecto se refiere también, de modo más sintético, Marías (1983: 158).

⁴ En este sentido le gusta diferenciar a Marías entre lo sexuado y lo sexual en la persona humana. Todas nuestras acciones podríamos decir que son sexuadas, en cuanto que estamos instalados en nuestro propio sexo. Solo algunas de nuestras acciones son propiamente sexuales. Veremos cómo en el amor sucede algo similar, pudiendo llegar a estar instalados en el amor.



Hemos desenmascarado ya algunas visiones actuales del amor que poco tienen que ver con lo que propone Julián Marías, para quien “el amor, cuando lo es, y no una realidad distinta que usurpe su nombre, acontece en la zona personal de la vida” (Marías, 1999: 137).

Hablar de persona es hablar de *intimidad*, de *corporeidad*, de esa capacidad de “autoposeerse”, de estar entre el interior y el exterior conduciendo nuestra existencia. Es hablar en fin de apertura a los otros, de *dialogicidad*. Pues bien, el modo más claro de explicar la condición amorosa de la persona humana es hablar de su capacidad de dar⁵:

¿Qué significa dar? Otorgar algo a alguien. Si queremos expresarlo de un modo radical, dar en el hombre es la capacidad de darse, es decir, de disponer de la propia interioridad y entregarla a otro. No solo dar lo que es mío, lo que me pertenece, los bienes que tengo –lo hacen también algunos animales al atender a sus cachorros–, sino darme a mí mismo (Yepes Stork, 1997: 18).

Para Julián Marías, esto es el amor, que no consiste ni en posesión ni en fusión. Es algo bien distinto: donación ¿de qué? Ahí reside la mayor originalidad: no de ninguna cosa, ni siquiera de apoyo, servicio, calor humano, sino de uno mismo (Marías, 1993: 148).

Junto con la donación, otra exigencia del auténtico amor es la pretensión de perdurar en el tiempo. En la visión actual del amor, “se ha eliminado el sentido de lo *irrevocable*, que, aparte de pertenecer a la vida humana en su conjunto, es intrínseco al amor, sea cualquiera su destino real; quiero decir que, si no se “siente” irrevocable, *no es amor*” (Marías, 1992: 276).

Para que el amor sea perdurable no basta con desearlo, hay que fomentarlo, no darlo por supuesto. No es suficiente querer que nuestro amor dure toda la vida. Hemos de poner los medios, día a día, para que sea así realmente:

Una creencia muy difundida, funesta en sus consecuencias, ha sido la de que el matrimonio es un “fin”, de tal manera que las historias felices acaban en boda. Esto ha contribuido increíblemente a que se abandone la imaginación, se crea “haber llegado”, se atribuya una estabilidad inerte a la relación amorosa (Marías, 1999: 151-152).

§2. LA RADICAL EXPERIENCIA DEL AMOR

Paso ahora a afrontar el segundo argumento de mi exposición: la radical experiencia del amor.

La vida en ocasiones nos depara lo que Marías denomina “experiencias radicales”. Una experiencia así:

⁵ Este mismo autor, apoyándose frecuentemente en el nuestro, desarrolla ampliamente esta capacidad de donación en uno de sus artículos. Cfr. Yepes (1996).



va acompañada de la impresión de que afecta al quien que es cada uno: algo estrictamente individual, no solo en el sentido de ser “propio”, sino de que es a mí a quien acontece la experiencia, de tal manera que desde entonces, y a causa de ella, soy otro (Marías, 1993: 117).

Se produce una transformación personal. Todo se ve de un modo nuevo, distinto:

Esto es lo decisivo: a raíz de esa experiencia me siento modificado en mi realidad; no es simplemente que “me ha pasado” algo, sino que ha quedado en mí, como algo que me constituye, que está desde ahora incorporado a mi persona, y va a condicionar el resto de lo que iré viviendo (Marías, 1993: 117).

Esto puede producirse, aunque no muy frecuentemente, en las relaciones de amistad y, más intensamente, en el enamoramiento:

¿Qué hace falta para que sea así? Que esa circunstancia (o ingrediente circunstancial) me afecte en mi realidad estrictamente personal, en lo que me constituye como tal yo, es decir, en mis proyectos y, sobre todo, en mi proyecto radical o vocación. Y esto es precisamente lo que acontece con el amor (Marías, 1983: 151).

Para tener un amigo es necesario salir de uno mismo, encontrarse con el otro y esto ocurre de ordinario fuera de los vínculos familiares. La amistad es *elegida*⁶, pero no cabe duda de que hay circunstancias que la favorecen e impulsan. Su origen más frecuente es el *grupo*, entiéndase con ello el escolar, de vecindad, de trabajo, de coincidencia en aficiones, etc.

Pero la verdadera amistad, aunque ha nacido del grupo, no se queda en él. Sale de la agrupación, es:

estrictamente individual, casi siempre entre dos amigos, aunque pueda estar abierta a otros. Es la única que puede tener intimidad, que se sostiene mediante largas conversaciones, interrumpidas también por silencios en que los amigos están juntos—o marchan, o pasean— sin que por ello cese la comunicación (Marías, 1992: 265).

Este tipo de amistades suelen ser las duraderas, aquellas que “en algunas ocasiones se extienden a lo largo de varios decenios, tal vez de una vida” (Marías, 1992: 265).

Es a través del trato como, normalmente, se inicia esta relación de amistad. Cuando las circunstancias lo favorecen, la primera impresión puede llegar a confirmarse y dar así lugar a lo que podríamos llamar “comuni6n de intimidades”. Para

⁶ Muy en relaci6n con este aspecto de la amistad est6 lo que se6ala cuando dice que “la amistad es libre, aunque le pertenezca un elemento de *forzosidad*: dos personas tienen que ser amigas, pero pueden no serlo si no quieren; el precio que se paga es el de la inautenticidad, la renuncia a una de las formas de vocaci6n, siempre propuesta, nunca impuesta, a la cual se puede ser o no fiel” (Marías, 1993: 111).



que perdure esa relación es necesario que nunca se den por supuestos. Han de verse como protagonistas de proyectos inacabados. Parafraseando a nuestro autor diríamos que una auténtica amistad no *es entrega*, sino *estar entregándose*. Los amigos “van viviendo del modo que sus vidas fluyen de un modo convergente, lo cual no quiere decir que no haya porciones de ellas que no entran en esa relación” (Marías, 1993: 60).

Cuando nace la amistad es preciso que busquemos puntos y actividades en común. En esas experiencias compartidas vamos descubriendo aspectos del otro que, hasta entonces, estaban latentes y se van abriendo trayectorias comunes que, si se prolongan durante un tiempo largo, forman *nudos* de relación personal (Marías, 1993: 71). Cuando estos se van acumulando, se remansan en una especie de “fondo común” que se constituye como el tesoro de la amistad, al cual se puede recurrir cuando hace falta (Marías, 1993: 76-77) en forma de recuerdo, término este último que procede del latín y que significa volver a hacer presente esa experiencia del corazón.

No es extraño que, habiéndole dado tanta importancia a la amistad, pensemos que la diferencia con lo que ahora vamos a analizar, no puede ser tanta.

El enamoramiento afecta de un modo mucho más profundo. Conviene aclarar, sin embargo, que ambas experiencias radi-

cales no son excluyentes. La amistad puede conducir al enamoramiento⁷, y aunque ese amor tiende a transformarlo todo, no por eso se han de abandonar las anteriores amistades.

¿Cuál es, pues, la peculiaridad del enamoramiento? En *Antropología metafísica*, Marías lo expone explícita y escuetamente⁸: “*El enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto*” (Marías, 1983: 165). Cuando una persona se encuentra inmersa en esta experiencia transformadora “cae en la cuenta de que en adelante la vida incluye a otra persona, sin la cual la propia carecería de sentido, de plenitud, de posibilidad de felicidad” (Marías, 1996: 98-99).

No es que nos proyectemos hacia la otra persona, es que los proyectos propios, desde diferentes perspectivas, son ya de los dos (Marías, 1993: 78-79). Es el *enamoramiento* “aquella situación en que no solo me proyecto amorosamente hacia la persona amada, sino que esta se convierte en *mi proyecto*” (Marías, 1996: 104-105).

Al igual que ocurre con la vocación, en el enamoramiento:

se tiene la impresión de que *sobreviene*; siendo lo más propio e íntimo, en un sentido cae sobre el sujeto desde fuera; lo decisivo es la aceptación de ello, la conversión de ese azar en vocación. El que empieza a amar siente que le ha acontecido

⁷ “Probablemente los amores matrimoniales más intensos y duraderos son los que han resultado de una amistad previa y conservada como parte de su sustancia” (Marías, 1992: 272).

⁸ El texto original aparece en cursiva.



una transformación que no siempre sabe explicar (Marías, 1993: 142).

Aunque parece claro que “el amor recíproco es la forma más intensa de relación personal” (Marías, 1993: 148), parece que esta reciprocidad no es indispensable en el *enamoramiento*, mientras que en la amistad sí resulta necesario que ese sentimiento sea mutuo.

Aparentemente, en cambio, podríamos estar enamorados de otra persona sin que esta ni siquiera lo supiera. Es el caso de lo que suele llamarse un *amor platónico*. Por todo lo que hemos ido diciendo, dudamos de que eso sea un verdadero amor. Podríamos decir que los síntomas son los mismos o muy parecidos: no dejar de pensar en la persona amada, encontrarla en cada rincón de la mente, asociarla con todos los objetos de su imaginación... una especie de *obsesión psicológica* (Marías, 1983: 165). Pero el verdadero amor ha de ser correspondido —no olvidemos que una de sus principales características es su carácter *donal*—. Es un regalo, la *donación de uno mismo*, decíamos. Cuando hacemos un regalo y no es aceptado, de ordinario se produce una frustración: “Si el don que brota de su interior no es reconocido, aceptado y amorosamente guardado en la intimidad del destinatario, sucede algo vergonzoso, la frustración del don, y en consecuencia de la persona” (Yepes, 1996: 1091).

Ya para concluir diremos que la propuesta antropológica de Marías se apoya, como dijimos al principio, en las bases

del cristianismo para quien Dios, que es Amor, ha enviado a su Hijo, que es imagen visible de Dios invisible a fin de hacernos comprender no solo quién es Dios, sino también quién es el hombre: criatura amorosa, imagen de Dios que se realiza a sí mismo plenamente con la entrega de sí mismo a los demás.

La persona podrá aproximarse a su plenitud en la medida en que, con sus actos, imite ese modelo amoroso del que procedemos. En esta vida limitada, nosotros, seres finitos, no podremos llegar a alcanzar hasta la muerte la plenitud de nuestro Modelo que es Infinito. Sí podremos, en cambio, ir asemejándonos a Él, si tenemos en cuenta que “se es más persona en la medida en que se ama más profunda y personalmente” (Marías, 1993: 153).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Marías, J. (1983). *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1983). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1992). *La educación sentimental*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1993). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1995). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1999). *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza Editorial.



- Raley, H. (1997). *Julián Marías: una filosofía desde dentro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Yepes, R. (1996). Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los transcendentales personales. *Anuario Filosófico*(29), 1077-1104.
- Yepes-Stork, R. (1997). *La persona y su intimidad*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico . Serie Universitaria N°. 48.



A CONTRACORRIENTE: UNA CONSTANTE ÉTICA, ESTÉTICA Y VITAL EN JULIÁN MARÍAS

Leticia Escardó^a

Fechas de recepción y aceptación: 28 de mayo de 2015, 2 de noviembre de 2015

“Desde Antropología Metafísica por lo menos, mi pensamiento se ha orientado decididamente a investigar la realidad de la persona humana –la única que conocemos directamente– y a descubrir lo personal en muy diversos aspectos de la vida” (Marías, 1993: 12). Este párrafo del prólogo a uno de sus libros me suscitó esta aportación al Congreso Internacional sobre la Propuesta Filosófica en Julián Marías: subrayar un rasgo muy suyo, muy personal, en diversos momentos de su vida.

Ortega, maestro y amigo de Marías, hablaba acerca del deber de comunicar la sabiduría sobre la vida concreta, la ciencia vital por excelencia; decía: “es poco generoso, no devolver esa vida a la vida. Quisiéramos, agradecidos, devolver a la

vida lo que ella nos ha dado, o le hemos arrancado, devolverlo después de meditarlo y aquilatarlo”. Esta devolución aquilatada, sopesada y meditada hizo de forma detallada Julián Marías con sus memorias *Una vida presente* (Marías, 1988a, 1988b, 1988c). Nos vamos a apoyar en sus memorias para este envite; pero cada uno de sus amigos que hemos gozado de su amistoso trato en tantas y tan diferentes ocasiones, que hemos presenciado su vivir durante tantos años, tenemos una perspectiva propia. A mí me ha sorprendido y admirado especialmente esa particularidad tan suya, tan ética como estética, tan personal, de saber vivir a contracorriente. Esto es de vivir, pensar y escribir sin dejarse influir por las modas, ni por los maestros, ni por lo políticamente correcto, ni por las conve-

^a Exdirectora de la revista *Cuenta y Razón*.
E-mail: leticiaescardo@yahoo.es



niencias sociales. Esta actitud de independencia y valor la sostenía don Julián, ni por llevar la contraria, ni por ser original, sino por afirmar su propia convicción, su verdad. Por decirlo de modo alto y claro: sin miedo; a contracorriente. Julián Marías ha tenido la extraña y difícil virtud de ser independiente de la corriente general de pensamiento.

Aunque fuese Marías quien ha subrayado que “lo que nos permitimos pensar y creer está impuesto por vigencias sociales”, también ha escrito y ha dado ejemplo vital sobre la obligación moral de ser fiel al propio proyecto de vida. A la vocación. En su caso desde los tres años hasta el momento final de su vida terrenal. Afirmaba: “Siempre he pensado que hay que mantener ‘fidelidad al futuro’, a los proyectos y empresas, a las metas: soy fiel a lo que quería hacer y ser, y lo sigo queriendo porque no lo he conseguido”. Esta fidelidad a sí mismo le ha hecho nadar a contracorriente en muchas ocasiones, algunas francamente difíciles y peligrosas. Ha nadado en aguas procelosas con el flotador de una conciencia tranquila y con valor, una virtud por Marías muy apreciada, que ejercía con frecuencia.

Un primer ejemplo de esta actitud vital, que tiene su miga, es un autorretrato incipiente de su genio y figura que cuenta Julián Marías en sus memorias. Fue su primera actuación pública. Su madre le había llevado a misa en la iglesia de San Benito de Valladolid. Tenía 3 años. Copio textualmente:

... cuando llegó la comunión del sacerdote, lo vi levantar el cáliz y beber; yo suponía que después le iba a dar al monaguillo, que estaba a su lado; pero empinaba el cáliz y me dio la impresión que se lo iba a beber todo; entonces di una gran voz “No te lo bebas todo: déjale un poco al chico”. Estupor y risas... yo me quedé corrido y avergonzado (Marías, 1988a: 19).

Pero había dicho lo que sentía era su deber decir: con tres años y en un lugar público. Alto y claro.

Ya con veinte años, en noviembre de 1934, estando todavía en la universidad, Marías escribe un artículo en *Cruz y Raya*, tras asistir durante dos meses en Santander al segundo experimento didáctico de la entonces llamada Universidad Internacional. “Cruz y Raya” –dirigida por José Bergamín y fundada por Miguel Artigas, Manuel Abril, José María Cosío, Manuel de Falla, Alfonso García Vadeccas, Emilio García Gómez, Antonio Garrigues, Carlos Jiménez Díaz, Antonio de Luna, Juan LLadó, Alfredo Mendizábal, Eusebio Oliver, José María Pardo, José Ramón Manent, Francisco Romero Otazo, Eduardo Rodríguez, José María Semprún, Manuel Torres–. Un elenco de lo más granado del pensamiento español.

Julián Marías tiene 20 años y este es el párrafo final de su artículo:

Interesa a España unir sus universidades en ésta, tan distinta, y velar con cuidado porque no se extinga la posibilidad de mantener en el tiempo presente ese extra-



ño fruto, tan íntimamente vinculado a lo que ha sido Europa, y que es la difícil manera de vivir, humanamente, en la verdad (Marías, 1934: 105).

Las preocupaciones que Marías pone de manifiesto en este primerizo artículo son las que han sido ejes fundamentales de su pensamiento: España, unir, velar con cuidado, mantener, Europa, y esa constante “manera de vivir humanamente en la verdad”. Es preciso recordar que el autor tiene 20 años y en la actualidad del momento, en el marco político de ese tiempo, está pendiente la revolución de Asturias. Sorprende que, en medio del arrebato social y partidista, esta voz se alce por los intereses de España.

Durante la Guerra Civil, en enero de 1939 publica en *Blanco y Negro* un artículo sobre Unamuno que comenzaba: “Hace dos años que se nos ha muerto a los españoles...” y terminaba diciendo:

Pero conviene no olvidar una cosa: y es que Unamuno no está hecho y concluso, ni tampoco su obra, sino que dependen de los demás, de los hombres posteriores. El presente reobra sobre el pasado y lo hace ser de nuevo; pero no por sí, sino en el presente. Lo que una persona es, depende de lo que será, aunque parezca extraño (Marías, 1939: 17).

Marías tiene 24 años y habla claro y alto: “se nos ha muerto a los españoles”: a todos sin distinción de bando. Y habla

de futuro en plena Guerra Civil. Habla de cómo don Miguel se sirve de la ficción novelesca para presentar desde perspectivas distintas el “fondo de la persona”.

En *Hora de España*, dos años antes, en diciembre de 1937, Julián Marías había publicado un artículo titulado “Marco Aurelio o la exageración” y en octubre de 1938 “La pérdida de Dios”¹. Es interesante fijarse en el título y en el momento dramáticamente incivil. Escribe desde un Madrid republicano y sitiado.

