

LA FILOSOFÍA DE JULIÁN MARÍAS COMO MÉTODO PARA PENSAR LA JUSTICIA SOCIAL Y LA FELICIDAD

THE PHILOSOPHY OF JULIÁN MARÍAS AS A METHOD FOR STUDYING SOCIAL JUSTICE AND HAPPINESS

Lourdes García del Portillo^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 5 de enero de 2019, 9 de mayo de 2019

Resumen: Este trabajo analiza los conceptos de justicia social y felicidad en la filosofía de Julián Marías con el fin de alcanzar tres metas: comprender su sentido; mostrar cómo pudo llegar a visiones originales de ellos gracias a que su teoría está fundamentada en una metafísica, y alumbrar cómo esta es un método para que podamos seguir pensando. Para ello, se revisan las tres grandes perspectivas filosóficas de Marías –la estructura analítica, la empírica y la de la persona– para indagar qué se entiende por justicia social y felicidad. Asimismo, desde cada uno de estos puntos de vista se buscan las conexiones entre ambos temas. Finalmente se analiza si es verosímil esperar que haya una vida tras la muerte biológica, puesto que, según el filósofo, la perduración es una condición necesaria para que sea posible tanto la verdadera felicidad como la justicia social derivada de ella.

Palabras clave: Julián Marías, justicia social, felicidad, persona, amor.

^a Doctoranda en la Universidad Pontificia Comillas y la Universidad Ramón Llull.

* Correspondencia: Universidad Pontificia Comillas. Calle Alberto Aguilera, 23. 28015 Madrid. España.

E-mail: lgarciap@comillas.edu



Abstract: This work analyzes the concepts of social justice and happiness in the philosophy of Julián Marías in order to achieve three goals: to understand its meaning; to show how he grasped his original views thanks to his metaphysics-based theory; and to reveal how this is a method for us to continue thinking. To this end, the three great philosophical perspectives of Marías –the analytical structure, the empirical one and the metaphysics of the person– are reviewed to study what can be understood as social justice and happiness. Likewise, from each of these points of view the connections between both topics are sought. Afterwards, the plausibility to expect life after biological death will be analyzed, since, according to the philosopher, endurance is a necessary condition for both true happiness and its derived social justice.

Keywords: Julián Marías, social justice, happiness, person, love.

1. INTRODUCCIÓN

Todo gran metafísico nos dona en sus obras dos tesoros: por una parte, el precipitado de su interpretación filosófica; por otra, el método o camino por el que fue llegando a sus teorías, de tal manera que es posible afirmar que, en definitiva, lo que nos brinda es una nueva forma de comprender la realidad desde la que podemos seguir pensando. Asimismo, dentro de ese grupo de metafísicos hay autores que elaboran sus obras con un lenguaje y un estilo muy técnico y especializado, de suerte que son textos que están destinados a aquel público minoritario que se dedica a estudiar a fondo las obras y métodos filosóficos. Otros metafísicos, en cambio, han tenido la pretensión de querer alumbrar con su pensamiento no solo a académicos y especialistas, sino a la sociedad en general; y para ello han forjado un estilo literario que busca ser atractivo y reprimen el lenguaje comunal. Desde el punto de vista que aquí se sostiene, ese ha sido el caso tanto de Julián Marías como de su maestro Ortega. Gracias a estos dos autores, la sociedad española e iberoamericana ha contado durante décadas con artículos, ensayos y libros que han incitado a todo tipo de personas a reflexionar sobre la realidad. Y, sin embargo, el lado oscuro de esta forma de hacer filosofía es que muchas veces la belleza y originalidad del lenguaje distrae, de tal manera que el lector resbala sobre los conceptos o entiende que, por ser doctrinas claras y expresivas, están exentas



de la complejidad y la sistematicidad propias del método metafísico. En ese sentido, este trabajo pretende profundizar en dos temas sobre los que Julián Marías meditó mucho: la justicia social y la felicidad. Pero se aspira a mostrar, al mismo tiempo, cómo el autor llegó a elaborar teorías innovadoras acerca de estos dos conceptos gracias a que su punto de vista estaba instalado en una honda y rigurosa raíz filosófica. Con ese fin, se analizarán los fundamentos de las tres grandes perspectivas de su pensamiento –la estructura analítica, la estructura empírica y la persona– para mostrar cómo estos tres niveles filosóficos son los pilares desde donde Marías fue elaborando sus teorías acerca de los dos temas aludidos. Asimismo, con objeto de evidenciar cómo su método es un camino abierto para seguir meditando, indagaremos desde cada uno de esos tres puntos de vista las posibles conexiones entre ambos términos. Por último, nos cuestionaremos si cabe la posibilidad de que nuestra vida perdure tras la muerte puesto que, para Julián Marías, es esta una condición necesaria para llegar a una justicia social y una felicidad plenas.

2. LA METAFÍSICA DE LA RAZÓN VITAL DE ORTEGA COMO PUNTO DE PARTIDA

El pensamiento de Julián Marías asienta su base, como él mismo reconocía, en la filosofía de la razón vital de José Ortega y Gasset. Por ello, una buena porción de su obra está dedicada a comprender y profundizar en la de su maestro, lo que con el tiempo le ayudaría, como veremos, a perfilar cada vez con más vigor su propia perspectiva filosófica. Pero, antes de adentrarnos en su doctrina, nos interesa apuntar brevemente en qué consiste su método, es decir, qué entendían estos dos autores por filosofía y metafísica.

Dos principios rigen el método filosófico, señala Ortega en *Qué es filosofía*: la autonomía y la pantonomía. La filosofía es autónoma en cuanto a que deja a un lado las interpretaciones sociales vigentes y busca una idea indubitable de la realidad en la que poder apoyarse y desde la que reconstruir mediante un método sistemático una teoría justificada. Al mismo tiempo es pantónoma debido a que, una vez que ha hallado esa certidumbre radical, no se contenta con analizar uno u otro aspecto de la realidad como el resto de las ciencias, sino que aspira a comprender la totalidad de cuanto hay (2008: 268-283). Además, para Julián Marías, la filosofía de su maestro es metafísica,



entendiendo por tal aquella ciencia que se afana en buscar la realidad radical, es decir, aquella realidad que, por una parte, es radical porque es lo que queda cuando elimino todas mis teorías e interpretaciones y, por otro, es radical también en cuanto a que en ella radican el resto de realidades (1954a: 38-39).

Por tanto, la doctrina de Ortega parte primero de la búsqueda de una realidad indubitable, que me sea presente más allá de las interpretaciones que tengo; una realidad que, además, envuelva el resto de realidades, de suerte que desde ella pueda intentar comprender intelectualmente la totalidad de cuanto hay elaborando una teoría sistemática y justificada. Para Ortega, entonces, la realidad radical desde la que empezar esa aventura metafísica es mi vida.

Pero, para comprender mejor la innovación de su pensamiento, antes de analizar la idea “mi vida” como realidad radical, vamos a detenernos en el concepto *estructura* del que se sirvió Ortega en *Meditaciones del Quijote*, y que tendrá gran importancia en la metafísica posterior de Julián Marías. Una estructura para Ortega, señala su discípulo, es en principio “elementos + orden” (1983a: 11). Toda filosofía regida por el principio de pantonomía se afana en conocer la estructura de la totalidad. Desde este punto de partida puede señalarse que la filosofía realista entendió así que la realidad de la que brota todo lo que hay es la naturaleza, una estructura en la que sus ingredientes están ordenados a partir del orden invariable del ser. Por tanto, desde este marco interpretativo, todo aquel que quiera entender lo que hay tiene que buscar el ser de las cosas y adecuar su pensamiento a ellas (siendo él mismo parte de la naturaleza a la que se tiene que adecuar). En cambio, el movimiento idealista, a partir de Descartes, asumió que la realidad radical es la conciencia, de suerte que esta se convierte en la estructura que contiene la realidad. Todo lo que hay existe porque lo encuentro yo en cuanto sujeto pensante. Por eso, el idealismo para entender la totalidad se afana en estudiar la estructura del *cogito* humano. Pero, al mismo tiempo, parte de la base de que toda conciencia ha de regirse igualmente por el orden invariable del ser y, por ello, su pretensión es nuevamente adecuar su pensamiento a ese orden. El problema derivado de este marco interpretativo, señala Ortega, es que el filósofo idealista no duda de que está pensando; y, sin embargo, el contenido de su reflexión ya no es tan incuestionable. La existencia de la naturaleza para el hombre antiguo era una creencia de la que partía al pensar. Pero el moderno, encerrado en su mente, vacila y no encuentra el camino para determinar si todo lo que se le aparece



es un mero contenido de su intelecto o si, además, existe más allá de él. Este problema, conocido como el de la comunicación de las sustancias, llevado a su radicalidad implica en el orden de la vida cotidiana no saber si realmente todas esas personas a las que tratamos a diario, aquellas a las que amamos u odiamos, son tan solo una idea de nuestra psique o si tienen realidad, pensemos en ellas o no (2008: 332).