A propósito de estos escritos, muchos años después, escribe en sus memorias que Javier Tusell le dijo que había encontrado un artículo suyo: “absolutamente increíble, que estaba estupefacto de que hubiese podido escribirlo y publicarlo en plena guerra civil”. Continúa Marías:

No lo recordaba, me mandó una fotocopia, lo leí al cabo de cuarenta años y no pude menos de pensar que siempre había tenido una veta de insensato, tal vez una leve inclinación al suicidio. Pero lo encontré completamente mío, y caí en la cuenta de que podría volver a escribir así en cualquier situación (Marías, 1988c: 105).

En septiembre de 1939 se convocaron las pruebas para obtener el Premio Extraordinario de Licenciatura a los alumnos que habían terminado la carrera en junio de 1936. Marías acababa de salir de la cárcel, pero como cuenta en *Una vida presente*:

¹ Cfr. Marías (1937: 37-47; 1938: 40-59).



Decidí presentarme. No estaba dispuesto a “olvidarme que tenía una carrera”; sobre todo, no tenía dinero para el título, y el título gratis era precisamente el premio. Se celebró el examen, en un aula del viejo edificio de la calle de San Bernardo —nuestra facultad estaba destrozada—. Morente, recién incorporado a su cátedra y Zaragüeta eran los profesores. Cuando estábamos terminando la prueba, llamaron a Morente de parte del Rector D. Pio Zabala. Me contó Morente en detalle lo que había ocurrido. El Rector le dijo que los falangistas, el SEU en representación suya, habían prohibido que se me concediera el premio, y esto era un conflicto.

Morente astutamente habló y habló, para dar tiempo al tiempo. Al cabo de un rato apareció Zaragüeta con unos papeles. “¿Qué ha habido?”, preguntó Morente. “Se ha concedido el premio a Julián Marías” contestó Zaragüeta. “¿Ha hecho usted público el fallo?”. “Sí”. “Entonces la cosa no tiene remedio”, dijo Morente dirigiéndose al Rector (Marías, 1988a: 285).

Al día siguiente se vetó la lectura de su nombre en el acto académico de apertura del curso. Pero Marías había demostrado una vez más su independencia y su valor.

En 1940 don Julián con un grupo de amigos fundaron Aula Nueva, una pequeña institución de enseñanza para preparar el examen de Estado. Escribe en sus memorias: “Fue, más que nada, una prueba de que se pueden hacer muchas cosas que se consideran imposibles. Gracias a su escasa importancia, a su nula publicidad, fue una isla de total libertad e indepen-

dencia en un mundo radicalmente distinto”. A contracorriente.

En enero de 1941 publica su primer libro, *Historia de la Filosofía*. En el último párrafo escribe Marías:

La historia de la filosofía se cierra en el presente, pero el presente, cargado de todo el pasado, lleva dentro de sí el futuro y su misión consiste en ponerlo en marcha. Tal vez en el tiempo venidero no sea ya ajena a ese movimiento España, que en Ortega ha hecho suya la filosofía (Marías, 1980: 455).

Comenta en sus memorias al recordar ese momento: “Trátese de imaginar lo que era esto en enero de 1941, cuando se pensaba oficialmente todo lo contrario” (Marías, 1988a: 300). Esto es escribir ética y estéticamente a contracorriente.

Durante todo el año 1942 se dedica a rescatar a uno de sus maestros y escribe “apasionadamente” *Miguel de Unamuno*. Cuenta:

Había sido una aventura personal, no el estudio de un “tema”; fue una etapa de mi constitución como escritor y me dejó una huella perdurable. Para entender a Unamuno había puesto en juego lo que procedía del pensamiento de Ortega; pensé que ese libro significaba, entre otras cosas, una especie de reconciliación real de los dos grandes maestros. Pero cuando se trató de publicarlo, empezaron las dificultades. Unamuno era muy mal visto; no tanto como Ortega —al fin y al cabo estaba muerto y era menos riguroso—, pero



en alto grado, especialmente en ambientes eclesíásticos, muy cerrados e incomprensivos, incapaces de ver la significación religiosa, incluso cristiana, de Unamuno. Políticamente era también detestado. Escribir un libro *contra* Unamuno era fácil; *sobre* él, y lleno de estimación y entusiasmo, una empresa descabellada (Marías, 1988a: 334).

Le costó casi un año, pero en 1943 se publicó: a contracorriente. Había dado un paso más en la salvación de la continuidad del pensamiento español.

Terminaba su texto con este párrafo: “A los españoles, tan poco sobrados hasta hoy de sustancia filosófica, nos importa salvar las posibilidades metafísicas que encierra el pensamiento de Unamuno. Es lo que me ha movido a escribir este libro”. Alto y claro: españoles, salvar, metafísica (Marías, 1988a: 333). En el prólogo escrito en una reedición a los 25 años, Marías añade “Al cabo de un cuarto de siglo no parece dudoso que esas posibilidades se han salvado. Hoy Unamuno es un filósofo, y así funciona en la mente de nuestros contemporáneos”.

En 1948 puso en marcha, por invitación de Ortega, el Instituto de Humanidades. Cuenta Marías:

la creación de esta institución absolutamente privada nos permitía realizar trabajos muy nuevos y tener un influjo directo sobre la sociedad española. [...] Mi entusiasmo por la empresa era ilimitado. Lo de menos era lo que aquello tenía de mínima institución; lo decisivo era el carácter in-

novador, fresco, original, de todo lo que allí se hacía y se empezaba a hacer. Lejos de toda rutina, cada curso, cada seminario o coloquio era un hallazgo (Marías, 1988a: 375).

Los coloquios que tanto se han difundido después, allí tuvieron su inicio. Acción innovadora, independiente, a contracorriente, ejemplar.

También en 1948 emprende otra tarea a contracorriente: salvar a Ortega del Índice. En sus memorias cuenta Marías:

habían aparecido varios libros, de autores jesuitas, en los que no se sabía si era más notable la ignorancia o la tergiversación; estaba en marcha una campaña muy bien orquestada, cuya finalidad era que Ortega fuese incluido en el Índice de libros prohibidos. En las normas católicas de entonces, esto significaba que no era lícito para los católicos, sin motivos justificados o una autorización, leer esos libros; en el régimen español esto significaba mucho más: la prohibición de que fuesen vendidos –como en las librerías de la Ciudad del Vaticano–, que se pudieran consultar en bibliotecas, etc. Puede imaginarse el alcance –moral, político e intelectual– que hubiese tenido tal maniobra. Decidí salir al paso de ella (Marías, 1988a: 381-382).

Continúa Marías:

Era menester mostrar con evidencia el desconocimiento y la constante falsificación de esos libros. Fue uno de los trabajos más desagradables de mi vida, porque me producía viva repulsión. Lolita y mis amigos



estaban aterrados. Era indudablemente peligroso. Lolita me pidió que no lo hiciera; con el mayor sentimiento, por una vez obré contra sus deseos: tenía que hacerlo a cualquier precio (Marías, 1988a: 382).

El libro se tituló *Ortega y tres antípodas*, como subtítulo: *Un ejemplo de intriga intelectual*. No era posible su aparición en España. Se publicó en Argentina, en Revista de Occidente, en 1950. Y se pudieron importar 800 ejemplares que duraron seis días. Esto es escribir ética y estéticamente a contracorriente (Marías, 1988a: 382).

En los años sesenta, cuando el mundo de la intelectualidad se volcaba hacia el marxismo comunista, Marías hablaba de liberalismo y democracia. Escribe en *Meditaciones sobre la sociedad española* (Marías, 1966: 37): “Los que para imaginar el porvenir de España miran nostálgicamente a Hitler tienen tanto sentido histórico como los que vuelven sus ojos a Mao. Solo las soluciones europeas y occidentales y actuales son viables”. En el último párrafo de ese libro (cuando faltaban todavía diez años para que terminase el régimen dominante, y por eso tituló ese capítulo “Pasado mañana”) habló de tres posibles empresas colectivas españolas: la primera, su elevación hasta sí misma, hasta su propio nivel, por debajo del cual lleva tanto tiempo, y esto quería decir, sobre todo, elevación del nivel humano, que es el que hace posible el nivel económico; no la hace posible –advertía– la hace inevitable. La segunda empresa era la inte-

gración original de España en Europa y en Occidente, sin mimetismo, sin beatería, sin pasividad. La tercera, la función inspiradora y coordinadora de ese complejo mundo que llamamos hispánico, cuya realidad parece cada vez más evidente y fuerte, cuyo porvenir depende de su coherencia, de su plena posesión por cada uno de sus miembros... En esas *Meditaciones* señalaba, sin embargo, una condición de la que dependía todo, la única que haría posible esas empresas y todas las demás que pudieran imaginarse: la vida como libertad. De eso se trata de escribir alto y claro: a contracorriente.

Cuando el materialismo consumista trató de borrar socialmente el concepto de Dios, Marías fue invitado a participar en el Concilio Vaticano II, escribió:

He tenido el privilegio de asistir a las últimas jornadas del Concilio Vaticano II, es decir de su tercera sesión que terminó el 21 de noviembre de 1964. [...] El cristianismo no da soluciones; da luz para buscarlas. Y esto hay que usarlo, si se permite la expresión, para mirar la realidad, que Dios entregó a la indagación y a las disputas de los hombres.

Prosigue Marías:

Si no me engaño, este es el clima intelectual del Concilio, que significa la apertura del horizonte del pensamiento, al cabo de varios siglos de ortopedia mental. Por eso reina en él un espíritu de alegría y de confianza. Se olvida el temor, se desvanecen fantasmas inconscientes, se desentumece los miembros. Un estremecimiento



de vitalidad recorre el cuerpo entero de la Iglesia militante. Se empieza a ver que la verdad, y solo la verdad, nos hará libres (Marías, 1997: 220).

En el prólogo de *Problemas del cristianismo*, Marías (1979) narra cómo y dónde se engendró este libro:

En agosto de este año (1979) en Colorado, en el Aspen Institute for Humanistic Studies –creado por inspiración del Instituto de Humanidades que Ortega y yo fundamos en Madrid hace treinta años–, a 2.500 metros de altitud, pasé días de trabajo y soledad, de conversación y silencio, de largas caminatas bajo un cielo claro y brillante. Había ido allí con mis preocupaciones personales y transpersonales. Desde varios años ya me inquietaba la manera cómo el cristianismo es vivido en nuestro tiempo.

En el primer capítulo define su preocupación:

Todo el mundo estaría de acuerdo hoy en que hay una crisis religiosa o, más particularmente, una crisis del cristianismo. [...] El núcleo de la cuestión es, a mi juicio, que el cristianismo tiende a no funcionar primariamente como *religión*, sino como otras cosas que “también” es (o puede ser): moral, ideología, interpretación de la realidad, principio de convivencia, fundamento de una sociedad, instrumento de poder... Con enorme frecuencia se pierde la perspectiva justa de la fe. Por supuesto no se la descarta; solamente se la desvirtúa. Se mantiene una creencia “nominal” en Dios, sin detenerse en Él, sin “impleción”

podríamos decir. Se lo toma como “punto de partida” para ir a otras cosas, que son las que de verdad interesan.

La preocupación de Marías por el cristianismo durante los años de plomo del marxismo intelectual –años setenta– le lleva a escribir miles de páginas, actuales, profundas, recomendables, a contracorriente.

En 1980 seguía Marías colaborando en *Gaceta Ilustrada*, pero cada vez se sentía más a disgusto en *El País*. Define su situación:

Desde antes de su existencia había pertenecido al consejo de la sociedad que lo editaba, pero en una junta de accionistas anuncié mi dimisión, que comuniqué en una carta explicativa al presidente, mi amigo de tantos años José Ortega Spottorno. El periódico no anunció mi dimisión ni publicó la carta, tuve que publicarla en “Gaceta Ilustrada”. Seguí colaborando en lo que consideraba “mi periódico” pero con creciente resistencia: mis artículos fueron menos frecuentes.

Había ayudado a fundar el periódico con ideas y con dinero, había escrito más de 90 artículos, claves intelectuales de los años de la transición española. Pero se marchó del consejo de *El País* por pura acción ética y estética, a contracorriente (Marías, 1988a: 185).

Entresaco algunas citas de su libro *El curso del tiempo*, publicado conjuntamente por Alianza Editorial-Caja Madrid-Fundes en 1998, editado en dos volúme-



nes y que es una recopilación de artículos en su mayoría publicados en *ABC*, aunque todas las 1000 páginas son un claro ejemplo de su escritura a contracorriente durante los catorce años del primer mandato socialista.

Donde resulta más claro ese proceso de degradación es en lo que se llama –con expresión de que tanto se abusa, y que empieza a fatigar– la “cultura”.

Estamos en un momento delicado –razón de más para tratarlo con rigor y pulcritud–. En lo que queda de siglo, que es bien poco, España va a decidir entre su plenitud y su decadencia.

Entre tantos hechos desalentadores, se está consolidando en España una tendencia que me hace sentir esperanza de que la vida nacional adquiera una figura adecuada a nuestra condición profunda.

Después de unos años de inesperado equilibrio, razonables en su conjunto, de buena convivencia, se están iniciando en España diversas formas de desmesura que me inquietan profundamente. En los comienzos de la llamada “transición” repetí con varios motivos “los españoles no quieren enfadarse”. Aceptaron inconvenientes, dificultades, ocasionales abusos, con paciencia y casi siempre con buen humor, para no comprometer una convivencia recobrada que empezaba a ser “apacible”, algo no demasiado frecuente entre nosotros... Todos sabemos hasta qué punto han cambiado las cosas en los últimos años. Lo he ido señalando con constancia, con cuidado de justificar lo que se decía... Podría enumerar una larga lista de consecuencias enojosas que esto ha traído para mi modesta persona, pero esto no importa –no

me ha importado nunca, desde mi juventud– y no soy yo quien debe contarlo.

Este Suplemento de la Revista *SCIO* puede ser una buena ocasión para contar, no ya “la larga lista de consecuencias enojosas” que tuvo su personal forma de pensar y escribir a contracorriente, sino el sentido ético y estético que ha dirigido la vida de Marías. Su escritura a contracorriente, sin importarle las consecuencias adversas; su infatigable hacer intelectual independiente, libre, valiente. Su contumaz acción en defensa de la verdad de la que tanto tenemos nosotros que aprender.

Cuando comenzó la “aceptación social” del aborto en el mundo occidental al final de la década de los setenta, habló del error –“monstruosidad” lo llamó– antropológico, no ya –aunque también– religioso, escribió un largo artículo: “Una visión antropológica del aborto”, unas páginas irrenunciables que terminan así: “Por esto me parece que la aceptación social del aborto es, sin excepción, lo más grave que ha acontecido en este siglo que se va acercando a su final” (Madrid, 1983: 14).

Cuando la conciencia individual se intentó disecar al amparo de las estructuras sociales injustas, Marías escribió: *Mapa del mundo personal* (1993) y *Persona* (1996).

Voy a terminar esta breve incursión sobre el rasgo personal ético y estético que a mí más me ha llamado la atención en Marías: su pensar y escribir y vivir independiente. Ya podían ser sus maestros en la universidad agnósticos: él fue



siempre un creyente y fiel cristiano. Bien podían ser durante la Guerra Civil los dirigentes socialistas, o durante el franquismo falangistas: Marías fue siempre liberal. Podía la moda imponer llevar sombrero, o ir años después sin corbata: Marías vistió siempre igual, con chaqueta, corbata y sin sombrero. Sumo a este breve repaso del vivir a contracorriente de don Julián Marías, unas vivencias de las que he sido testigo directo en tantos días que le he visitado en su casa, cuando conversando sobre el próximo número de *Cuenta y Razón* sonaba el teléfono y le oía contestar “No, muchas gracias, me resulta imposible asistir”. Ha rehusado cientos de invitaciones y se ha excusado de muchas más invitaciones sociales “importantes”, sobre la marcha, sin dudarlo. Cuanto más cartoné, más sello dorado en relieve, más rápido era su veredicto: ¡A la papelería! Pero a toda sugerencia de salir a cenar con cuatro amigos en una tasquita clásica a tomar bacalao, siempre estaba dispuesto. Su tiempo era generosísimo para el trato individual y parco para todo acto social multitudinario. Le he visto denegar invitaciones para hablar en televisiones públicas: “¿Para que me den un minuto y medio de tiempo?, ¿Qué se puede explicar de filosofía en cinco minutos? Nada. Pues nada”.

Aparecer, comparecer, reconocimiento social, figurar... no le importaba lo más mínimo. Disfrutar de la amistad, le encantaba. Todos los actos de su vida tenían una actitud ética y estética a contracorriente hasta el final.

En la última entrevista que le hice para publicar en *Cuenta y Razón* le pregunté: “Mirando para atrás, ¿de qué se siente más orgulloso?”. Faltaban pocos días para su desaparición terrenal, y su balance vital –después de una vida tan intensa intelectualmente, tan pensante, tan trabajada; después de dejar escritas miles de páginas memorables– no puede ser más a contracorriente y más ejemplar.

Me contestó: “De no haber dicho mentira alguna desde... Yo tenía 6 o 7 años y mi hermano tres más. Nos prometimos no decir nunca una mentira. Y lo he cumplido”.

Que su ejemplo nos anime a procurar siempre “vivir humanamente en la verdad”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Marías, J. (octubre de 1934). La Universidad Internacional de Santander. *Cruz y Raya*, 99-105 [Hay versión digitalizada en: http://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?posicion=4&path=4057130&forma=&presentacion=pagina].
- Marías, J. (diciembre de 1937). Marco Aurelio o la exageración. *Hora de España*(XII), 37-47.
- Marías, J. (octubre de 1938). La pérdida de Dios. *Hora de España*(XXII), 40-59.
- Marías, J. (enero de 1939). La significación de Unamuno. *Blanco y negro*, XLIX (18-19, [Número extraordinario]), 16-17 .