Para Ortega, en cambio, la realidad radical no es ni la naturaleza, ni la conciencia, sino mi vida. Y según Julián Marías, su maestro llegó a esta idea muy pronto. Ya en 1913 escribió tres artículos en los que discernía entre el acto de percepción que ejecutivamente acepta *de buena fe*, de manera espontánea lo que encuentra, y aquel segundo acto posterior y, por tanto, derivado del primero, en el que se centra la fenomenología de Husserl, que es aquel que se dedica a contemplar en una postura espectacular y descriptiva aquello que previamente ha percibido. Un año después, en su *Ensayo de estética a manera de prólogo*, Ortega volvía a ahondar en la cuestión. Para ello, diferenciaba dos realidades: la cosa y la persona. Cosa es todo aquello que puedo utilizar. Persona es aquello que no puedo usar en la medida en la que no la puedo poseer. Para Ortega, el único ejemplo claro de persona soy yo porque a un “tú” o a un “él” puedo tratarlos como cosas. En cambio, yo a mí mismo no puedo cosificarme. La razón estriba en que cuando encuentro algo, como acabamos de ver, en primer lugar, lo percibo, y solo en un segundo acto puedo contemplar espectacularmente lo percibido y reflexionar acerca de ello. Para pensar en Fulanito, tendré que haberlo encontrado de alguna manera. Pero, posteriormente, puedo segregar una idea de él y tratarle desde esa imagen, deteniéndolo, determinándolo, cosificándolo. En lo que respecta a mí, también me encuentro a mí mismo, aunque de entrada ese descubrimiento me muestra una realidad muy distinta a la de cualquier otra persona. Mi percepción de Fulanito subiendo unas escaleras nada tiene que ver con la que tengo de mí mismo subiéndolas, sintiendo el esfuerzo de mis músculos, el fuelle de la respiración. En mi encuentro conmigo mismo, señala Ortega, me descubro en cuanto intimidad. Pero, además, no puedo cosificarme, o al menos no del todo, porque por mucho que segregue una idea de quién soy, mi vida sigue ejecutándose aquí y ahora, sin dejarse apresar del todo por ninguno de mis pensamientos. Se escapa de cualquier barrote intelectual en la que pretenda encerrarla. Es inefable e inabarcable. De ahí que, según Ortega, el pecado



original de la modernidad fuera adoptar la postura subjetivista, según la cual lo más cerca de mí en cuanto a conocimiento soy yo. Para el filósofo español, en la medida en que estoy apareciendo ejecutivamente aquí y ahora, estoy a la misma distancia de mi pensamiento que el resto de lo que encuentro. A última hora soy inapresable (Marías, 1959a). Por eso, señala Marías, la pretensión de la fenomenología es imposible porque es la misma realidad la que es ejecutiva y “cuando el fenomenólogo cree estar tratando con un yo fenomenológicamente reducido, con un yo-conciencia, es su yo ejecutivo, plenamente real, quien opera con una imagen pretérita de su yo, que antes también fue ejecutivo” (Marías, 1959a: 263).

Asimismo, añade Marías, su maestro en *El hombre y la gente* enarbolaría un segundo argumento de por qué la conciencia no puede ser la realidad radical. Desde ese razonamiento, además, se da una solución al problema de la comunicación de las sustancias. Según Ortega, el Otro no puede aparecer en mi vida como un *alter ego*, tal y como escribía Husserl. No tengo en primer lugar conciencia de mí mismo y luego por una transposición analógica llego a la deducción de que el Otro es como yo, fundamentalmente por dos razones: porque las otras personas no se aparecen en mi vida tal y como me percibo yo. Recordemos que la imagen de Fulanito subiendo las escaleras poco tiene que ver con la percepción que tengo de mí mismo mientras las subo. Pero es que, además, añade Ortega, si en mi vida no apareciera un “tú”, nunca me encontraría “yo”. De hecho, primero descubro a los otros, y solo pasado un tiempo y gracias a ellos puedo desvelarme como una realidad parcialmente diferente e irreductible a la suya. Cuando trato a Fulanito, descubro que tiene mucha agilidad subiendo escaleras, mientras que a mí me cuesta un poco más. En cambio, mientras él es torpe realizando operaciones matemáticas, yo me desvelo como aquel que tiene facilidad para hacerlas. Soy bajo porque la mayoría de las personas que me rodean son altas. Soy tacaño, cuando caigo en la cuenta de que otras personas son generosas. Por eso, según Marías, que asume lo que dice Ortega, antes que un *alter ego* soy un *alter tu*. Solo porque de entrada desde que empiezo a vivir encuentro a otras personas, puedo desvelar poco a poco mi propia realidad (1959b: 285-287). Así que, continúa Marías, no cabe ninguna forma de solipsismo (1989: 282). Porque, como señala Sánchez-Romero, no coexistimos paralelamente como si fuéramos vías de un tren, sino que la vida humana es intrínseca convivencia o intervida (2016: 34).



La realidad radical, entonces, previa a cualquiera de mis pensamientos o interpretaciones, es mi vida ejecutiva, esta que encuentro aquí y ahora que, además, no se constituye como un recinto cerrado, sino como un escenario abierto que comprende todo lo que encuentra. Pues bien, una vez que Ortega llega a esta idea, que le parece indubitable, su siguiente paso metodológico fue elaborar, siguiendo el principio de pantonomía, una doctrina capaz de conquistar intelectualmente todo cuanto hay. Y como la realidad se constituye en mi vida y en ella encuentro otras vidas semejantes a la mía, el filósofo se dedicó a gestar lo que denominó la teoría general de la vida humana. Es lo que posteriormente Julián Marías llamó la estructura analítica de la vida humana. En ella se recogen aquellos ingredientes ordenados que encuentro en cada una de las vidas humanas. Se trata, por tanto, de una estructura universal y *a priori* en cuanto a que se repite en cada vida, pero a la que de ninguna manera Ortega llegó de forma apriorística, sino contemplando su vida en relación con las de los demás. Igualmente, el pensador señaló desde el principio que su doctrina era inevitablemente abstracta, al contener solo aquellos aspectos que son iguales en cada vida y no la totalidad de cada una de ellas. Sus conceptos eran lo que él denominaba *leere stellen*, lugares vacíos que han de rellenarse con la vida concreta de cada persona (1983a: 71-72). Por último, como apunta De Nigris (2012), es necesario destacar que, aunque Ortega llevó a cabo un estudio de la vida humana como Heidegger, sus resultados fueron desde el principio distintos. La razón se encuentra en que, mientras que la pretensión que animaba el pensamiento filosófico del alemán era descubrir el sentido general del ser a través del análisis del *Dasein* o existir humano, el español se afanó en dejar que fuera el movimiento de la propia vida el que le mostrara su orden, sin imponerle *a priori* el principio de identidad del ser.

3. LA JUSTICIA SOCIAL Y LA FELICIDAD EN LA ESTRUCTURA ANALÍTICA DE LA VIDA HUMANA

Señala Julián Marías que la fórmula que mejor condensa el pensamiento de Ortega es su famosa frase de *Meditaciones del Quijote* (1914): “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. El primer “yo” es mi vida en su totalidad, es mi persona, que a su vez, a efectos analíticos, podemos



descomponer en dos ingredientes en constante interacción dinámica: el segundo “yo” de la fórmula y “circunstancia”. La circunstancia, señala Marías, es lo que me circunda o rodea; todo aquello que encuentro en ese escenario que es mi vida y que no elijo. Forman, por tanto, parte de mi circunstancia el universo entero, la sociedad y mi familia, así como mi cuerpo, incluida mi psique. Es parte de mi circunstancia también mi pasado, que encuentro en mi vida en forma de biografía.

El segundo “yo” de la fórmula, en cambio, es lo que hago con todo aquello que encuentro en mi circunstancia y no elijo. Mi vida es, por tanto, un quehacer circunstancial. Pero, a diferencia de los animales, señala Ortega, no cuento con el programa predefinido de existencia que son los instintos, así que, quiera o no, me veo abocado a imaginar no solo lo que voy a hacer al momento siguiente, sino todo un proyecto de actuación en el que quiero realizarme, una figura de vida en la que aspiro a convertirme. Mi vida es, entonces, intrínseca e inexorablemente libre en la medida en que no solo no está predeterminada, sino que soy yo quien tengo que elegirme anticipando una imagen de mí mismo. Y como esto significa que tengo que lanzar o proyectar mis propias posibilidades hacia adelante, según Julián Marías, mi vida es futuriza, es decir, está inclinada al porvenir (1981: 177-200). Por otra parte, como todo lo que voy haciendo lo retengo en mi pasado y es lo que voy siendo, lo que estoy configurando a través de cada acto es mi propia realidad personal. Por ello, mi vida, señala De Nigris, lejos de responder al orden dado y predeterminado del ser, está regida por una pregunta radical: *¿quién soy?*, que configura el orden de su estructura abierta (2005: 85-97).

Pero, entonces, si todo lo que encuentro se me aparece ya desde el proyecto o pretensión en el que quiero realizarme, señala Marías, mi circunstancia no está ya dada, ni es la suma de una serie de cosas, sino que se me aparece como un sistema de facilidades o dificultades para que realice mi proyecto (1981: 177-200). Mi punto de vista no solo no deforma la realidad, como históricamente ha creído el subjetivismo, sino que la ordena. Es decir, según el filósofo, mi perspectiva personal es la organización real de la realidad (1983b: 370-376). Todo lo que encuentro se me aparece, en definitiva, no como realidades determinadas, sino como un haz de posibilidades para que yo sea alguien. Por ejemplo, si tengo la pretensión de estudiar filosofía, el vivir cerca de una biblioteca plagada de libros se me aparece como una facilidad para que



realice mi proyecto. En cambio, si sueño con ser electricista lo más probable es que ni siquiera sepa que todos esos vetustos libros están a poca distancia de mí.

Ahora bien, hay que recordar que voy descubriendo quién soy gracias a que otras personas, otros “tús” se han manifestado como parcialmente diferentes a mí. Pero, además, añade Ortega en *El hombre y la gente* (1949-1950), desde que nazco me encuentro a esos prójimos interactuando entre ellos gracias a que todos comparten la interpretación que es propia de la sociedad. El niño ve desde el principio que sus padres y familiares se entienden a través de un mismo idioma y que actúan en la gran mayoría de las ocasiones siguiendo unos patrones y comportamientos transpersonales (2010: 237).