- Marías, J. (1950). *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual. Mad.* Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina.
- Marías, J. (1966). *Meditaciones sobre la sociedad española.* Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1979). *Problemas del cristianismo.* Madrid: BAC.
- Marías, J. (1980). *Historia de la filosofía* (32ª ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1983). Una visión antropológica del aborto. *Cuenta y Razón*(10), 9-14.
- Marías, J. (1988a). *Una vida presente. Memorias 1.* Madrid: España: Alianza.
- Marías, J. (1988b). *Una vida presente. Memorias 2.* Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1988c). *Una vida presente. Memorias 3.* Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1993). *Mapa del mundo personal.* Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1996). *Persona.* Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1997). *Sobre el cristianismo.* Barcelona: Planeta.
- Marías, J. (1998). *El curso del tiempo.* Madrid: Alianza Editorial/Caja Madrid/Fundes.



LA ESTÉTICA EN LA VIDA DE JULIÁN MARÍAS

Alejandro Marías^a

Fechas de recepción y aceptación: 28 de mayo de 2015, 2 de noviembre de 2015

Cuando se me pregunta por los rasgos que me parecen más característicos de mi abuelo paterno, Julián Marías siempre mencionó tres cualidades que le eran inherentes: la veracidad, la fidelidad y la moderación. Julián Marías era una persona íntegra, incorruptible, que por nada se habría alejado de sí mismo –de salirse de su proyecto vital–, y es por eso que resulta fácil identificar estos rasgos en cualquier ámbito de su vida, incluida la estética.

§1. MODAS

Aunque ni en su obra ni en su vida diaria se preocupó especialmente de la estética, siempre vi en mi abuelo una característica excepcional que tienen contadas perso-

nas: la incapacidad absoluta de pasarse de moda. Cuenta en sus memorias que, cuando se mofaban de él sus compañeros de universidad por sus primeros artículos, les contestaba: “No hay que criarse para clásico. Clásico se *resulta* si Dios quiere –por lo general no quiere–: hay que hacer las cosas lo mejor posible y no preocuparse de más” (Marías, 2008: 126). Sin embargo, acaso gracias en parte a esta actitud, parece que con él Dios sí quiso, y casi en cualquier faceta me parece que era un clásico; no lo que se entiende cotidianamente por un “hombre clásico” –aquel que sigue lo estipulado–, sino un *creador* clásico, alguien cuya creatividad es tan veraz, tan pura, que da origen a un clasicismo genuino.

Lo primero que llama la atención en este sentido es su propia apariencia fisi-

^a Músico y nieto de Julián Marías.
E-mail: marias.alejandros@gmail.com



ca. A excepción de las gafas —que es un complemento que nunca ha logrado independizarse de la moda en sus más de siete siglos de historia— la imagen de Julián Marías es casi atemporal y, si obviáramos los rasgos de madurez o envejecimiento, sería difícil saber si una foto es de cuando tenía 25 años o de cuando tenía 80. Siempre con traje azul o gris, camisa clara y corbata, pelo corto —pero no en exceso—, patillas mínimas pero no al ras, nunca perilla, barba o bigote ni tampoco ornamento alguno, más allá del anillo de boda y un reloj dorado y sobrio. Su estilo permaneció durante toda su vida tan inamovible como su pensamiento, y, en la misma medida, jamás se dejó influir por moda alguna, ni intelectual, ni política ni social. Sin duda, su radical oposición a lo *snob* y a lo cursi tuvo mucho que ver con esto.

§2. LITERATURA

Su prosa, desde sus primeras notas del Crucero universitario (Marías, Granell y del Real, 1934) hasta sus últimos artículos (Marías, 2005) —que, casi ciego, nos dictaba con una fluidez insólita—, resulta fresca y *moderna*, tan moderna que nos parece atemporal, impropia de una época concreta. Carente de todo ornamento, es una prosa nítida, concisa y elegante; una prosa en la que nada sobra ni falta, en la que no hay una coma injustificada, ni una palabra que no aporte algo nuevo pero que, sin embargo, resulta personalísima. Yo diría que inconfundible. Cualquiera

puede distinguirse de los demás mediante rasgos accesorios o amanerados, lo mismo da si son visuales —una cresta, un tatuaje, una manera de vestir— o retóricos. Cuanto más excéntricos, más fácil es. Lo difícil, en realidad, es transmitir una personalidad inconfundible sin ornamentos distintivos, a través de la transparencia, de la neutralidad y de la pureza.

Resulta igualmente asombrosa la *modernidad* de su oratoria y la entonación de su discurso. Internet está lleno de grabaciones de conferencias suyas de diversas épocas, y en todas ellas se reconoce, además de una voz joven y templada, un estilo sencillo y eficaz, discreto pero profundo. Es curioso cómo el estilo de Ortega, que por escrito es también perenne, ha quedado tan anticuado al oído, fruto de aquella entonación genial pero algo trasnochada. Julián Marías, aunque murió hace poco, era solo treinta años más joven que Ortega; el tiempo lo dirá, pero pienso que su manera de hablar seguirá vigente dentro de algunas décadas. Como su prosa, la oratoria de Julián Marías resulta inconfundible a pesar de la sobriedad, y solo el político Jaime Mayor Oreja la ha imitado, distanciándose así de la zafiedad y la virulencia imperantes entre sus colegas.

§3. LUZ, AIRE

Julián Marías tenía, en palabras de su esposa, “una epidermis de elefante”. Poseía una capacidad envidiable de abstraerse de las incomodidades, de los pe-



ligros y de los problemas que no pudiera solucionar. Esto lo decían, sobre todo, por su actitud firme y audaz durante la dictadura, pero también por su resistencia heroica ante una inclemencia de cualquier tipo. Nunca tenía ni frío ni calor –decía que eran, fundamentalmente, actitudes–, y su ropa de invierno consistía en añadir a lo habitual una gabardina y, si llovía, un sombrero (nunca un paraguas); le daba igual el tiempo que hiciese –viento, nieve, bochorno– con tal de que hubiera luz. A los noventa años seguía contando impresionado cómo su madre murió pronunciando, sin saberlo, las mismas palabras que Goethe: “Más luz. Me quiero morir con luz” (Marías, 2008: 163-164).

El piso de mi abuelo, siempre invadido por toneladas de libros, revistas, sobres y papeles en el más absoluto desorden, era diáfano y muy luminoso. Tenía unos ventanales gigantescos, de suelo a techo, que solo cubrían, en raras ocasiones, unas ligerísimas cortinas blancas que permitían ver al otro lado. La orientación era norte y las vistas poco idílicas, pero contaban con una amplitud infrecuente en una ciudad como Madrid que se reflejaba en los techos y paredes blancos.

Prefería adaptarse al frío que abrir un radiador, y sobrevivió a los estíos madrileños sin la menor tentación de poner aire acondicionado (le regalamos un *pingüino*, pero creo que nunca fue él quien lo puso en marcha). Sin embargo, le gustaba mucho que hubiera corriente. La brisa, el correr del aire, le gustaba tanto que dormía siempre –o casi siempre– con la ventana

entreabierta. Creo que este placer por adaptarse al medio en lugar de modificarlo y por ver cómo la luz y el aire fluían por su casa tiene mucho que ver con su afán por la libertad: “Yo me sentía liberal y democrático, precisamente en este orden” (Marías, 2008: 218), dice en sus memorias.

Disfrutaba mucho de la luz madrileña, incluso cuando ya apenas salía de casa, y le gustaban los días de invierno como en el que murió: fríos y luminosos.

§4. PINTURA

La casa de mi abuelo comprendía una pequeña y ecléctica pinacoteca. Cuando se casó, el primer “mueble” que compraron fue una copia de la *Anunciación* de Fra Angelico del Prado (Marías, 2008: 235). Presidió siempre el salón, sobre la chimenea, pegado al sillón de orejas en el que se fraguó una gran parte de su obra, y los acompañó siempre a él y a mi abuela, Lolita. Para mí, era “el cuadro de casa del abuelo”, y me sorprendió muchísimo cuando vi por primera vez que en el Museo del Prado había *uno igual*.

Los otros cuadros que colgaban de las pocas paredes que aún no estaban forradas de libros eran, en su mayoría, paisajes rurales o urbanos de Alfredo Ramón, algunos retratos de mi abuelo, dos formidables Arredondos –que delataban la pasión que mis abuelos sentían por Toledo– y muchos dibujos y acuarelas de pintores como Benjamín Palencia o Eduardo Vicente.



Le interesaban poco las vanguardias y el arte abstracto, aunque lo respetaba siempre que no percibiese el menor atisbo de pedantería, esnobismo o simplemente camelo; ¡con esto era implacable!

§5. FOTOGRAFÍA

Sin duda, la faceta creativa menos explorada de Julián Marías es su pasión por la fotografía. Mi abuelo no tenía un temperamento muy artístico, y no es fácil atribuirle una creatividad de esta índole; sin embargo, no solo fue un gran aficionado, sino que llegó a ser un excelente fotógrafo. Creo que esto se debió no tanto a su sensibilidad estética —que no digo que no la tuviera— cuanto a su manera de mirar el mundo.

Pienso que le apasionaba la posibilidad de congelar no una imagen, sino su mirada, y conservamos cientos de fotografías de todas las épocas, retratos individuales y fotos de grupo que forman ya parte de la historia. “Lo que me importan son las personas, no las cosas”, decía, y de alguna manera aquellas fotografías eran una forma de conservar algo de las personas a las que quería. Sus fotografías de paisajes, algunas de las cuales fueron portadas de *ABC*, poseen siempre un particular punto de vista: siempre importa, más que la imagen en sí, desde dónde está hecha. En definitiva, considero que es la *perspectiva* del observador lo que le interesaba retratar.

En su relación con el séptimo arte, tengo la impresión de que le ocurría algo

parecido a lo que sentía con la fotografía y con algunos géneros literarios. No era tanto la imagen lo que le interesaba, ni siquiera el argumento, sino el punto de vista desde el que sucedían las cosas, desde las que se narraban o, incluso, como explicó en algún artículo, la propia perspectiva individual del espectador.

§6. VIAJES

Fue un viajero infatigable, aunque nunca un turista. Observaba los lugares a los que iba y, más aún, a sus gentes con una profundidad que te traslada a los sitios más remotos. No me resisto a reproducir unas líneas de su delicioso libro *Imagen de la India*:

Los ojos de la India son negros, duelen de negros, con un negror que, a veces, se derrama y sugiere lágrimas. Pero son claros, tienen claridad, luz interna, y son transparentes. Miran altivamente, con curiosidad frenada; acusan recibo de la imagen que les llega... Por eso no se está solo entre la muchedumbre increíble de la calle india (Marías, 1973).

Y continúa:

Si viajáis por la India, buscad el asiento delantero del coche o del autobús y mirad, horas y horas, la carretera. La India tiene mucho más de medio millón de aldeas que se derraman fuera de sí mismas, se vierten a lo largo de las carreteras. No, no penséis en correr mucho... (Marías, 1973).



Más adelante, describe:

Viejos con maravillosas túnicas, color fresa o azul encendido, barbas venerables y rostros de sabios antiguos: quizá no sepan leer, pero, sin duda, son sabios, acaso por eso mismo; viudas de “sari” blanco, mujeres casadas, con un toque de bermellón en la raya del cabello; doncellitas de largas, gruesas trenzas y dulces ojos líquidos. Hombres casi desnudos—quizá un cordón les basta—o tupidamente vestidos: turbantes, gorros blancos como el de Nehru... Guían rebaños de ovejas, vacas, búfalos...; un encantador de cobras que toca su flauta a la entrada de la aldea; un domador de osos; tres labriegos montados en altos camellos que ponen a los Reyes Magos en el paisaje... (Marías, 1973).

Quizá esté influenciado por la fascinación que me produce la India, pero ¿no son, acaso, descripciones más que fotográficas, que atraviesan la realidad *más allá de la física*?

Además, he de decir que mi primera cámara de fotos fue, nada menos, la Minolta SRT101 de mi abuelo. Me la regaló cuando cumplí doce años y, desde entonces, la fotografía es una de mis pasiones, como lo fue para él hasta que dejó de ver por el ojo derecho.

§7. MÚSICA

Mi abuelo tenía unas dotes extraordinarias para los idiomas, pero los músicos sabemos bien que nada tiene que ver la fineza auditiva para la música y para las

lenguas. No tarareó jamás una melodía en presencia de otros, así que todos damos por hecho que tendría un pésimo oído.

Quitando un día que dijo que le gustaba Debussy, cosa que nos dejó atónitos, siempre manifestó una especial predilección por la música de Mozart. Cuando era ya viejo y tenía serias dificultades para leer, le regalamos un equipo de música. No sé si lo usaba demasiado, pero se alegraba cuando ponían en la radio algo del genio salzburgués. Sin embargo, pienso que la música de Bach le habría entusiasmado si la hubiera conocido con mayor profundidad.

§8. GASTRONOMÍA

En verdad, toda la sutileza y la profundidad sublime de su pensamiento se rendían ante su austeridad castellana a la hora de sentarse a la mesa. Hombre de costumbres y enemigo de la pompa, poseía unos gustos gastronómicos bastante rudimentarios que no le impedían disfrutar de las copiosas comidas que durante más de 40 años le preparó su fiel cocinera, Angelines. En su casa se comía cocido todos los domingos de septiembre a junio, plato que seguía repitiendo, sin parpadear, al mediodía y a la noche más o menos hasta el martes. Le gustaban los huevos, sobre todo fritos y con migas, y a las lentejas, además de devoción, decía guardarles agradecimiento, pues consideraba que le mantuvieron con vida durante la Guerra Civil. Supongo que serían



sus viajes lo que propició la inclusión en el menú familiar de novedades como la hamburguesa o el arroz “chino” (que, anticipándose a las fusiones de los cocineros *snoobs* actuales, consistía en arroz rehogado, piñones, pasas, tortilla y ¡chorizo!). También le gustaban especialmente las alcachofas, sobre todo –decía– por lo bien que sabe el agua después de comerlas. Siempre con un vaso de vino tinto y mucha agua, cuanto más fría mejor. Como postre, prefería la fruta –también de la nevera–, que pelaba de una vez, y solo él podía hacer el café: de tueste natural, recién molido y en una cafetera americana de goteo que ponía al fuego y, luego, lle-

vaba a la mesa para oírla precipitar mientras seguíamos la conversación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Marías, J. (1973). *Imagen de la India*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (2005). *La fuerza de la razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2008). *Una vida presente: Memorias*. Madrid: Páginas de Espuma.
- Marías, J., Granell, M. y del Real, C. A. (1934). *Juventud en el mundo antiguo. Crucero universitario por el Mediterráneo*. Madrid: Espasa-Calpe.



JULIÁN MARÍAS: PLANTEAMIENTOS ESTÉTICOS

Ildefonso Rodríguez Alcalá^a

Fechas de recepción y aceptación: 28 de mayo de 2015, 2 de noviembre de 2015

Ante todo, cabe definir la estética. Hemos de acercarnos a esta dimensión humana desde una perspectiva adecuada que nos permita abordarla con profundidad. En un primer término se nos presenta como la rama de la filosofía que trata de esclarecer qué es lo bello, qué es la belleza, buscando una respuesta desde un punto de vista objetivo. Sin embargo, nosotros nos colocamos ante la estética tomándola como una dimensión humana, una dimensión de la persona que provoca que esta se sienta atraída por la belleza, por las formas armoniosas. Desde esta concepción la estética forma parte del misterio del hombre, un ser que, en cierto modo, se siente atraído por algo que no es útil, que no le sirve para alcanzar ciertos fines prácticos alejados de la técnica o del ré-

dito. La dimensión estética le permite al ser humano obtener placer de la pura contemplación sensitiva de aquello que tiene por bello. Dos son los cauces principales mediante los cuales la persona es capaz de experimentar este goce estético. El principal de ellos, ya apuntado por Aristóteles en su *Metafísica*, es el de la vista a través de la cual el hombre puede aprehender las formas concordes de la realidad que le rodea. La otra es su capacidad auditiva que le permite distinguir la armonía de los sonidos que conforman la música que le hace disfrutar con la escucha atenta de la melodía formada por combinaciones de las siete notas.

Existe por tanto una relación directa entre la estética y el arte, que sería la forma externa y visual que tiene el ser hu-

^a Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.
E-mail: ildefonso.rodriguez@ucv.es



mano de plasmar aquello que considera digno de contemplación sensitiva. Y lo ha hecho, además de con la ya mencionada música, a través de la pintura, la escultura, la arquitectura, la fotografía y por último el cine. Este arte es, pues, el objeto de la estética filosófica y el resultado inevitable de la dimensión estética del ser humano. El hombre acumula siglos y siglos representando el mundo a través de la belleza de las formas para que perdure en el tiempo su visión de la realidad, para que le valga la pena conservarla y admirarla. En definitiva, para explicar su mundo. Por ello esa representación debe ser bella, para atraer, para llamar la atención de aquellos que vendrán detrás. Por lo tanto, hemos de preguntarnos cómo debe ser esa representación de la realidad para que nos guste, para que queramos conservarla, para que tengamos ganas de contemplarla.