Una sociedad, escribe Marías, es un conjunto de personas que se rigen por un mismo sistema de vigencias sociales. En su libro *La estructura social* (1972), el filósofo se detiene a analizar minuciosamente en qué consisten tales vigencias y cómo funcionan. Aquí nos contentaremos con mostrar sus rasgos fundamentales. Se tratan estas de interpretaciones transpersonales que funcionan en nuestra vida de forma mecánica. Hablamos una lengua porque es la que se habla; celebramos la Navidad en diciembre porque es un uso social asentado en Occidente; escribimos a ordenador o en papel porque es donde se escribe. Asimismo, hay distintos tipos de vigencias sociales, dependiendo del rol que desempeñan en nuestra vida. Aquí nos interesa centrar nuestra atención en dos: las creencias y las ideas. Las creencias son vigencias sociales implícitas, son interpretaciones de las que vivimos hasta el punto de que, según Ortega, no son contenidos mentales enunciables, sino continentes. Por ejemplo, creo que el suelo es estable y como vivo de esa interpretación, ni la pienso. Pero si hay un terremoto y la tierra me sacude dejaré de creer en su solidez, y tendré que pensar qué es lo que está pasando. Entonces, segregaré una interpretación explícita, la idea de que ha podido haber un seísmo. En la creencia estaba, era mi continente. A la idea, en cambio, he tenido que llegar mediante la reflexión. Gracias a ese quehacer mío he arribado a una nueva interpretación, esta vez explícita, que, a su vez, inevitablemente ha modificado mi perspectiva de quién soy frente a la realidad. Porque ya no soy quien *cree* que el suelo es estable, sino quien *piensa* que la tierra suele estar tranquila, pero, a veces, se tambalea poniendo en riesgo mi vida. Y, aunque esa perspectiva a la que he llegado es individual, como la he pensado puedo trasladarla al



lenguaje y compartirla con los demás. Por esa razón, el ser humano es histórico puesto que, aunque las vigencias sociales cuentan con una cierta permanencia, en su subsuelo se están continuamente remodelando a medida que los miembros de la sociedad conviven e interactúan. Es más, cabría decir que, si nos vamos al detalle, cada persona que viene al mundo, al ser una perspectiva única, por el hecho de interpretar espontáneamente las vigencias sociales que encuentra, aun sin pensar, con su mero comportamiento está ya introduciendo una innovación en la estructura de la sociedad. Asimismo, existe una unidad de medida, la generación, que nos permite conocer cómo se producen los cambios históricos. De esta manera, como analiza minuciosamente Marías en *El método histórico de las generaciones* (1967), cada quince años aproximadamente, todas esas reinterpretaciones personales cristalizan en un sistema de vigencias parcialmente distinto del anterior. Pero, aún así, evidentemente, esa novedad se produce reformando lo que han hecho las generaciones previas, de suerte que la estructura social está ordenada por un argumento compartido que se va gestando históricamente y que está, a su vez, dirigido en última instancia por la pretensión o proyecto colectivo.

La sociedad cumple así, según Ortega, tres grandes funciones en nuestra vida: en primer lugar, nos mantiene a la altura de nuestro tiempo, es decir, nos permite despertar a la vida envueltos ya por una serie de interpretaciones sobre lo que podemos y no podemos hacer. En segundo lugar, fomenta nuestro encuentro con los otros gracias a que las vigencias son formas transpersonales de entender la realidad. Por último, al dictarnos qué debemos hacer en la mayoría de las situaciones de la vida, las vigencias sociales nos dejan en franquía para que podamos dedicarnos a realizar nuestro propio proyecto personal.

A la luz de estas tres funciones que desempeña la sociedad en nuestra vida, Julián Marías en *La justicia social y otras justicias* sostiene que la “justicia social ha querido siempre decir aquella situación en que se da «a cada uno lo suyo», entendiéndolo por «lo suyo» aquello a que tiene derecho, aquello que necesita tener para vivir al nivel que históricamente está establecido en la sociedad a la que pertenece y que, por tanto, es realmente posible” (1979: 26). Cuando una sociedad es justa, nos brinda a través de sus vigencias todo el precipitado de interpretaciones de nuestros antepasados, lo cual nos permite buscar nuestro proyecto personal. En cambio, cuando una sociedad se estanca o vuelve a vivir de interpretaciones antiguas se produce el fenómeno que se



ha denominado primitivismo o arcaísmo. Entonces se acomete la mayor de las injusticias, porque la sociedad fuerza a la persona a vivir por debajo de sus posibilidades y enturbia su camino tanto a la hora de encontrarse con sus prójimos como de comprender su proyecto personal.

Porque no olvidemos que, aunque mi vida es intrínsecamente social, lo que verdaderamente la define es que no está dada, sino que es ejecutiva, está haciéndose aquí y ahora, así que no la poseo nunca del todo, por ser una misión circunstancial que yo mismo tengo que entender. Ahora bien, como recuerda Marías, según Ortega, no se trata de que pueda elegir de forma caprichosa cualquiera de las múltiples posibilidades que se me van abriendo. Primero, porque la historia como precipitado de lo que han realizado mis antepasados me marca un límite: si vuelvo a hacer lo que ya hicieron ellos me cosifico. En segundo lugar, porque es mi propia vida la que desde sus profundidades o fondo insobornable me llama a realizar un proyecto concreto. Este quehacer irrenunciable que voy descubriendo a medida que vivo es al que el filósofo denomina vocación. Frente a todos los caminos posibles, señala Marías, el de mi llamada personal se me aparece siempre como el mejor. De ahí que la vida humana además de libre sea intrínsecamente moral (1981: 281-282). Cada uno de nosotros es responsable ante el tribunal que es su vida; es justo o injusto dependiendo de si sus actos atienden a su vocación. La ética de Ortega y Marías es, entonces, la de la autenticidad. Y cada uno de nosotros, siendo inevitablemente libres, podemos cumplir con ese proyecto que nuestra vida nos propone o desatenderlo. El problema es que, si elegimos el segundo camino, señala Marías, nos falseamos y cosificamos en la medida en que nos mantenemos en los proyectos vitales que ya ensayaron otros en vez de ahondar en nuestra perspectiva personal.