Al tratarse la estética de una dimensión humana, puede y debe ser desarrollada, educada para que seamos capaces de captar la belleza en unas formas o en unos sonidos. Aunque necesitamos, bien es cierto, algún grado de sensibilidad para reconocer lo bello y disfrutarlo. Hay personas que tienen una mayor sensibilidad estética que otras, que disfrutan más que otras con la visión de un cuadro, de una fotografía, de la escucha atenta de una música, del visionado de una película o con la lectura de un libro. No es extraño, pues lo mismo sucede con otras dimensiones humanas como por ejemplo la física en la que encontramos a una persona con más reflejos que otra o con mayor capaci-

dad intelectual, aunque ambas dimensiones (física e intelectual) se hayan educado y formado por igual en ambos individuos.

A juzgar por sus escritos y sus trabajos, Julián Marías fue desde una edad bien temprana un hombre con mucha sensibilidad para captar lo bello, un hombre con una dimensión estética muy desarrollada y formada. Desde pequeño ya disfrutaba enormemente con la literatura y la fotografía de las revistas ilustradas tal como confiesa él mismo en sus memorias. Ávido lector siempre ha confesado su admiración por la belleza en todas sus formas. Principalmente podemos destacar dos. La ya nombrada literatura, el atractivo de la palabra, a la cual ha dedicado más de una obra completa como *Al margen de estos clásicos* (Marías, 1966), y el cine, del cual disfrutó a lo largo de toda su vida y lo plasmó así en más de 1.500 artículos de prensa escritos a lo largo de 35 años.

Aquí nos interesamos precisamente por este gusto del filósofo castellano por el cine, por la imagen, que siempre le cautivó y a la cual dedicó uno de sus libros, *La imagen de la vida humana* (1971). A Julián Marías el cine le interesó en una doble vertiente, una la antropológico-filosófica, pues considera que el cine tiene mucho que aportar a la explicación sobre lo que es el ser humano y su realidad. Por otra, en la que en este escrito vamos a centrarnos, el componente estético del cine. Una película es una sucesión de bellas imágenes mediante las cuales exponemos o contemplamos una historia dramática (algo que le pasa a alguien) o pensamien-



tos y reflexiones del interior y de la intimidad del ser humano. Unas imágenes que nos atraen, que provocan que queramos ir al cine a ver películas.

Para Julián Marías el cine es bello y atractivo, porque refleja en imágenes poderosas la vida humana, la realidad cotidiana del hombre. El cine es para el filósofo de Valladolid una representación de lo real, una recreación imaginativa de la realidad. El hombre y su mundo deben estar presentes en el cine, afirma Marías. Por ello no estamos ante un formalista. No defiende las teorías de pensadores como Hugo Münsterberg, Rudolf Arhem, Kulechov o Sergei Eisenstein, que abogaban por las formas como elemento constitutivo del cine. Cuanto más se aleje la imagen cinematográfica de la realidad más se acercará el cine al arte, se convertirá en una representación más original, venían a decir. Para Marías el cine es atractivo y bello sobre todo por su contenido, por las historias que nos cuenta en pantalla, por sus personajes humanos, por la identificación que experimenta el espectador con el filme que mira. A Marías podemos englobarlo cerca de las teorías realistas que defienden que el cine debe representar la realidad, pero –cuidado– no la realidad tal cual: no una copia de la realidad, del mundo humano, que Marías vería más cerca del documental que del cine de ficción. El cine tiene una esencia fotográfica: es fotografías en movimiento. Esto constituye un problema puesto que en la pantalla significante y significado acaban coincidiendo, tanto que el espectador suele

confundirlos. Cuando vemos una silla en la película, no es una silla; es, simplemente, su representación fotográfica. Esto nos lleva al realismo ontológico tan denostado por Marías, a la fusión y confusión del cine y la realidad.

El pensador español defiende una recreación imaginativa de la realidad en el cine, en la cual el director ofrezca su punto de vista sobre esta y se atreva a experimentar en la imagen con las posibilidades humanas y nos muestre las diversas y ricas maneras que hay de sentirse persona y, sobre todo, de actuar como tal. El cine posee, pues, para Julián Marías un realismo funcional y no ontológico. El cine ha de mostrarnos la vida humana, el drama humano, del modo más atractivo posible. Mediante una historia comprensible para el espectador. El cine refleja una realidad imaginada que también constituye un mundo, pero un mundo recreado por el director del filme, al que Marías considera un artista capaz de construir una realidad que divierte y atrae al espectador por su belleza.

Ni la pintura abstracta ni la figurativa son para Marías las artes propias de lo que fue el siglo XX. Para el autor de *Antropología metafísica* (1970) el cine es el arte más propio del siglo pasado, el que a su juicio ha representado de forma más bella, atractiva y eficaz, la vida humana.

El autor, según Julián Marías, debe poner en pantalla su punto de vista, su visión de la realidad que pretende recrear en su película. El cine debe ser, por tanto, subjetivo. En él el director tiene que



plasmar sus emociones, sus criterios, sus perspectivas sobre diferentes asuntos humanos, pero —y esto es importante para Marías— siendo siempre fiel a la realidad. A Marías no le interesan aquellos directores que solo saben llevar a sus películas sus propias obsesiones y sus sueños personales, que están interesados sobre todo en contar sus propias neurosis y problemas y que no permanecen fieles estéticamente a la realidad.

Lo que atrae al espectador es el devenir del mundo, la vida del ser humano. Estas situaciones cinematográficas son las que debe captar y reproducir la cámara, asegura Marías. Y a la pregunta acerca de cómo debe mostrar el cine estas situaciones, cómo deben plasmar estéticamente las películas estas historias para que sean comprensibles para el espectador y pueda llegar a identificarse con ellas, Marías responde que, a través del montaje continuo o transparente, es decir: a través del montaje del director, el espectador no ha de notar que está viendo algo artificial. Que el espectador sienta que está viendo pasar la vida ante sus ojos, que no se aperciba de que hay una cámara filmando, que vea la historia fluir sin tropiezos en la pantalla, que no se dé cuenta de que entre él y la realidad hay un director que se la cuenta. Aquel que ve una película no debe darse cuenta de que se encuentra ante algo construido y planificado artificialmente. Se llama transparente precisamente porque el espectador no debe notar que existe un montaje de imágenes.

Julián Marías defiende que el cine ha de aplicarse a contar historias comprensibles a través de imágenes. Para el discípulo de Ortega y Gasset el cine debe ser el sucesor de las grandes novelas realistas del siglo XIX. La humanidad se divirtió, se entretuvo y aprendió sobre la vida humana leyendo las historias escritas por Tolstoi, Flaubert, Dostoievski, Galdós, Valera o Clarín. Ahora el cine debe contar esa clase de dramas humanos mediante imágenes, sin que el espectador se pierda o no entienda lo que está ocurriendo. Así pues Marías señala la claridad, la sencillez y la inteligibilidad como las tres grandes virtudes estéticas del cine.

Los barroquismos, los excesivos movimientos de cámara, las angulaciones imposibles, las discontinuidades, las transiciones bruscas, los estilismos exagerados son los grandes enemigos estéticos del cine para Julián Marías, que no se muestra amigo de la pedantería tras la cámara, de la pretensión de importancia del director. Desconfía y no le gustan aquellos autores que se hacen de notar, que tratan de avisar continuamente al espectador de su presencia, de recordarle que hay alguien tras la cámara, de que hay alguien contándoles una historia. Para evitar todo esto el director de cine, como cualquier artista, debe tener, por un lado, grandes dosis de imaginación y de talento a fin de organizar los recursos de que dispone y, por otro, ha de poseer cierta modestia para esforzarse al máximo en cada película, para tratar de hacer las cosas bien. A este respecto,



pone como ejemplo al cineasta inglés Alfred Hitchcock:

Busca con avidez y que son realizadas con ingenio y esmero, de modo que todo en la complicada trama entre por los ojos. Ahora bien, esas imágenes son absolutamente conexas: todas sirven a un plan conjunto, están referidas unas a otras y sobre todo a la película como tal.

Y Hitchcock consigue este estilo reconocible “sin divismos, sin manierismos, sin buscar rasgos extrínsecos que sirvan para la identificación” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 122).

El cine, para que estéticamente sea bello y atractivo para el espectador, además del ya citado montaje transparente, debe tener las siguientes cualidades según el filósofo de la Escuela de Madrid:

Calidad de producción: la película es algo que debe construirse, que debe verse por un espectador al que se le traslada a otro mundo, a otra realidad. Para ello la obra debe estar bien construida, ser creíble a los ojos del espectador.

Talento artístico: Los actores que encarnan a los personajes deben saber actuar, tener talento para hacerse creíbles, para ser atractivos a los espectadores. A su vez, el director debe saber administrar bien los recursos de que dispone para construir su obra.

Argumentos antropológicos de interés: Es para Marías el soporte principal de una buena película, la historia humana que cuenta, que expone. Sin ella el cine no sería más que una manifestación de arte

formalista estéril. El cine debe mostrar al espectador la vida humana. Todo debe estar construido alrededor de un drama humano. La totalidad de la producción debe envolver y embellecer las diferentes formas de vivir que enriquecen lo humano. Esto no significa para Marías que todos los filmes deban tener un final feliz, ni mucho menos. A lo que se refiere el pensador afincado en Madrid es que el espectador debe sacar una enseñanza, una conclusión que le ayude a construir su vida, a que vea a través de las imágenes diferentes formas de gestionar y lidiar con una situación que podría sobrevenirle.

¿Cuál es el tipo de cine que reúne estas características estéticas que aprecia Julián Marías? El filósofo –tal y como muestra en sus artículos cinematográficos– ha sido un gran admirador del cine clásico de Hollywood, de aquellas películas que se filmaron en el distrito angelino entre los años treinta y sesenta del siglo xx. El cine americano, paradigma de aquel defendido por Marías, siempre buscó, desde sus inicios en 1908, una forma narrativa que fuera capaz de hacer entender al espectador una historia contada a través de imágenes. Alcanzó su perfección en torno al año 1930, una vez aparecido el cine sonoro, y dilató su hegemonía hasta bien entrados los años sesenta. En aquel periodo se juntaron en Hollywood una buena pléyade de directores con dotes y talento inmenso como John Ford, Ernst Lubitsch, Billy Wilder o Howard Hawks, que desarrollaron hasta la categoría de arte el montaje de continuidad o transpa-



rente, firmando verdaderas obras maestras del séptimo arte. John Ford ha sido para Marías uno de los más grandes del cine:

Ford es el realizador que mejor refleja en la pantalla las ideas que el filósofo español tiene sobre lo que debería ser el cine, un cine en el que todo está “contado con espontaneidad, sin subrayados, ágilmente, sin virtuosismos ni esteticismo, sino con destreza y belleza sin fallas; la cámara no nos da nunca la impresión de estar buscando ángulos originales: algo más sencillo, los encuentra. Si Ford los ha tenido que buscar, eso es cosa suya: nos ahorra los andamios, nos da los hallazgos”. Aprecia que en sus filmes, Ford, “no discute, argumenta ni teoriza. Mira con su cámara, va buscando ángulos certeros, recrea en sobrias imágenes significativas esas vidas. Y no olvida, que la vida es siempre esa o aquella, vida individual; que cuando se habla de vida colectiva hay que poner unas comillas, si bien toda vida singular está en una sociedad, radicalmente hecha de sustancia social (Rodríguez-Alcalá, 2014: 120).

También se reservó palabras de elogio para Hawks:

Al director americano le agradece “el apetito con que se dirige a la realidad, la alegría con que la mira, la fruición que siente simplemente por estar vivo y porque estén ahí cosas y personas, la naturalidad con la que se mueve entre ellas”. Los tipos humanos que aparecen en sus películas “están más allá de las clases sociales, incluso de los diferentes estamentos o situaciones de la vida”. Es decir que lo que hace Hawks

es ir más allá de las clases sin cuidarse de destruirlas o eliminarlas, ni siquiera olvidadas. Se atiene a lo que hay por debajo de ellas, se queda con la ‘hombría’ y la ‘feminidad’ las cuales en su interacción dinámica dan como resultante la humanidad (Rodríguez-Alcalá, 2014: 121).

Además, estos realizadores se apoyaron en lo que se ha conocido en inglés como el “star system”, un sistema de producción de filmes basado en el reconocimiento de ciertas actrices y actores significativos por su atractivo personal para la gran mayoría del público que abarrotaba las salas de exhibición. Estos actores –en palabras del propio Marías– eran la expresión sublimada del sueño humano. Entre sus favoritos se encontraban Cary Grant, James Stewart o John Wayne. Sobre este último escribió:

Era “elemental” y “es a esa elementalidad a la que nos volvemos cuando nos sentimos fatigados de inconsistencias más o menos alambicadas, al menos para hacer pie y seguir adelante, tal vez hacia la suma irrealidad”. También era “saturadamente lo que en cada momento era: americano y supo encarnar con fabulosa intensidad una de sus múltiples versiones: hombre del Oeste”. Le describe como aquel que “nunca fue un superhombre invulnerable, sino al contrario, el hombre vulnerabilísimo pero decidido a aceptar las heridas necesarias”. Por supuesto le califica como “un gran actor” porque “en cuanto aparecía en la pantalla ésta quedaba llena, tensa, expectante: ya no era posible el tedio, porque algo iba a pasar, le iba a pasar a él y por tanto nos iba



a pasar a nosotros”. Todos sus personajes, sean cualesquiera sus hechos, “sugieren un fondo de bondad”. Y lo que es más importante “diversos valores, empezando por el valor por antonomasia, la valentía, resultan estimados en las criaturas encarnadas por John Wayne: la lealtad, la fidelidad, la compasión, la veracidad, la resistencia, la resignación, la amistad, el amor a mujer. Todo eso, venía a decir John Wayne en la pantalla, vale la pena (Rodríguez-Alcalá, 2014: 138).

Entre las actrices siempre estimó a la sueca Greta Garbo, que realizó la mayor parte de su carrera como actriz en Hollywood.

Tanto le “entusiasmaba” la actriz sueca que reconoce, que siempre que visitaba Nueva York, se acercaba por Central Park, lugar por el que decían que paseaba con frecuencia, para ver si conseguía verla. Nunca lo logró. Su teoría sobre la actriz escandinava es que “más que una actriz genial, era una mujer genial”, es decir, que “su genialidad no pertenecía a lo que ‘hacía’, sino a lo que ‘era’; no profesional, sino personal”. En su rostro “podemos asistir a una forma de vida, a una manera de ‘ser mujer’. La cara es el alma visible, manifiesta, inteligible”. Para Julián Marías “hubiera sido delicioso ir viendo envejecer a Greta Garbo [se retiró del cine a los 35 años], que hubiese podido dar a las mujeres una gran lección de lo que solo en estos últimos tiempos están empezando a aprender (Rodríguez-Alcalá, 2014: 137).

Para que el cine sea atractivo, para que la película atraiga, esta debe conectar las

diversas realidades y circunstancias que aparecen en ella. El cine es un dedo que señala, afirmó en una ocasión Julián Marías. Al igual que la razón en la vida de las personas, que aprehende la realidad y la conecta, el cine debe relacionar en una película los diversos planos significativos para lograr que el espectador entienda y comprenda la historia narrada y sepa discurrir y pensar sobre el mensaje que el director le propone. El cine se muestra así como un sistema de conexiones vitales que no tienen por qué estar juntas. Ver una película bien estructurada es razonar, es buscar un sentido a los signos, a los símbolos, a lo significantes, a los iconos para poder trazar en nuestra mente una historia que nos afecte, que nos atraiga y nos ponga en predisposición de seguir mirando la pantalla atentos a lo próximo que va a ocurrir, que debe guardar relación y tener sentido respecto a lo que ya hemos visto, a lo que ya ha ocurrido.

Todo lo que se muestra en la pantalla debe ser significativo. Cada plano debe contener información válida y de interés para el espectador. Siguiendo la estela de John Ford afirmamos con él que, si en una película aparece el plano de un clavo, es que con ese clavo va a pasar algo o ha pasado algo. Nada en el cine se rueda por capricho. La producción cinematográfica es cara y, si en una secuencia aparece el vuelo de un pájaro, es que algo significa, es que está relacionado con alguna cuestión importante en la trama fílmica y, por lo tanto, el espectador debe razonar qué significa la presencia de ese clavo o ese pá-



jaro. Cuáles son sus conexiones significativas en la película.

Pero todo ello debe fluir en la pantalla. No debe resultarle pesado ni artificial al espectador realizar estas conexiones, estos razonamientos. Como antes apuntábamos, según Marías, la historia debe ser inteligible para aquellos que ven el filme. Todos los planos de la película deben hacer avanzar la historia y la información que se le da al espectador. Lo importante debe verse, debe estar en la superficie. Marías es enemigo, por tanto, de las películas más centradas en lo simbólico, de aquellas que lo fían todo a unas segundas lecturas escondidas e ininteligibles.

Dentro de esta constante información que la imagen debe transmitir a los *cinevidentes* para su comprensión, destaca la que el director ha de transmitir sobre los personajes envueltos en el drama. La construcción de los personajes como personas y no como tipos es lo que le da al cine una dimensión decisiva a la hora de interpretar y mostrar la vida humana a través de imágenes. La historia que nos plantea el director nos interesa, porque lo que sucede le pasa a alguien en concreto, a unos seres humanos con los que convivimos virtualmente durante dos horas. Cuanta más información sea capaz de darnos el autor sobre estas personas, más nos interesará. Evidentemente lo que nos preocupa como estetas es la forma que tiene el realizador de darnos esa información. Cuanto más original, bella y profunda sea, contribuirá en mayor medida a la belleza de la película. Los más grandes filmes de la historia

del cine nos perfilan y dibujan toda la dimensión interior de un personaje en unos pocos segundos a través de alguna acción significativa, inteligentemente filmada y planteada en la que se contiene la forma de ser y pensar de un personaje determinado.