Pues bien, como señala el filósofo en su libro *La felicidad humana*, desde el punto de vista de la estructura analítica, lo que acontece cuando descubro quién soy, cuando logro realizar mi proyecto irrenunciable, es que soy feliz. Y eso supone a su vez que, al ser la vida futuriza, somos felices en la medida en que creemos que vamos a poder seguir convirtiéndonos en ese personaje al que llama nuestra vocación (1989: 31-36). De esta manera, para el filósofo, la felicidad es siempre una cuestión personal, de suerte que podemos extraer una primera vinculación entre los dos temas que aquí nos ocupan y que es la siguiente: la sociedad es un instrumento de mi circunstancia que me abre



posibilidades para que yo pueda desvelar quién soy, así que, en la medida en que es justa, me ayuda a que pueda ser feliz. Pero por muy afinada que esté la sociedad como herramienta, la felicidad a última hora es personal, es una empresa que tengo que realizar yo.

Por eso, a menudo me desoriento y no sé qué hacer. En esos momentos en los que la sociedad ya no me sirve es cuando, como veíamos antes, tengo la posibilidad de usar esa otra herramienta que es el pensamiento o la razón, reinterpretando las vigencias sociales para llegar a mi propio punto de vista. Pero si mi intelecto a lo que se dedica no es a adecuar mis ideas al ser de la realidad, como pretendieron el realismo y el idealismo, sino a adecuar la circunstancia a mi proyecto de ser alguien (De Nigris, 2015: 27), la razón última no es el pensamiento o la conciencia. La verdadera razón, señala Marías, es mi vida en cuanto “aprehensión de la realidad en su conexión” (1981: 144). La vida es, por tanto, teoría intrínseca (1983a: 58-63). Y como es una fuente de la que constantemente mana mi razón personal, si quiero comprenderla no me queda otra que reflexionar acerca de ella una y otra vez. De esta manera, según De Nigris, aunque la vida humana en cuanto razón o aprehensión de la realidad en su conexión es siempre en alguna medida comprensiva, a lo que me apela en todo momento es a seguir comprendiendo lo que me rodea, a seguir estableciendo conexiones entre la realidad que me circunda desde mi pretensión personal (2005: 23-26).

Pues bien, a esa necesidad de comprender y ahondar en lo que me circunda a través de mi proyecto de ser alguien es a lo que Ortega en *Meditaciones del Quijote* denomina amor. Cuando amamos, señala el filósofo, lo amado se nos aparece como imprescindible, de suerte que no podemos ni imaginar un mundo en el que yo esté y lo amado no. Y es esa necesidad radical de comprender a lo amado en mi vida lo que me incita a llevarlo a la plenitud de su significado internándome en sus propiedades. Así descubro que lo amado necesita a su vez de otras realidades, y al ser imprescindibles para él también lo son para mí. El amor, por tanto, “va ligando cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial” (2004a: 748-749).

De esta manera, es ese movimiento amoroso el que me permite seguir comprendiendo, reinterpretando, salvando constantemente mi circunstancia con el objeto de desvelar y realizar mi proyecto de felicidad. Ahora bien, aun-



que el fin de mi vida parece ser hallar la felicidad, que siempre es personal, una consecuencia derivada de ese movimiento amoroso, salvífico, es que, a su vez, estoy dilatando el grado de justicia de mi sociedad. La razón es evidente: salvar mi circunstancia, señala Marías, es convertirla en mundo (1983b: 399-402), es decir, es personalizar todo lo que encuentro reinterpreto el sistema de vigencias sociales para alojar en él las conexiones que establece mi propio punto de vista. Pongamos un ejemplo: podemos imaginar que uno de los grandes proyectos personales de Thomas Edison, es decir, una de las fuentes de su felicidad, fue descubrir la luz eléctrica; y, sin embargo, esa empresa felicitaria suya trajo consigo una dilatación sin precedentes de las posibilidades de vida del hombre actual¹.

A la luz de lo apuntado anteriormente, por tanto, desde el nivel de la estructura analítica de la vida humana podemos llevar a cabo la siguiente reflexión: para Ortega y Julián Marías la sociedad es justa en la medida en que sus vigencias sociales están a la altura de los tiempos, es decir, en la medida en que me permiten comprender el precipitado de todos los proyectos de mis antepasados de suerte que yo pueda buscar los míos propios. Ahora bien, eso convierte a la sociedad en una mera herramienta porque el fin de mi vida o felicidad es siempre un proyecto personal de amor circunstancial (De Nigris, 2005: 111-114), de tal manera que en la medida en que soy justo o auténtico, como consecuencia derivada, hago justa mi sociedad.

4. LA JUSTICIA ANTROPOLÓGICA Y LA FELICIDAD DEL HOMBRE

Le parece acertada, entonces, a Julián Marías la idea de Leibniz de que “la felicidad es a las personas lo que la perfección a los entes” (1989: 254), porque, como veíamos previamente, nuestra perfección o fin radica precisamente en buscar e intentar realizar nuestro proyecto de amor circunstancial. Pero eso

¹ Gracias, en buena medida, al descubrimiento de Edison posteriormente llegaría el desarrollo de la electrónica que, según Julián Marías, es, junto con la energía nuclear, el factor técnico más importante e influyente en la transformación del mundo y de las condiciones de la vida humana en el siglo xx. Tal es así que el filósofo dedicó su libro *Cara y cruz de la electrónica* (1985) a ahondar en los cambios que se han producido gracias a la técnica electrónica.



al mismo tiempo supone que, como señala Ortega en *Historia como sistema*, la vida humana no es un ser sino un gerundio, “un *faciendum* y no un *factum*” (2006: 65). Y, si queremos hablar de naturaleza humana, añadirá Marías, necesariamente tendremos que asumir que esta está en expansión (s. f.: 15).

Esa idea, la de que nuestra naturaleza o consistencia se está dilatando, llevó a Marías, como narra en el prólogo de 1983 de *Antropología metafísica*, a caer en la cuenta en 1949 de que, entre la estructura analítica, universal y *a priori* que compartimos todos los seres humanos y mi vida personal, ejecutiva, que estoy haciendo yo aquí y ahora, hay además una estructura intermedia que es, precisamente, aquella que estamos modificando cada uno de nosotros con nuestro vivir.

Y esta no consiste solo en la estructura social, aunque la estructura social forma parte de ella. Aclaremos mediante un par de ejemplos lo que se quiere decir: los investigadores de los últimos siglos han hecho hallazgos que han cambiado sustancialmente el sistema de vigencias sociales, pero, sobre todo, lo que han conseguido es que se transforme el ser humano en su totalidad, de suerte que hoy vivimos más, nos alimentamos mejor y tenemos, en general, una calidad de vida mayor. Asimismo, cuando tras un denodado esfuerzo proyectivo se reforesta un bosque o mejora la calidad de los mares, no es solo que se haya producido un cambio en la estructura social –que también–; es que se ha alcanzado, de nuevo, una transformación del ser humano, que necesariamente comprende el planeta como parte de su realidad. Cuando personalizamos la circunstancia, comprendiéndola desde la perspectiva de nuestro proyecto auténtico personal, lo que logramos, al mismo tiempo, es aquilatar la totalidad de la realidad, y esa transformación se sedimenta en lo que Julián Marías denominó la estructura empírica de la vida humana.

Se trata esta de una de las estructuras que compone la estructura analítica, es decir, toda estructura analítica contiene necesariamente una estructura empírica. Y, sin embargo, cada una de estas estructuras cuenta con una serie de rasgos distintos. Mientras que la estructura analítica es universal, es decir, está compuesta por requisitos permanentes y necesarios *sine quibus non* para que haya vida humana, la estructura empírica no es válida para todo tiempo y lugar, pero sí tiene cierto carácter estructural y configurador que, aunque la hace estable, a su vez le permite aparecer como “el campo de posible varia-



ción de la vida humana” (1983a: 75). De ahí que mientras que Ortega halló la estructura analítica mediante la indagación de sus rasgos esenciales, como en el caso de la estructura empírica sus requisitos no son necesarios para que haya vida humana, solo puedo descubrirlos mediante la experiencia. El ejemplo de *E. T.* que cita Helio Carpintero nos sirve para comprender a qué parte de la realidad humana se refiere Marías cuando habla de la estructura empírica. Porque, aunque desde el punto de vista de la estructura analítica, el extraterrestre de la película cuenta con los mismos caracteres que nosotros, es decir, es vida humana; desde el punto de vista de la estructura empírica difiere al menos en cuanto a que su instalación corpórea y mundana es distinta (2008: 91). Asimismo, es posible imaginar un mundo en donde las personas tuvieran alas, tres piernas o cuatro brazos. O un planeta en el que no existieran hombres y mujeres, sino un solo tipo de vida que sería igualmente humana siempre y cuando contuviera todos los requisitos necesarios que hemos revisado.

Pues bien, mientras que la filosofía, tal y como hemos visto, se ocupa de la vida humana en general, según Julián Marías, la ciencia que estudia el conjunto de estructuras que componen el Hombre o la estructura empírica es la antropología. Pero, a su vez, como su antropología está fundada en la filosofía de la razón vital de Ortega, va a ser una antropología metafísica (1986: 12).

Desde ella, el pensador nos conduce a nuevas visiones de lo que es la justicia social y la felicidad. Pero para no quedarnos en la superficie de su interpretación necesitamos revisar al menos sucintamente tres de los conceptos capitales de su antropología: instalación, vector y trayectoria.