El cine –continuaría explicando Marías– debe ser ante todo visual. La información le debe llegar al espectador a través de las imágenes. Lo importante en el cine es ver “cómo” pasan las cosas. Ese es el mérito de un buen autor cinematográfico: hacer atractivo y bello a la vista el modo en que suceden los acontecimientos en la pantalla. Nos ha de fascinar su visionado. No basta con que nos cuenten una historia, hemos de querer verla en pantalla. En ocasiones, ya sabemos lo que va a suceder. Incluso nos lo podemos imaginar, pero cuando vamos al cine lo que, de verdad, queremos es verlo: que acontezca ante nuestra fascinada mirada. La película debe consistir en una sucesión de momentos plásticos, visuales, interesantes y, sobre todo, fotografiables. El director tiene que buscar realidades fotogénicas, que sean atractivas a la vista –nuestro sentido rector como ya apuntaba el filósofo griego Aristóteles en su *Metafísica*–. A esta belleza de la imagen se le debe añadir la movilidad en el plano y los elementos visuales que sorprendan al espectador.

El cine debe consistir a juicio de Marías en una mezcla entre la estética, el argumento que se cuenta y la técnica que se utiliza para poder mostrarlo en imágenes. Es, pues, la responsabilidad del director,



la clave de la buena realización, qué cantidad de dosis de cada uno de estos tres pilares pone en cada obra para que esta sea bella y atractiva. Lo mejor será un equilibrio entre las tres: unas dosis suficientes para que ninguna de las tres sobresalga por encima de las demás. De no ser así corremos el peligro de presentarnos ante una película en la que solo predomina la belleza estética, con una falta grave de argumento humano, ante el abuso de la técnica prodigiosa sin que avancemos más allá de ella o, por último, con una historia interesante pero contada de forma burda, plana y sin interés atractivo visual.

Un atractivo visual que debe estar potenciado en todo momento por la imaginación. Marías destaca así la importancia que tiene en el cine lo que llamamos fuera de campo: aquello que sabemos que está ocurriendo, pero fuera del plano. Eso se fía a la imaginación del espectador. Además del fuera de campo también se pueden utilizar recursos estéticos y narrativos como las metáforas visuales o las elipsis temporales, utilizadas con maestría por directores como por ejemplo Ernst Lubitsch.

Julián Marías acuña el término “verosimilitud estética” para referirse a la forma de realizar un filme de manera que el espectador crea todo aquello que ve en la pantalla, aunque sepa que es imposible que pueda suceder en la vida real. Sin embargo, debido a esta verosimilitud, el espectador encuentra coherente todo lo que está pasando en la historia narrada en la pantalla. Se mete dentro de lo que está

viendo y no cuestiona lo que sucede. Es, por ejemplo, lo que sucede en una película como *Superman*. Todos sabemos que es imposible que un hombre vuele, pero Richard Donner nos lo cuenta de tal manera en la pantalla que no nos levantamos de la butaca en la primera escena y nos vamos porque pensamos que nos está tomando el pelo. Al contrario, participamos de su historia y nos creemos lo que sucede, porque está coherente y bellamente contado.

Otro concepto que introduce Marías es el de la “paradoja de la estética cinematográfica”. Consiste en que en una película lo estético no debe estar muy por encima del argumento, ya que el espectador corre el riesgo de distraerse con los primores del estilo y despistarse de la historia que el director está proponiendo. Así la película quedaría reducida a un conjunto de bellas imágenes con poca conexión entre ellas. Y esto no es buen cine para Marías, en el que, como ya hemos apuntado, la estética y el argumento deben estar equilibrados. El objetivo primero y primordial del arte cinematográfico no es la belleza estética, sino el interés argumental integrado en unas bellas imágenes atractivas para el espectador.

Es importante para captar la belleza estética de una película un segundo visionado. Este es un consejo de Marías ya que, por la naturaleza narrativa del cine, en el primer visionado solo nos fijamos y estamos atentos a la historia que nos cuenta la película. Sin embargo, cuando vemos el filme una segunda vez y ya sin la urgencia o la necesidad de seguir el argumento, po-



demos darnos cuenta de otras cuestiones como la belleza de los planos, la forma de contar del director o cómo ha utilizado ciertos recursos cinematográficos para construir personajes o hacer avanzar la historia. Es decir, podemos estar más atentos al andamiaje de la película.

Respecto a las cuestiones desagradables de la vida, Julián Marías no afirma que no deban ser expuestas en la pantalla. Al contrario, el cine ha de darnos una visión de conjunto y completa de en qué consiste la vida humana. Lo que ocurre es que estas cuestiones deben ser siempre abordadas de modo dosificado y estilizado, no “constituyendo” nunca por sí mismas el grueso de una película.

Finalizamos con otra de las reflexiones que Julián Marías realiza respecto a la estética de las películas. Como la belleza está sujeta siempre a modas y épocas, si el di-

rector fía demasiado la importancia de su película a la estética, corre el riesgo de que, en poco tiempo, su película quede anticuada al carecer de un argumento sólido y universal en que apoyarse y perdurar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Marías, J. (1966). *Al margen de estos clásicos*. Madrid: Afrodísio Aguado.
- Marías, J. (1970). *Antropología metafísica* (4ª edición, Madrid: Alianza, 1987 ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1971). *La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios: Cervantes, Valle-Inclán*. Madrid: Revista de Occidente, Col. El Alción.
- Rodríguez-Alcalá, I. (2014). *El cine en Julián Marías. Una exaltación estética y antropológica*. Madrid: FUE.



VERDAD Y LIBERTAD EN JULIÁN MARÍAS

Francisco Javier Salgado^a

Fechas de recepción y aceptación: 28 de mayo de 2015, 2 de noviembre de 2015

Julián Marías nació en 1914, año de la publicación del primer gran libro de Ortega, su maestro: *Meditaciones del Quijote*¹, y de su famosa conferencia “Vieja y nueva política”², que marcan una nueva época del pensamiento y la proyección de España en el mundo, continuación de unos años en los que empieza a mostrarse el “nuevo siglo de oro español”³, que llega hasta por lo menos la muerte de Marías, el 15 de diciembre de 2005. Ya nos lo recordaba el propio Marías en la toma de

posesión del premio Príncipe de Asturias de 1996: “Se ha hablado del –medio siglo de oro–, y creo que si se hacen bien las cuentas resultará un siglo entero”.

Ortega y Gasset en su libro citado comienza diciendo que es un profesor de filosofía “In partibus infidelium”, en tierra de infieles, esa tierra que pronto dejó de serlo por la labor ingente de Ortega en su cátedra⁴, en las diversas publicaciones donde mostró lo mejor de su época en el mundo del pensamiento, con la *Revista de*

^a Discípulo de Julián Marías y creador del blog www.larealidadensuconexion.blogspot.com.

E-mail: fran2653@telefonica.net

¹ Terminado de imprimir en la Imprenta Clásica Española de Madrid el día 21 de julio de 1914. Pocos días después comenzó la Primera Guerra Mundial.

² El 23 de marzo de 1914 dio Ortega la conferencia “Vieja y nueva política” en el teatro de la Comedia de Madrid, como presentación de la “Liga de educación política española”. En esta conferencia aparecen ya sus conceptos de “generaciones”, “creencias”, “autenticidad”, “masas”, “minorías”. La contraposición de la “España oficial” y la “España vital”; el programa para conseguir una “España vertebrada”. La idea de “usos”, la crítica al intervencionismo del Estado. La crisis de Europa. El liberalismo y la nacionalización. El amor como horizonte de convivencia.

³ En el escrito publicado en el diario *ABC*, el 9 de noviembre de 1996.

⁴ Era profesor de la Escuela Superior de Magisterio de Madrid desde 1908, y desde 1910, catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid.



Occidente (1923-1936): la mejor revista de la Europa de esos años y su editorial, con centenares de libros publicados, el gran periódico *El Sol* (1917-1936), y sus escritos en forma de libros y artículos que pusieron a España a la altura del tiempo y llegaron a formar incluso una escuela de pensamiento que todavía sigue funcionando.

Ese patrimonio histórico fue recogido por Julián Marías en su época de máximo esplendor, con la mejor facultad de Filosofía, en la Europa de su tiempo, pronto truncada por la destrucción del pensamiento de referencia en Europa durante los últimos ciento cincuenta años: el pensamiento en lengua alemana, dispersado por la locura totalitaria que anegó el mundo entero durante ese periodo.

Ese pensamiento que se realizó en España se puede emparentar con la aparición de la filosofía en el mundo occidental, como refleja Marías (1971: 112) en su libro *Acerca de Ortega*: “Con la misma autenticidad de los presocráticos: de ahí su incomparable calidad, que ha permitido que la orografía intelectual española cuente cimas de las más altas de nuestro tiempo”. A esa cumbre de la filosofía quiso ser fiel durante toda su vida, pero ya en otras circunstancias, totalmente distintas y que esterilizaron tantas vidas europeas que se presumían fecundas.

En el libro *Introducción a la filosofía*⁵, de 1947, libro que recomendaba Marías para tomar posesión de la filosofía y de su pensamiento, y que se puede leer de manera gratuita en el portal de internet que sobre Julián Marías existe, en la biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, hay un capítulo que se llama: “Esquema de nuestra situación”, donde muestra la circunstancia que le tocó vivir, con todos los conflictos mundiales de esa época: fue el tiempo de la “Vocación para la pena de muerte y el asesinato”, el tiempo del “Vivir contra la verdad”:

Se afirma y se quiere la falsedad a sabiendas, por serlo; se la acepta tácticamente, aunque proceda del adversario, y se admite el diálogo con él, nunca con la verdad. Esta es sentida por innumerables masas como la gran enemiga, y contra ella es fácil llegar al acuerdo.

Esa verdad que Marías se defendió contra viento y marea, sin descanso, frente a todas las dificultades y sinsabores. Primero frente a la destrucción de su nivel de pensamiento, y después frente a los que pretendían sustituir a esos destructores con una táctica similar, como se puede ver claramente en su artículo de enero de 1959, en la revista *Ínsula*: “Consignas convergentes”⁶. En él se dice:

⁵ Utilizo aquí la undécima edición de la *Revista de Occidente*. Colección Selecta. 1971. Madrid. Hoy es accesible en internet de manera gratuita en la “Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes”, así como otros libros del autor, acompañados de cursos y otros materiales sobre su vida y su obra.

⁶ En mi bitácora: “Pensando con Julián Marías: La realidad en su conexión”, muestro este artículo y muchos otros textos sobre la vida y la obra de Julián Marías.



Se está poniendo de moda, y por dos, o acaso tres facciones opuestas –por lo menos en apariencia– el intento de “hacer el vacío” en España... Se quiere hacer almoneda de la tradición próxima –que es condición de toda otra lejana y, además, la de más valor que hemos tenido en tres siglos–.

La propensión a hacer el vacío, a vivir contra la verdad, a desconocer el nivel alcanzado, llega hasta nosotros. Allí donde se defiende cualquier parcela de verdad y libertad, surge inmediatamente una reacción de grupos organizados, a los que siguen dócilmente los medios de comunicación, atacando de todas las maneras posibles ese esfuerzo por orientarse, aun el más modesto. La presencia de la mentira en nuestro mundo es una de las lacras con las que se tuvo que enfrentar Marías durante toda su vida, y es la que tenemos que seguir enfrentando todavía. Como es el caso de la utilización del término *Latinoamérica*, las excusas sobre el aborto o la justificación del terrorismo como ejemplos.

El peligro que aparece es el de renunciar a la filosofía, incluso en la Universidad, utilizando solo su nombre, sin contenido adecuado. Puede ocurrir como pasó en el siglo XV, cuando la Universidad renunció a incluir en sus estudios lo más creador de su tiempo. Los humanistas hicieron su pensamiento al margen y, en general, toda la ciencia moderna se desarrolló fuera de la Universidad, hasta finales del siglo XVIII, cuando Kant volvió a introducir el pensamiento a la altura del tiempo.

Fueron tres siglos (del XVI al XVIII) en los que la ciencia y el pensamiento moderno vivió a la intemperie y creó la gran maravilla de la física moderna, uno de los grandes logros de la humanidad. Después de tres siglos de esplendor universitario (XIII al XV), vinieron tres de ausencia del pensamiento a la altura del tiempo, luego dos siglos de universidad creadora (XIX y XX), las fechas son aproximadas, pero la idea es clara, y hoy podemos vivir la tesitura de la vuelta a la oscuridad. He ahí el peligro.

Marías contó con la inestimable ayuda de su esposa, Lolita, discípula también de Ortega, que como ocurrió con otros destacados intelectuales españoles de su tiempo, fue compañera necesaria para lograr un esfuerzo de creación intelectual mucho más fecundo. La incorporación de la mujer española a la vida intelectual, sin duda, supuso una de las grandes innovaciones de la gran explosión creadora del siglo XX español.

Ya Ramón y Cajal reclamaba para los científicos una compañera que fuera al mismo tiempo científica para que su labor alcanzara una plenitud superior. Eso empezó a plasmarse en los casos de Ramón Menéndez Pidal (1869), casado con la primera universitaria española de su especialidad, María Goyri (1874): es famoso su caso, iba acompañada de sus profesores y permanecía en un asiento aparte durante la clase, para retornar con el profesor al terminar ésta. También Xavier Zubiri, casado con Carmen Castro, hija de Américo Castro. Marañón, Gómez Moreno, Seve-



ro Ochoa, Juan Ramón Jiménez y otros muchos más dieron a la vida intelectual española un realce que en otras épocas no fue posible y que tuvieron esposas de gran categoría intelectual. Fenómeno no muy bien estudiado y que sería necesario tratar con un cierto rigor.

La búsqueda de la verdad llevó a Marías a completar el saber de su tiempo con la mejor recopilación del pensamiento en su libro *Historia de la Filosofía*⁷ de 1941, y de la toma de posesión de su tradición más próxima con sus estudios sobre Unamuno (Marías, 1943), sobre la “Escuela de Madrid” (Madrid, 1948), y el *Diccionario de Literatura española* (Bleiberg y Marías, 1949). Sus escritos se suceden sin descanso, preservando la continuidad del pensamiento español.

Sus libros más innovadores van sucediéndose con intervalos regulares, cada quince años, como el caso de *La estructura social* (Marías, 1955), *Antropología metafísica* (Marías, 1970), *España inteligible* (1985), este último considerado por Marías como la obra de la que se sentía más orgulloso. También sus artículos aparecen en cascada interminable y sus cursos son referencia del nivel de los años que le tocó vivir.

Una de las facetas más creadoras de Marías ha sido la reivindicación del cristianismo como referencia de su vida y de su obra, un cristianismo claramente emparentado con el pensamiento de su maestro

Ortega, en el que la libertad y la verdad van íntimamente unidas. Eso dio lugar a un libro magistral llamado *La perspectiva cristiana* (Madrid, 1999), clave de su religiosidad y de su actitud generosa para con todas las personas que le conocimos, que no es una generosidad solo de dar, sino que es el saber recibir las enseñanzas de sus maestros y ser fiel a la trayectoria de su patria.

El último curso que dirigió Julián Marías en su vida, el año 2002, titulado “Cambio de siglo”, tiene dos intervenciones del propio Marías: la primera conferencia versó sobre “La verdad” y la última sobre “La libertad”, en ellas muestra lo que podría ser su testamento intelectual. Su lema fundamental coincide con las palabras del Evangelio: “La verdad os hará libres”. Esas conferencias se pueden leer en la Revista *Cuenta y Razón*, que publicó un número especial sobre dicho Curso y también en mi página de internet (“Pensando con Julián Marías: La realidad en su conexión”), donde aparecen en formato de vídeo, además del texto citado.

Ese testamento intelectual reflejado en sus dos conferencias anteriormente citadas es el mejor ejemplo de lo que es la vida intelectual a la altura del tiempo. Es una oportunidad la que se nos presenta de conocer ese testamento al alcance de todos. Me decía uno de mis interlocutores de mi página de internet que esos artículos son los únicos que se llevaría a una isla desier-

⁷ Primera edición en la *Revista de Occidente*. Madrid 1941. Vigésimo octava edición en 1976. Última edición en Alianza Editorial (2008).



ta si tuviera obligación de ello. En dichos escritos hay varias claves del pensamiento y la vida de Marías, y son un resumen de su actitud ante la vida. Así dice Marías en “La Libertad”⁸:

Creo que uno de los problemas del mundo actual es el uso –el abuso– de la mentira. En el mundo actual existen dos cosas que antes no existían: la organización y la publicidad. Casi todas las cosas que pasan hoy en el mundo están muy organizadas, responden a propósitos deliberados en que intervienen muchas personas que tiene técnicas certeras.

Y añade Marías:

Verdad y libertad son totalmente inseparables, no podemos renunciar a ninguna de ellas, las dos son dimensiones constitutivas, absolutamente necesarias la una respecto de la otra. Si miramos cómo está el mundo, veremos que evidentemente hay falta de libertad, pero si miramos un poco más a fondo, encontraremos que por debajo de las apariencias hay una gran falta de verdad y un predominio constante de la mentira.

Ante lo que se dice en los periódicos, en los libros, en la televisión, en la radio, etc., ¿cómo reaccionamos?, ¿vemos que algo es falso?, sobre todo, no que es falso simplemente, no que sea error ¿vemos que es mentira?, o vemos que es verdad, que el que lo dice lo piensa, lo está viendo, nos lo comunica, podemos participar de ello.

Ésta es la cuestión decisiva, nuestra libertad depende literal y esencialmente de eso. Sin verdad no hay libertad, y sin libertad el hombre no es hombre, no puede vivir su vida humana.

No quisiera terminar este escrito sin mostrar las palabras que Marías pronunció en el último acto público que realizó en su vida en el homenaje que le hizo el Instituto de España con motivo del quincuagésimo aniversario de su antigüedad académica.

Querido Presidente del Instituto de España. Queridos compañeros de las Reales Academias. Señoras y señores:

Siento gratitud al oír palabras cuya perspicacia está empañada solo por un exceso de generosidad, que agradezco muy de veras, de mi gran amigo José Luis Pinillos. Lo único que puedo decir aquí es que mi vida ha estado regida siempre por un recuerdo de niñez: cuando yo tenía seis años y mi hermano nueve nos aislamos un día detrás de una puerta y nos comprometimos seriamente a no mentir nunca. No he faltado a sabiendas a aquella promesa. Esta actitud ha tenido con frecuencia consecuencias penosas, en ocasiones bastante graves; pero no hubiera podido hacer otra cosa. He sentido toda mi vida pasión por la verdad. Esto no me ha librado absolutamente del error, pero sí de toda falsificación, de cualquier tentación de suprimir o desvirtuar lo que me ha parecido verdad. A lo largo de muchos años, de muchas palabras pronunciadas, de innumerables pági-

⁸ Obtenido de: http://www.cuentayrazon.org/modules.php?op=modload&name=Publications&file=index&p_op=showcontent&secid=&pnid=1051117813



nas escritas, no he faltado nunca a aquella promesa infantil, que me ha forzado a una disciplina interior que me hubiera sido imposible violar o suspender. Con esta clave se puede entender una vida ya larga, en la que no han faltado los errores, pero que se ha mantenido inexorablemente fiel a aquella viejísima promesa, anterior a todo lo que he dicho y escrito. Desde este supuesto me he esforzado siempre por entender. La realidad es problemática, se presenta como una interrogante; hay que hacer un esfuerzo tenaz por iluminarla, aclararla, verter sobre ella una luz que procede del pensamiento. Es la condición de toda vida intelectual que merezca este nombre. Si se ve que esto es una exigencia inexorable, de ello se deriva una responsabilidad intelectual que es la medida de la autenticidad del pensamiento. Que está expuesto naturalmente al error, pero enderezado siempre por esa insobornable responsabilidad que es la veracidad. Esta situación es un ejemplo particularmente importante y grave de lo que llamo desde hace mucho tiempo las raíces morales de la inteligencia. Nada más. Muchas gracias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bleiberg, G., y Marías, J. (Eds.). (1949). *Diccionario de literatura española*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1941). *Historia de la filosofía* (Prólogo de X. Zubiri. Epílogo de José Ortega y Gasset). Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1943). *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1948). *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1955). *La estructura social. Teoría y método*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Marías, J. (enero de 1959). *Consignas convergentes*. *Ínsula*. Obtenido de <http://larealidadensuconexion.blogspot.com.es/2014/03/consignas-convergentes-revista-insula.html>
- Marías, J. (1970). *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1971). *Acercas de Ortega*. Madrid: Revista de Occidente (Col. El alción).
- Marías, J. (1985). *España inteligible*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (1999). *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (23 de marzo de 1914). *Vieja y nueva política*. Madrid. Recuperado el 3 de mayo de 2015, de <https://dedona.wordpress.com/2015/05/30/vieja-y-nueva-politica-conferencia-de-jose-ortega-y-gasset-mayo-de-1914-teatro-de-la-comedia-madrid/>
- Ortega y Gasset, K. (1914). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.





Julián Marías (1933)

NOTAS CRÍTICAS

LA VIDA HUMANA. Reflexiones sobre Ortega y Marías a la luz de Marías, J. (1970). *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*. Madrid: Revista de Occidente.

Fernando Alonso Barahona^a

Julián Marías construye en *Antropología metafísica* una apasionante interpretación y desarrollo del contenido de una metafísica según la razón vital. Su base y su núcleo sería, obviamente, el análisis de la estructura de la vida humana, la realidad radical de cada persona, de cada uno de nosotros.

La vida humana posee una estructura que descubro analizando mi propia vida. El resultado de ese análisis es una teoría que se puede denominar “analítica”. Como teoría, tiene un carácter necesario y universal. Como tal hemos de tomar la tesis de Ortega “yo soy yo y mi circunstancia” en *Meditaciones del Quijote* (1914). Yo soy un quehacer, un proyecto que puede ser narrado.

Pero una cosa es la estructura analítica y otra, la *realidad singular* de cada vida. Entre una y otra hay un claro hueco, que

Marías llena con lo por él denominado “estructura empírica” de la vida humana. A la estructura empírica pertenece toda una serie de *determinaciones empíricas* que, sin formar parte de la estructura analítica, tienen sin embargo también carácter estructural y, en consecuencia, son previas a cualquier vida concreta. Ejemplos de esas determinaciones son la circunstancialidad, la corporalidad, la sensibilidad y la temporalidad.

Ahora nos encontramos en disposición de entender, de manera completa, lo que es el hombre: el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana.

La fuente de inspiración es, sin duda, el pensamiento de Ortega dibujado en *Meditaciones del Quijote* –y que sobrevuela en sus obras más densas, como *La idea de principio en Leibniz* (1947, pero publi-

^a Escritor y analista cinematográfico.
E-mail: spangler1961@hotmail.com



cado en 1958)–. Pero Marías no se queda en Ortega y su estructura analítica de la vida humana. Va más allá, completando así su labor discipular. El discípulo no se limita a copiar o a comentar al maestro, sino que continúa su labor y la completa con su propio andamiaje intelectual.

Los instrumentos están definidos, se trata de aplicar la razón a la vida, de analizar con precisión intelectual aquello con lo que nos encontramos: nuestro yo, y aquello que hemos de construir: nuestra vida, desarrollada en un escenario que no es otro que la circunstancia

La vida de esta forma es la forma concreta de la razón. Y para vivir necesito sabe a qué atenerme.

A la luz de lo dicho podemos, entonces, aproximarnos a los dos términos que conforman el título de la obra de Marías que analizamos: *antropología y metafísica*.

ANTROPOLOGÍA

Sería la ciencia de la estructura empírica, es decir el análisis de lo que el hombre es. Sus vectores son esenciales. Se trata de la propia vida como tal, la *sensibilidad* que nos relaciona con el mundo, nuestra *instalación corpórea* (somos nuestro cuerpo como punto de partida), la *condición sexuada* (se vive desde esa condición la vida), la *condición amorosa* (que nos conducirá a la geometría sentimental) para desembocar en la *mortalidad*. Somos seres mortales y esa condición es raíz de nuestro ser, aunque nos habrá de conducir a

la vida perdurable. La estructura empírica desaparece, pero no habría razón intelectual para acabar con la estructura analítica (la que permanece).

METAFÍSICA

Comprendería el estudio de la *teoría de la vida humana como realidad radical*: la experiencia de la realidad circunstancial, la Razón vital masculina y femenina desde la cual adaptamos nuestra visión del mundo. El sentido de la vida (el rumbo), los avatares de la existencia: el azar, la imaginación, la libertad para elegir continuamente desde nuestro uso de razón. Pero una libertad condicionada a las limitaciones estructurales de nuestro cuerpo y de nuestra condición

Y en el horizonte final, las *ultimidades*, la religión (religación del ser humano con el Creador, y la vida perdurable).

Sin duda, una apasionante hoja de ruta filosófica, pero con una raíz profundamente real: el pensamiento es para la vida, la filosofía no es solo para realizar ejercicios intelectuales teóricos, sino para incardinarla en la misma esencia del ser.

En suma, todo un programa de filosofía tan singular como fascinante que debería ser aprehendido y desarrollado por los discípulos de Marías del mismo modo que él hizo con su maestro Ortega. Profundizar en cada uno de los temas que el libro propone es una sugestiva tarea que nos va introduciendo en la comprensión de la vida humana.



LA ILUSIÓN EN MARÍAS. Reflexiones en torno a Marías, J. (2001).
Breve tratado de la ilusión. Madrid: Alianza Editorial, Col.
Área de conocimiento: Humanidades.

Alfredo Esteve Martín^a

Llama la atención que este “pequeño” libro fuera escrito por un Julián Marías ya maduro (1984) cuando, según nos dice él mismo en el prólogo, llevaba unos veinte años pensando el proyecto. Uno no puede menos que preguntarse por qué. Si tenía intención de escribirlo desde hacía ya tanto tiempo, ¿por qué esperar tanto, por qué no hacerlo cuando surgió inicialmente la idea? Quizá fuera porque para Marías este trabajo era particularmente importante, tanto como para ser precisa su maduración desde una experiencia personal, y que así viera la luz en el momento adecuado. Cuando uno ha vivido ya ciertos años adquiere una sabiduría experiencial que difícilmente se podría haber adquirido de otro modo, sabiduría que dota de cierto conocimiento sobre la vida difícil de explicar, y que a la postre se proyecta sobre su hacer: en el caso de nuestro au-

tor, la filosofía, los libros. Y cada libro se ha de escribir en su momento –“los libros tienen su hora”– y tan contraproducente puede ser escribirlos antes como dejar correr la oportunidad.

Académicamente me atrevo a decir que el presente libro no es uno de los “grandes” de D. Julián. Su valor y su atractivo reside a mi modo de ver en su objeto principal por un lado, y en la relevancia que posee para el autor por el otro. No es la ilusión un tema filosófico más, sino que es un tema especial que hay que tratar debidamente. Y para ello hace falta haber vivido lo suficiente como para poder decir que se posee cierta sensibilidad, cierta experiencia de la ilusión. “Pensar y escribir sobre la ilusión reclama su vivencia adecuada, una intuición de desusada plenitud, un temple que haga posible que las palabras vengan a ponerse en su lugar,

^a Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.
E-mail: alfredo.esteve@ucv.es



al ser llamadas, y hace falta tener voz”. Porque es desde una sabiduría de la vida que uno sabe que sabe, aunque sea de manera un tanto difusa, aunque no se sepa muy bien cómo. Entraría aquí la tarea del filósofo: el que posee una vocación filosófica no puede dejar de reflexionar sobre sus vivencias para hacerse con lo que le inquieta, y que pase a formar parte de uno mismo y no “resbale”.

El libro gira alrededor del papel o la importancia de la ilusión en la vida humana. Y esto entendido no tanto desde un aspecto más o menos epidérmico o cotidiano, sino desde las estructuras humanas más profundas antropológicamente hablando. ¿Puede vivirse una vida humana sin ilusión? La vida está salpicada de continuos sucesos inesperados, de realidades emergentes que nos la hacen más fácil o más complicada; la vida humana es *dramática*, imprevisible, ... A menudo intentamos eliminar este aspecto sorprendente intentando tenerlo todo controlado, atado, previsto; pero al hacerlo suprimimos por una parte ese carácter de emergencia que le es implícito, ese carácter de pasmo e inseguridad que atañe a lo real, a la vez que por el otro mermamos de raíz la posibilidad de una vida ilusionada. Si solo nos ocurre aquello que tenemos previsto, ¿qué espacio queda para la ilusión? “Y esto significa un desplazamiento de la manera normal de proyección en la vida humana”; la imaginación es sustituida por la mera percepción, lo futurizo por lo presente, lo posible por lo previsto. Una vida sin ilusión... ¿es una vida auténtica?

Marías destaca lo poco que se ha reflexionado sobre esta dimensión tan humana. Un buen comienzo sería investigarla. La primera constatación que realiza al autor es que hay un uso de este término patrimonio exclusivo de nuestro idioma. Se puede resumir su análisis lingüístico diciendo que originariamente y para las diferentes lenguas (también la española) la palabra *ilusión* poseía un sentido de apariencia o engaño, incluso de burla. Sin embargo, desde un período históricamente reciente comienza en nuestra lengua a adquirir un significado novedoso y particular: el que se corresponde con un ‘estar ilusionado’, un ‘tener ilusión por algo’. ¿Por qué esta última acepción? ¿Cómo se produce el cambio? Como suele ocurrir, cuando una novedad semántica de este tipo se da, los diccionarios suelen llegar tarde; cuando éstos la reflejan quiere decir que en el lenguaje común –incluso en el artístico– ya era de uso frecuente. Es difícil (por no decir imposible) tener constancia de cuándo comenzó a utilizarse efectivamente en el lenguaje cotidiano; pero artísticamente se pueden encontrar las primeras referencias literarias de la mano de Espronceda (también Zorrilla) a comienzos del siglo XIX, en cuyos poemas se combinan ambos enfoques: el negativo del engaño y la apariencia, y el positivo de algo ilusionante.

En los textos de Espronceda no ocurre solo que se comienza a usar literariamente este sentido positivo de ilusión, sino que aparece unida la idea de cómo influye la actitud del individuo para aprehender la



realidad: cómo una misma realidad puede aparecer hermosa e ilusionante para unos, amarga y angustiosa para otros, en función de cómo se viva. Algo de esto –tal y como pone de manifiesto Marías– aparecía ya en *La vida es sueño* de Calderón, lo cual no pasaría de ser un azar poético si no coincidiera con la reflexión filosófica que comenzaba entonces a tomar cuerpo sobre la ficción, no como huida sino como *forma* de la realidad, descubriendo el “sentido positivo del sueño y la ficción”. Y se pregunta nuestro autor: “¿es azaroso que este aspecto (ya en Calderón) aparezca dos siglos más tarde en la época romántica (Espronceda), para descubrir un nuevo sentido de la palabra ilusión e incorporarlo a la lengua española?”. Y lo que es más importante: ¿qué ha supuesto para los españoles disponer de este uso del vocablo, que permanece desconocido en otras lenguas?

Marías es consciente de que la realidad es siempre interpretada; y que nombrarla es ya interpretación. En consecuencia, la aprehensión de la realidad depende en gran medida de la riqueza intelectual o conceptual: un lenguaje pobre limita nuestra percepción de la realidad, la empobrece. La aparición de este nuevo sentido de la ilusión, ¿no provocaría una nueva vivencia para el individuo español, vivencia que acaso permaneciera desconocida para aquellos en cuyas lenguas no se diera como tal? Desde el momento en que surge en nuestro horizonte vital, brota como posibilidad algo distinto y nuevo: algo ilusionante, algo a lo que se aspira,

quizás de difícil acceso. Y ello posee una repercusión antropológica de gran valor. No por casualidad, a lo largo del texto se percibe cómo nuestro autor va aplicando el concepto de ilusión a las estructuras antropológicas que ya nos diera a conocer década y media antes en su *Antropología metafísica*: mortalidad, vocación, instalación vectorial, condición amorosa...

Inicialmente hablará de la estructura temporal de la ilusión, en correspondencia con la dimensión también temporal de la proyección humana. Si bien la *condición futuriza* del ser humano pertenece a nuestra tradición filosófica, Marías se detiene en ella de manera singular. El ser humano está proyectado hacia el futuro, en forma de anticipación y proyección; la imaginación es así un componente que nos pertenece de modo intrínseco, en tanto que permite no permanecer en una vida meramente reactiva tal y como corresponde a un ser vivo únicamente perceptivo. Es por ello que la ilusión no es algo que se agote en lo presente; no es alegría, entusiasmo, placer,... La ilusión puede incluir todo eso, pero es algo más: nos arrastra hacia algo que todavía no existe, es tensión anticipatoria, es irrealidad anunciada gracias a la cual la vida humana es posible.

Este carácter decurrente también le afecta en otro sentido. Si alcanzar una ilusión es una de las experiencias más gratificantes de la vida en tanto que nos permite reconocernos a nosotros mismos en nuestras dimensiones más radicales, la vida no se detiene. Por ello aunque en la ilusión vivida hay un cierto sabor a eternidad, no



deja de haber al tiempo una melancolía ante el imperioso discurrir del tiempo, que inevitablemente nos aboca a la grave cuestión de nuestra mortalidad. La ilusión no pertenece al “ya” sino al “todavía”, porque “el hombre no necesita solo lo que no tiene, sino que *sigue necesitando* lo que tiene”, sobre todo cuando la necesidad incluye a personas. El ser humano se ilusiona no solo por lo que está por llegar sino también por lo que ya llegó, para que perdure.

En este contexto el autor realiza una afirmación —a mi juicio— de una sensibilidad exquisita: “la ilusión es el lado positivo, afirmativo, de esa condición indigente o menesterosa”; gracias a ella podemos ya comenzar a saborear aquello que aún no tenemos. La ilusión nos confronta con nuestra condición humana: nos ayuda a recordar que no lo tenemos todo. Pero no de modo negativo o pesados sino como aquello en que positivamente consistimos: el ser humano es “alguien que solo es *pretendiendo ser*, afirmándose en un sistema de necesidades vitales sin las cuales cesaría de ser él mismo”. Visto esto desde el horizonte de la mortalidad, adquiere un carácter grave y dramático en máxima potencia, adentrándonos en lo auténticamente humano; porque no hay más engaño que intentar eludir (tan característico en nuestra sociedad) nuestro “tener que morir”. Y es que, si el ser humano tiene que morir, “*cada día es único*”.

La ilusión iluminada desde el horizonte último de la vida nos abre inevitablemente a la expectativa de su perduración;

quizá una persona o una sociedad desilusionada lo sea porque haya escamoteado este horizonte de mortalidad, o le haya intentado dar respuesta reduciéndola “al lado de acá de la frontera, sin dejar siquiera al otro lado un signo de interrogación”. No se trata tanto de tener ilusiones cotidianas en la vida —que también— sino de incardinarlas en lo que Marías denomina un *estar ilusionado*, condición antropológica desde la cual *cada ilusión* es posible, fundamentada por lo demás en la *condición amorosa*, condición a la que hay que referir nuestras actitudes, nuestras relaciones personales y nuestro modo de vivir con las cosas.

Desde este “estar ilusionado” se perciben resonancias antropológicas muy interesantes que nos llevan a considerar la *ilusión por uno mismo*, por lo que es nuestro proyecto vital, por nuestra *mismidad*. Porque nuestro carácter futurizo no solo tiene que ver con las cosas entre las que estamos o con las acciones que hagamos, sino que proyectando todos estos quehaceres nos proyectamos a nosotros mismos, nuestra propia realidad: el hombre proyectando se anticipa a sí mismo. La mismidad es nuestro auténtico proyecto, “el proyecto radical que constituye a cada uno, en el cual verdaderamente *consiste*”. No se trata tanto, pues, de “tener ilusiones” como de “vivir ilusionadamente”, pues a la vez que nos ilusionamos con nuestros proyectos vivimos ilusionadamente el proyecto radicalmente vital que somos. La ilusión alcanza así un carácter radicalmente antropológico. Carácter radical que aflora



cuando convergen dos dimensiones: el amor a la realidad (condición amorosa) y la autenticidad del proyecto (mismidad). No toda ilusión comprende un amor auténtico, ni surge de una persona auténtica. No se trata de una satisfacción por lo que uno es sino por lo que, desde lo que uno es, aspira a ser, pretende ser y cree que tiene que ser, aun ignorando lo que es y aquello a lo que quiere llegar a ser.

La ilusión no es algo que está ahí, sino algo que realizamos desde y en nuestra vida. Apurando su análisis lingüístico, Marías nos explica que esa acción no queda reflejada adecuadamente con el verbo *ilusionarse*: ilusionarse tiene que ver más con su origen, con su nacimiento; pero él identifica otro verbo que expresa mejor el correlato vital de la ilusión: *desvivirse*. Llama la atención que ya en el año 1953 escribiera un artículo con este título (“Desvivirse”), lo que da a entender que es éste un tema recurrente en su pensamiento, aunque escasamente haya visto la luz. A diferencia de otros autores que hablan de la vida como preocupación y cuidado, el

español añade toda esa serie de connotaciones que acompañan al desvivirse, “forma suprema del interés”.

Es característico en la filosofía de Marías –a mi juicio– su delicadeza en el trato con lo humano, delicadeza que en esta obra aparece de modo exquisito. Un planteamiento desde el cual la existencia personal aspira a lo máximo, a lo mejor (parafraseando otro conocido trabajo suyo), sin conformarse con medias tintas, sino pidiendo (exigiendo me atrevería a decir) al ser humano todo aquello que es capaz de ofrecer, tanto en beneficio propio como del resto de la sociedad. ¿Es digna una vida vivida sin desvivirse? ¿Es humana una vida sin ilusión? Lejos de Marías cualquier atisbo de ingenuidad, que no de cierta inocencia. Porque el inocente, aun a riesgo de ser un iluso, posee esa “buena fe” que le permite estar volcado auténticamente hacia la realidad, proyectado hacia ella, “sin reservas”. Quizá en esta fuerte apuesta por uno mismo y por la vida se encuentre lo que realmente vale la pena vivir, desviviéndose uno ilusionadamente.



EL CINE EN MARÍAS. Reflexiones en torno a Rodríguez Alcalá, I. (2014). *El cine en Julián Marías: una exaltación estética y antropológica*, Madrid: Fundación Universitaria Española.

José Alfredo Peris Cancio^a

La importancia que el filósofo Julián Marías concedió al cine dentro de su quehacer como pensador cada vez ocupa más al creciente número de estudiosos de la obra de Julián Marías. La siguiente cita del profesor emérito de Harvard creo que se le podría aplicar sin problemas y puede servir de ambientación para la obra cuya reseña presento:

...según mi manera de pensar, es como si el cine hubiera sido creado para la filosofía –para reconducir todo lo que la filosofía ha dicho sobre la realidad y su representación, sobre el arte y la imitación, sobre la grandeza y el convencionalismo, sobre el juicio y el placer, sobre el escepticismo y la trascendencia, sobre el lenguaje y la expresión (Cavell, 2009: 15).

Estamos ante un estudio riguroso, concienzudamente elaborado, fruto de

una brillante tesis doctoral defendida en la Universidad Católica de Valencia, y dirigida por un reconocido especialista en la filosofía de Julián Marías, el Dr. D. José Luis Sánchez García. Pero, al mismo tiempo, está escrito con el entusiasmo propio de un cinéfilo de exquisito gusto y de abundante filmografía asimilada. El resultado es una obra que satisface plenamente tanto las inquietudes intelectuales del interesado en la filosofía de Marías, como las aspiraciones propias de quien desea ampliar sus conocimientos del cine.

Ildefonso Rodríguez desarrolla perfectamente la convicción de Stanley Cavell como si el cine hubiese sido creado para la filosofía. Nos presenta a Marías como el filósofo que amaba el cine, como un gran aficionado a éste a lo largo de toda su vida. Pero, a continuación, sentencia sin ambigüedad alguna que el cine se integró en su

^a Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.
E-mail: jalfredo.peris@ucv.es



obra de pensamiento (Rodríguez-Alcalá, 2014: 13).

Desde esa doble perspectiva se articula el estudio de Rodríguez Alcalá. El primer capítulo es una valiosísima síntesis de cómo se produjo esa integración, de cómo el cine pasó a formar parte de su pensamiento, de su visión filosófica. Merece la pena detenerse en él con cierta amplitud. El análisis se desarrolla con total fidelidad al estilo del filósofo vallisoletano y va suministrando toda una serie de pautas mediante las cuales no solo se nos informa acerca de las ideas de Julián Marías sobre el cine, sino que se nos invita a profundizar con libertad en ellas. Es como si se invitase al lector a plantearse una serie de preguntas cuyas respuestas le irían iluminando sobre la filosofía fílmica de Marías y sobre el cine, y lo que significa para la vida de las personas, para su pensamiento, para sus modos de considerar lo que la vida les puede deparar. Voy a trasladar tan solo algunas pinceladas:

1) ¿Qué conlleva que el cine sea una potencia diversiva, una suspensión de la vida real? Sin duda un reconocimiento de que “el cine es una realidad humana que en primera instancia le sirve al hombre para divertirse y obtener placer” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 15). Y la advertencia rompe con la identificación entre rigorismo intelectual y calidad de pensamiento, porque “el placer y la diversión son caminos que nos pueden llevar a la felicidad el ‘imposible necesario’ para Julián Marías” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 16).

2) ¿En qué consiste esa diversión? ¿Qué es cine, qué es el cine? Marías propone que se trata de “un arte de presencias”: “ahí radica la gran acogida del cine en la vida del ser humano, en sus “quehaceres”, en su diversión, en su afán por saber a través de este instrumento” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 21). Desde este sólido punto de arranque se expone la ontología del cine de don Julián, en diálogo con los autores clásicos que la han cultivado (Münsterberg o Mitry, entre otros).

3) ¿Cómo entretiene y divierte el cine? A través de un drama, una representación, una dilatación espacio-temporal de la vida humana. Ildefonso Rodríguez recoge otra logradísima frase de Marías, acerca de que el cine “pide para interesar y agradar un drama humano, que le pase algo a alguien, hombre y mujeres; necesita, por lo visto, argumento y trama” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 29-30). Así se proporcionan datos que contestan una pregunta frecuente entre los cinéfilos y que fuera de contexto puede resultar chocante: ¿el cine multiplica en varias la vida que vivimos?

4) ¿Qué hay de realidad y de irrealidad en el cine? ¿Es un espejo o una recreación de lo real? Marías propone que el cine se caracteriza por “fingir o copiar un mundo ausente e inaccesible y multiplicar los puntos de vista mediante el movimiento y la sucesión temporal” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 36), un realismo más matizado que el de André Bazin, más cercano al realismo funcional de Sigfried Kracauer, nos advierte Ildefonso Rodríguez.



5) ¿Es el cine un medio para obtener la verdad? Con la finalidad de dar respuesta a este interrogante, Rodríguez Alcalá pone las ideas de Marías en relación con el perspectivismo de su maestro, José Ortega y Gasset. La discusión sobre el cine en Marías pretendería así ilustrar acerca de que alcanzar la verdad consiste en caminar hacia una unificación de las perspectivas.

6) ¿Qué importancia tiene la imaginación en el ser humano y en la creación cinematográfica? El autor del estudio refleja con claridad que para Marías el espectador se acerca al cine para vivir otras vidas que no son la suya, con las cuales se identifica. Vamos al cine, en expresión de don Julián, a “ver vivir, imaginativamente y en inmediatez, otras vidas” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 41). Se trata de un planteamiento que permite recoger la importancia que el filósofo vallisoletano concedía tanto a la imaginación como a la ilusión, expresiones del mundo interior del hombre, que le permiten acceder a un sentido más profundo de las cosas cotidianas con las que se encuentra.

7) ¿Es el cine un instrumento de la razón? En continuidad con lo anterior, Rodríguez Alcalá muestra que para Marías “la imaginación, la narración y la descripción son... métodos de acceso y comprensión de la realidad” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 46). Y por eso le pide al cine que permita ver fluir la vida en la pantalla sin ningún tipo de interferencias de tipo estilístico que perturben la vida del espectador, abogando por el montaje continuo

o transparente. De ahí su definición de cine como “un dedo que señala”, o de un modo más amplio como “mundo, mundo cinematográfico y espectral, mundo articulado y conexo, señalado por el dedo de la cámara” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 50).

8) ¿Se pueden advertir dificultades en las posibilidades constructivas del cine? Con esta pregunta el estudio aborda cómo ya desde mediados de los cincuenta Marías advirtió de la existencia de “algunos de los enemigos que tiene el cine para convertirse en un instrumento de dilatación y enriquecimiento de la vida humana” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 52). Se trata de juicios e indicaciones que nos hacen ver que Marías no está desarrollando una teoría meramente descriptiva del cine, de todo cine o de cualquier película, sino una teoría prescriptiva o valorativa del cine. Si el cine deja de estar al servicio de la dilatación y el enriquecimiento de la vida humana, pierde su ser y su sentido. He aquí su misión principal.

9) ¿Puede educar el cine los sentimientos? Este noveno interrogante al que responde Ildelfonso Rodríguez le permite concluir cómo lleva a cabo el cine esa misión, según Julián Marías. De modo inequívoco señala:

Julián Marías otorgó al cine una importancia decisiva a la hora de educar al ser humano, pues lo consideraba uno de los grandes instrumentos educacionales que había aportado a la humanidad en el siglo XX. El cine será importante para la educación en la medida en que esté com-



puesto por algunos de los rasgos que hemos comentado en las páginas anteriores (Rodríguez-Alcalá, 2014: 55).

Estos temas permiten una reflexión filosófica sobre las películas que el profesor Rodríguez Alcalá magistralmente propone como un ejercicio de filosofía desde el cine, en el que el lector se ve implicado desde el primer momento, permitiendo enriquecer su propia biografía de cinéfilo con las obras y los comentarios que se le ofrecen.

Los siguientes dos capítulos hacen posible no solo documentar sino también enriquecer esta síntesis inicial. Rodríguez Alcalá presenta los artículos de prensa de Julián Marías sobre cine (1962-1977) en torno a dos líneas argumentales. La primera (capítulo II) la designa como “Filosofía, narratología y estética cinematográfica”; la segunda (capítulo III) se centra en la “Antropología”.

La “Filosofía, narratología y estética cinematográfica ilustra” –lo que se puede considerar el cine como lenguaje estético, siempre y cuando se le otorgue un sentido amplio a esta expresión–, integra temas muy dispares, que van conformando un conjunto como piezas de un mosaico. En efecto, Ildefonso Rodríguez agrupa aquí artículos publicados por don Julián desde 1962 hasta 1997 en las revistas semanales *Gaceta Ilustrada* y *Blanco y Negro*. Y los va revisando en torno a tres grandes preocupaciones: *a)* los fundamentos de este lenguaje (“Lecciones de cine”, “La creación artística” y Filosofía cinematográfica);

b) los elementos expresivos y explicativos que permiten analizar este lenguaje (“Los géneros cinematográficos”; “Los directores”; “Los actores”); *c)* la valoración del lenguaje fílmico (“Evolución e involución del cine”; “Relaciones con la literatura y el teatro”; “Los procesos de mitificación”). A lo anterior añade nuestro estudioso un capítulo sobre el cine español en Julián Marías, si bien advirtiendo que no se está ante un partidario excesivo del cine patrio.

El capítulo dedicado a “Antropología” aporta nuevos datos e ilustraciones que enriquecen la reflexión filosófica sobre el cine de Marías, pues comentar otras películas, recoger algunos de sus detalles, comparar estilos y modos de hacer –dedicarse a narrar con calma aspectos concretos– nunca es un mero ejercicio de ejemplificación. Muchas veces alcanza reflexiones que superan lo expuesto de un modo sistemático. Valga resaltar estas breves referencias a la película de Frank Capra *¡Qué bello es vivir!* (1946) para comprobar cómo el cine es capaz de recoger y potenciar –en expresión citada de Stanley Cavell– “todo lo que la filosofía ha dicho sobre la realidad y su representación... sobre la grandeza y el convencionalismo... sobre el escepticismo y la trascendencia” (Cavell, 2009: 15).

“Capra en su película os muestra que es mejor haber nacido”, lo cual es muy significativo en una época “en que se ha abierto paso, de manera aterradora, la tesis de que es mejor no nacer y se procura por todos los medios que tantos hombres y mujeres no nazcan”. “En este contexto,



la contemplación de la obra de Capra adquiere un dramatismo inesperado”, una nueva lectura significativa. Recordemos que la historia que nos cuenta esta vieja película americana es lo que habría sido de los seres queridos de George Bailey (James Stewart) si éste no hubiera nacido. Comprueba que sus vidas habrían sido desgraciadas y descubre el verdadero sentido de su vida, hacer felices a sus allegados (Rodríguez-Alcalá, 2014: 250).

Este capítulo sobre Antropología permite presentar los artículos de don Julián que muestran su deseo no del todo acabado de realizar una antropología cinematográfica –reto asumido y respondido por su discípulo Fernando Alonso Barahona y por el propio Idelfonso Rodríguez con esta obra, especialmente en su capítulo IV–, el cine como experiencia de la vida, como ensayo de posibilidades humanas, como educador de los sentimientos, como recreador de la circunstancia orteguiana, como experimento sobre la vida humana y como transparencia de la vida del hombre.

Con la minuciosidad propia de un diestro orfebre, Rodríguez-Alcalá presenta como colofón del capítulo un elenco de más de treinta temas presentes en sus artículos, a través de los cuales Julián Marías realiza un prodigioso “análisis de la vida humana”, que va desde “la irreductibilidad y unicidad de la persona humana, y la condición humana” hasta “la sensualidad y el placer”.

Si los tres capítulos hasta ahora reseñados suponían la meditación filosófica de

Marías sobre el cine, el cuarto constituye una meditación fílmica sobre la filosofía de Marías. Y en él, Idelfonso Rodríguez encuentra el nexo entre lo filosófico y lo fílmico en Marías en su más profunda y original aportación de su pensamiento a la antropología: “su particular visión de la vida humana” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 259).

A partir de ésta trazará un recorrido basado en tres momentos principales:

1. la idea de razón vital orteguiana;
2. la superación de la antropología de Ortega por medio de la descripción de la *estructura empírica* de la vida humana, “eslabón perdido entre la estructura analítica de la vida humana planteada por Ortega y la realización de cada vida concreta, la de cada ser humano” (Rodríguez-Alcalá, 2014: 260);
3. el desarrollo de esta estructura empírica, así como de la estructura analítica y las dimensiones de la persona, a través de una antropología cinematográfica.

El análisis de la estructura empírica lo desarrolla Rodríguez-Alcalá siguiendo categorías analizadas por Julián Marías en su *Antropología Metafísica*. Y así, con ayuda de las películas comentadas por Marías, ilustra lo que implican las instalaciones de la vida, la estructura vectorial, la mundanidad, la sensibilidad, la instalación corpórea, la condición sexuada, el temple de la vida, el tiempo humano y la mortalidad humana.

La descripción de la estructura analítica de la vida humana de Julián Marías le



permite a Ildefonso Rodríguez relacionar “la felicidad humana” y la pretensión del cine de hacer felices a las personas (evidenciada en el enorme porcentaje de películas que terminan con un final dichoso, *happy end*), y “lo que es circunstancial” con la libertad personal, cuyo énfasis resulta también esencial en tantas películas para la coherencia y el interés del relato.

Para finalizar con la descripción de las coordenadas de la antropología cinematográfica, con fundamento en el libro *Persona* (1996) de Julián Marías, Ildefonso Rodríguez precisa las cinco dimensiones de la persona que será necesario tener presentes en la antropología cinematográfica. La persona es “única e irreductible”; “futuriza”; “temporal”, “copórea” y “polar”.

El estudio termina con un capítulo de orden didáctico (Capítulo V: Propuesta de análisis de películas como síntesis teórico-práctica de los artículos de cine de Marías), extraordinariamente sugestivo y funcional para un análisis riguroso de los textos filmicos, tema de creciente interés en nuestros días. Se añade una serie de anexos que facilitan la localización de los artículos de don Julián Marías en *Gaceta Ilustrada* y *Blanco y Negro*.

Se está ante una obra tan rigurosa como amena, que resulta una guía imprescindible para profundizar en la filosofía filmica de don Julián Marías. El esfuerzo de su discípulo Fernando Alonso Barahona ha encontrado en este trabajo de Ildefonso Rodríguez un verdadero aliado para dar un salto de calidad, que promete

y permite nuevas profundizaciones en el cometido de la antropología cinematográfica de Marías.

Cuando se leen con verdadero placer sus más de trescientas páginas –en formato folio– se aprende cine y se suscita filosofía, y se agradece de modo espontáneo el esfuerzo del autor por trazar con éxito las líneas de una antropología cinematográfica, que no solo recogen el pensamiento de don Julián Marías, sino que proyectan un desarrollo disciplinar llamado a propiciar la mejor fecundidad del pensamiento.

Y me parece que los frutos de una antropología cinematográfica pueden ir de la mano de que aparezca sin complejos como una *antropología cinematográfica con vocación valorativa, prescriptiva* –tal y como se presenta en muchos pasajes de esta obra de Ildefonso Rodríguez reflejando el pensamiento de Marías–.

Hay un cine que es urgente reconocer, conservar y potenciar: aquel que dilata la experiencia humana, o mejor, aquel que hace feliz al hombre promoviendo su empatía con la vida de los otros, con la riqueza de un destino personal, con la esperanza que suscita que el amor triunfe en el compromiso por el matrimonio, por la protección de la vida más indefensa y vulnerable, y por la integración y el aprecio hacia los excluidos y olvidados.

La filosofía de Marías y el estudio de Ildefonso Rodríguez dan pistas muy sólidas para poder desarrollar con éxito este cometido filosófico con una clara vertiente educadora, con un decidido compromiso humanista.



LA NOVELA COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO. Reflexiones en torno a Marías, J. (1943). *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa-Calpe.

Lukas Romero Wenz^a

El libro *Miguel de Unamuno* es una obra de juventud del filósofo Julián Marías (Valladolid 1914-Madrid 2005), escrita en 1943, es decir, cuando el autor aún no alcanzaba la treintena de años de edad. Pese a ello, el autor sorprende por su extraordinaria lucidez, capacidad de síntesis y de sistematización, así como por la fuerza y convicción de sus reflexiones. No es extraño, pues, que en 1947 fuese premiado por la Fundación Fastenrath.

Miguel de Unamuno es el tercer libro del filósofo vallisoletano, escrito a continuación de su famosa *Historia de la filosofía* (1941), y *La filosofía del Padre Gratry. La restauración de la Metafísica en el problema de Dios y de la persona* (publicada asimismo en 1941).

§1. ESTRUCTURA

Se estructura en torno a VIII capítulos de desigual extensión, siendo el capítulo VIII, “Unamuno y la filosofía”, el más largo con bastante diferencia, ya que ocupa algo menos de un tercio del total de la obra.

En el capítulo I, “El problema”, Marías empieza explicando la problemática que se da en torno al pensamiento de Miguel de Unamuno, planteándose grandes preguntas a las que –aunque en ocasiones manifieste algunas intuiciones geniales– nunca termina de responder, dado su carácter un tanto disperso. Marías deja clara aquí su consideración de que Unamuno, al menos, tiene preocupaciones filosóficas (dejando para más adelante la cuestión de si puede ser considerado, o no, un filósofo

^a Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.
E-mail: lukasromerowenz@yahoo.es



en sentido estricto). Unamuno, pues, no debe ser reducido a un mero literato. Para Marías, es a la vez literato y pensador, y, en consecuencia, sería un error tratar de dividir sus escritos en dos bloques –escritos reflexivos, por una parte, y escritos literarios, por la otra–. En Unamuno, según Marías, literatura y filosofía se entremezclan de manera indisoluble.

El capítulo II, “El tema de Unamuno”, se centra en definir la que será la gran inquietud Don Miguel: la muerte, el hecho de que cada cual experimenta que “yo me he de morir”. Al ser cada cual el que se muere, la pregunta engloba también el problema de la personalidad: “quién soy yo”.

En este capítulo, Marías aborda el problema de la tendencia al irracionalismo de Unamuno, basada en una contraposición entre vida y razón, que son antagonistas y que fuerzan a una elección entre una u otra. Unamuno elige la vida, que es lo concreto, lo que está siempre en movimiento, y que por ello no puede ser objeto de la razón, que universaliza y solo comprende lo inmóvil, lo abstracto y general. Marías se muestra aquí disconforme con Unamuno, pero señala que el filósofo vasco es hijo del pensamiento de su época. Sin embargo, es imposible, en una época posterior a la suya, mantener las mismas posturas. Citará, en ese contexto, a Heidegger y Ortega como los constructores de una metafísica que conecta vida y razón.

Los capítulos III, IV y V los dedica Marías a la novela unamuniana. Los tres son muy relevantes, pues en ellos abor-

da, primero, el tipo de novela que escribe Don Miguel, para llegar a la conclusión de que son novelas *personales*, pues lo importante en ellas son las personas. No son tanto los hechos que van pasando, ni siquiera los estados emocionales de los personajes de las novelas (al estilo de la novela psicológica), cuanto los acontecimientos humanos que ocurren a personas determinadas, acontecimientos que determinan su avatar biográfico, y cómo el personaje se adapta a ellos. Lo dicho le permite a Marías explicar la ausencia de descripción en las novelas de Unamuno. Don Miguel no describe escenarios, y no lo hace porque quiere que, desde un principio, se centre la atención del lector en las personas y no en las cosas. Unamuno no quiere hablarnos de *cosas*, sino *personas*. Personas que ven su biografía afectada por ciertas situaciones o circunstancias, personas históricas. En este sentido, el personaje unamuniano es una forma muy correcta de abordar la vida humana, que también transcurre en forma de narración y, en ese sentido, el personaje novelesco y la persona son similares.

Entre los avatares que afectan a los personajes de la novela en Unamuno, uno de los que continuamente aparece es la muerte. La muerte aparece una y otra vez en las novelas de Unamuno, permitiendo así a su autor pre-vivir imaginativamente, a través del relato, esa experiencia: ser capaz de atravesar la muerte siquiera de forma imaginativa.

A propósito de la novela de Unamuno, Marías también mostrará hasta qué



punto es acertado el uso de este género literario como método de conocimiento. La novela –considera Marías–, a través de la narración biográfica, permite penetrar en lo que es la vida humana, que se va desarrollando, que no está dada de una vez por todas. Lamentablemente, Unamuno no va más allá: no percibe, según Marías, que toda novela supone una teoría de la realidad y que, en cuanto tal, debería ser el pórtico a una metafísica, a la metafísica que le subyace.

Por último, Marías hace un detallado recorrido por la producción de Unamuno, deteniéndose en siete de sus obras para, desde el inicio en *Paz en la guerra* hasta el final en *San Manuel Bueno, mártir*, mostrarnos la evolución de su pensamiento a través de la novela. Marías describe estos relatos analizándolos como una búsqueda de respuesta a los grandes problemas de la personalidad y de la muerte.

El capítulo VI está dedicado a la poesía de Unamuno, con la muerte y el sentido de la vida –si no hay nada tras ella– como temas recurrentes.

En el capítulo VII, por su parte, Marías se dedica a analizar la religiosidad de Unamuno. Unamuno está fuertemente *impregnado* por el cristianismo, pero mantiene –según Marías, de forma acrítica– una postura agnóstica. Unamuno, dice Marías, asegura que es imposible saber si Dios existe o no, pero no se ha hecho la pregunta previamente con la gravedad suficiente, algo que le hubiera obligado a realizar lo que nunca hizo: una investigación racional sobre el tema.

Queda, por último, el capítulo VIII, en el que se analiza la filosofía de Unamuno. Es un capítulo denso y largo, en el que Marías aborda varias cuestiones. Uno de los conceptos en torno a los cuales giran estas cuestiones y que, según Unamuno, revela la personalidad es la congoja: la experiencia de saber que no se es eterno, aunque *se quiere desesperadamente* serlo. Otro de esos grandes conceptos es el amor. El amor es resultado de la congoja. Cuando uno se mira y se ve hecho para la muerte, queriendo per-vivir pero sin poder, se enciende en aguda compasión de sí mismo. Eso es el amor. El amor es aplicado a otros cuando, a través de la imaginación, se intuye al otro sumergido en la misma congoja, y se le compadece a él también.

Al respecto del amor, en este capítulo Marías tratará el problema de la muerte en Unamuno como un problema filosófico, y aplaudirá una intuición del genial y atormentado vasco: la de la muerte como soledad. Así, Marías señala que, en Unamuno, Dios es visto como aquel que puede salvar de esa última soledad –que es la muerte– a través del amor. Dios es aquel que, amando, puede dar una respuesta a la pregunta desesperada por la perduración.

Marías cierra el libro preguntándose si Unamuno merece estar en la historia de la filosofía, o no. Afirma que, no pudiendo ser considerado un pensador en sentido riguroso, su obra sí encierra posibilidades filosóficas que, si se tienen en cuenta, pueden ejercer una notable influencia en la historia del pensamiento. Pero que el



puesto de Unamuno en la historia de la filosofía se lo debe dar o negar la misma historia. A él, a Julián Marías, le corresponde ver las posibilidades de la filosofía de Don Miguel y filosofar a partir de ellas, hacer filosofía, aceptando el reto que encierran las obras de Unamuno.

§2. ANÁLISIS DESDE LA FILOSOFÍA DE MARÍAS

En este libro tan temprano del filósofo Julián Marías, ya se pueden ver —en forma incipiente— varios rasgos que luego reaparecerán a lo largo de su producción.

El primero de ellos es su pertenencia a la corriente *raciovitalista*. Marías reprocha a Unamuno su falta de sistema y su tendencia al irracionalismo, su incapacidad de realizar un estudio racional comprometido acerca de las cuestiones que se plantea. Marías lo excusará aduciendo que la idea de razón que Unamuno hereda, y que, por tanto, será la que maneje, no le permitía sino contraponer razón y vida. La razón que Unamuno aprende es una razón de tipo científico y calculador, y contra esa razón *universalizadora* está la vida, que es lo particular, lo único, lo individual. Frente a ello, Marías reivindicará con toda su fuerza la idea de razón vital orteguiana: aunque sea comprensible que Unamuno, como hijo de su época, pueda tener esa concepción de la razón, *nosotros* no podemos tenerla, dirá, porque nosotros tenemos una herramienta que relaciona razón y vida. Esa herramienta es la filosofía de la razón vital de José Ortega

y Gasset, en la que la razón parte de la vida, en la que filosofar es saber a qué atenerse respecto a lo que ocurre en la vida propia. De esta forma, la crítica de Julián Marías del pensamiento de Unamuno, y su intento de categorizar las ideas que va encontrando dispersas por el pensamiento del autor, tendrán inevitablemente la referencia al raciovitalismo.

Otro rasgo de Marías al que esta obra nos remite es a su preocupación por la muerte. La muerte es un tema inevitable cuando se aborda la figura de Don Miguel de Unamuno, pero no es la última vez que Marías la trata: le confiere una gran importancia a lo largo de su obra (*cf.* por ejemplo en los capítulos finales de su *Antropología metafísica*). Esto pone de manifiesto la influencia que el filósofo vasco ejerció sobre Julián Marías. La pregunta sobre la muerte la aprende Marías mucho más de Unamuno que de su maestro Ortega, quien, a lo largo de su obra, se detiene en ella en contadas ocasiones. En esta obra que reseño, en *Miguel de Unamuno*, la muerte aparece abundantemente, algo comprensible siendo como es (y así la denomina Marías) la “cuestión única” de Don Miguel, la pregunta fundamental y matriz sobre la que girarán sus reflexiones.

Un tercer rasgo es la gran capacidad demostrada por Marías para sacar a la luz las ideas filosóficas que subyacen a los textos literarios. Marías, en este caso, pone esta capacidad al servicio del análisis de la obra de Unamuno, obra que en gran parte nos llega en forma literaria. Marías



entenderá la importancia que para Unamuno tiene la novela (la *novola* –el esqueleto de una novela– como la llama el filósofo vasco) como forma de vehicular su pensamiento y no se arredrará ante el carácter disperso –en cierto sentido contradictorio y asistemático– de la obra del rector de Salamanca. Todo lo contrario: pondrá manos a la obra, destilando de los textos de Unamuno gotas extraordinarias de filosofía pura –lo que no será óbice para que Marías le critique deficiencias de pensamiento cuando así lo considere adecuado–.

Esta capacidad de encontrar filosofía en textos literarios vuelve a aparecer con fuerza en obras como *La educación sentimental*, o –en menor medida pero también con gran presencia– en el *Breve tratado de la ilusión* [reseñado en este mismo Suplemento de SCIO].

Miguel de Unamuno constituye, en definitiva, un buen análisis de la obra de este autor. Un análisis que tiene el mérito de rescatar la producción de Unamuno como una obra de valor no meramente literario, sino también filosófico. Un análisis, final-

mente, que posee el gran mérito de realizar una ingente labor de sistematización de una obra –la unamuniana– dispersa y desordenada.

Lo único que quizás cabría preguntarse es hasta qué punto el Unamuno presentado por Julián Marías no es un Unamuno, digámoslo así, “filtrado” a través de los conceptos raciovitalistas. Hasta qué punto Marías utiliza el raciovitalismo para *fundamentar* conceptos unamunianos que quedan sin una suficiente fundamentación, y hasta qué punto *reinterpreta* dichos conceptos a través de su prisma, es algo difícil de saber. Quizá el Unamuno de Marías es –pese al esfuerzo de honestidad intelectual supuesto a éste último– un autor “raciovitalizado” y, por tanto, alejado de la intención original que Don Miguel tuviera en el momento de escribir. Siendo éste el único punto de crítica, y dejándolo abierto como pregunta, termino esta reseña señalando la claridad del estilo de Marías, y la enorme capacidad de este autor para transmitir de forma nítida y ordenada las ideas de un autor cuya sistematización no es nada fácil.



NORMAS DE ADMISIÓN Y PRESENTACIÓN DE LAS COLABORACIONES

1. TEMÁTICA:

SCIO publica artículos inéditos en cualquiera de los ámbitos propios de la filosofía desde una perspectiva humanista.

2. PERIODICIDAD:

La revista publica un fascículo al año.

En determinadas ocasiones se publican números monográficos adicionales.

3. REVISIÓN POR PARES:

Todos los artículos propuestos a *SCIO* son leídos –previamente a su publicación– por dos revisores anónimos, que desconocen la identidad del autor. Si hay discrepancia entre ellos, se recurre a un tercer evaluador. La decisión sobre la publicación, o su motivado rechazo, es comunicada al autor en cuestión.

4. NORMAS PARA AUTORES:

4.1. Los autores que presenten a *SCIO* un trabajo deberán enviarlo como archivo adjunto a la dirección de correo electrónico de la secretaria de la revista, María de los Ángeles Díaz del Rey: mdla.diaz@ucv.es.

4.2. Idioma: los trabajos pueden presentarse en castellano, en inglés o en italiano.



4.3. Dimensión: en torno a –y no menos de– las 7.000 palabras.

4.4. Fuente:

- (texto normal) letra Adobe Garamond Pro, tamaño 13;
- (texto de notas al pie) letra Adobe Garamond Pro, tamaño 10;
- (títulos de epígrafes) letra Adobe Garamond Pro, tamaño 13.

4.5. Formato:

- En la primera página se hará constar el título del artículo en mayúsculas y centrado (letra Adobe Garamond Pro, tamaño 15,5); el subtítulo, si es el caso, asimismo en minúscula y centrado (letra Adobe Garamond Pro, tamaño 14,5).

Si el artículo está escrito en castellano o italiano, debajo del título en dichas lenguas estará asimismo escrito en inglés (letra Adobe Garamond Pro, tamaño 14).

El nombre del autor y sus apellidos se escribirán con letras minúsculas y cursivas (Adobe Garamond Pro, tamaño 14) y estarán alineados a la derecha.

Se insertará sobre el nombre y apellidos un asterisco como símbolo de una nota a pie de página que contendrá la filiación del autor, así como su dirección de correo electrónico.

- El cuerpo del texto deberá ir precedido **necesariamente** de dos resúmenes (uno de ellos en castellano y el otro en inglés), en torno a –y no menos de– las 200 palabras cada uno. Se empleará como fuente Adobe Garamond Pro, tamaño 11.
- Se adjuntarán también palabras clave (entre 5 y 8) en las lenguas en las que se hayan redactado los resúmenes.
- Para la numeración de epígrafes y subepígrafes se utilizarán números arábigos (1.,1.1, etc.) y los títulos de éstos irán separados por una línea de los párrafos precedente y siguiente.
- Los originales se presentarán en formato A4 con una anchura de 15 cm, una sangría de 0,5 cm al principio de cada párrafo, justificación completa y un *interlineado sencillo* para el cuerpo del artículo.
- Las notas aparecerán a pie de página a lo largo del artículo.

4.6. Citas de artículos, capítulos de libros y libros:

Como estilo para referencias y bibliográficas y citas se empleará el sistema APA (sexta edición). Para este fin, puede consultar el manual APA en el siguiente link: <http://normasapa.net/normas-apa-2016/>.

4.7. Cada colaborador recibirá gratuitamente 2 ejemplares de la revista o 10 separatas de la colaboración publicada.





Universidad
Católica
de Valencia
San Vicente Mártir

PETICIÓN DE INTERCAMBIO /
EXCHANGE REQUEST

Institución.....
Institution

Dirección Postal.....
Address

País.....
Country

Teléfono.....
Telephone

Correo electrónico.....
E-mail

Estamos interesados en recibir su revista
We are interested in receiving your Journal

- Revista Anuario de Derecho Canónico / Facultad de Derecho Canónico
- Revista Edetania
- Revista Fides et Ratio
- Revista Liburna
- Revista Nereis
- Revista Scio
- Revista Terapia

Para mayor información visitar la página web https://www.ucv.es/publicaciones_0.asp
For more information visit the website

Números que desea recibir.....
Issues you want to receive

Indique el nombre de la(s) revista(s) de su institución por la que quiere iniciar el intercambio.....
Indicate the name of your institution's journal(s) for which you want to start an exchange

Dirección de Intercambio
Exchange Address

Servicio de Intercambio.
Biblioteca de Santa Úrsula
Calle Guillem de Castro, 94
E-46008 Valencia (España)
+ 34 96 363 74 12
intercambio.pub@ucv.es