Según Marías, históricamente la filosofía se ha centrado en el verbo *ser*, que denota inherencia y permanencia. Pero existe en el español un término, el verbo *estar*, que no aparece en otras lenguas y que cuenta con una serie de rasgos que lo hacen especialmente apropiado para comprender la estructura empírica de la vida humana, ya que, por una parte, mientras que el ser puede referirse también a cualquier forma de irrealidad, ideal o ficticia, el estar hace mención siempre a lo real. En segundo lugar, porque, aunque “estar” puede usarse para señalar estados o afecciones pasajeros, no siempre tiene por qué ser así. Puede utilizarse también para reflejar una cierta permanencia, pero no de orden espacial. Marías se refiere a aquella acepción que apunta al “estar” como una estructura biográfica en la que me encuentro, y desde la que me



puedo proyectar. Estar “instalado” biográficamente implica al mismo tiempo estabilidad y dinamismo. Gracias a que, como hemos visto, la vida humana es una distensión temporal en la que en el presente confluyen el pasado en forma de retención de mis vivencias y el futuro como anticipación del porvenir, la instalación se convierte en el cauce o alveolo por el que transcurre la vida, o como escribirá Marías: “es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical” (1983a: 85).

La instalación es, entonces, una estructura estable pero dinámica, unitaria pero pluridimensional, articulada en niveles y direcciones, desde donde me apoyo para poder proyectarme vectorialmente en distintas direcciones. Julián Marías toma la palabra *vector*, usualmente utilizada en el ámbito de las matemáticas y la mecánica, y la introduce en su teoría antropológica para referirse a una magnitud dirigida. De esta manera, los vectores son en su doctrina las líneas de acción de una vida que parten de la instalación y se apoyan en ella. La vida consiste así en una instalación vectorial, cuyos proyectos, a su vez, se articulan en una serie de trayectorias o arborescencias que se van abriendo o cerrando.

De esta manera, estoy instalado en mi cuerpo, en él me encuentro y apoyo para poder realizarme vectorialmente. Mi carnalidad me permite, a su vez, instalarme en el mundo gracias a la transparencia que la sensibilidad me proporciona. Igualmente, me descubro como hombre o mujer, es decir, me encuentro instalado en mi condición sexuada. Además, es especialmente importante reseñar que la propia condición amorosa del ser humano es también una instalación o, mejor dicho, se trata de la instalación radical. El Hombre, señala el filósofo, es un ser indigente, siempre necesita tanto aquello de lo que se ve privado, como lo que ya posee. Y el amor, desde esta perspectiva, se manifiesta como una instalación, una estructura biográfica en la cual se está y desde la cual se ejecutan los actos, entre ellos los específicamente amorosos. Porque la vida es una realidad esencialmente comprensiva, amorosa, yo me descubro como quien ama a determinadas personas o cosas, pero, sobre todo, como quien necesita seguir proyectándose con ellas (1983b). De ahí que, a lo largo de la historia, según José Luis Sánchez, el amor se ha ido creando, constituyendo, realizando en una pluralidad de formas (2016: 101). Ahora bien, según Julián Marías, para poder comprender la condición amorosa de la



persona desde la estructura empírica de la vida humana, es un error partir del amor genérico e indiferenciado. Más bien hay que partir del amor en el sentido estricto o pleno del término, que es el que se produce entre el hombre y la mujer, para desde él poder entender el resto de formas biográficas derivadas de tal amor (1983: 160-161).

Pues bien, en estrecha vinculación con la condición amorosa, según Marías, tanto la estructura social como la felicidad son instalaciones de la vida humana.

Desde su nacimiento, veíamos antes, la persona va comprendiendo poco a poco el sistema de vigencias de su sociedad, de manera que cuando despierta a la vida se encuentra instalada en una determinada altura interpretativa transpersonal, propia del momento histórico que le ha tocado vivir. De ahí que, para Marías, la estructura social no es sino la estructura empírica de la vida colectiva (1972: 12-13).

Desde esta perspectiva se comprende cómo el concepto de justicia social, que recoge una de las grandes vocaciones de nuestro tiempo, aparece en un momento concreto de la historia. Se trata de una innovación propia del siglo XIX, gracias a la cual, según el filósofo, la realidad humana ha podido dilatarse sustancialmente. Y es que uno de los títulos de gloria de los hombres de esa época es que fueron capaces de descubrir que la mera justicia legal no es justa si la organización social que subyace a ella es injusta. Es decir, que el término *justicia social* viene a subrayar que hay factores sociales que proceden de la forma en la que se organiza la vida colectiva que influyen en las vidas individuales y las condicionan de tal manera que introducen en ellas una injusticia previa a todo ejercicio particular de justicia. Lo que busca justicia social, por tanto, es que todas las personas puedan ser hombres de su tiempo. Así, Marías diferencia entre la mera carencia y la privación de algo. Por ejemplo, hoy por hoy –quién sabe en el futuro– una persona puede carecer de alas, pero no se siente privado de ellas. En cambio, si no tiene la posibilidad de aprender a leer y escribir, estará privado de estar a la altura de su sociedad y vivirá en una situación de injusticia con respecto a los que sí sepan (1979: 13-16).

El nervio de la justicia social se encuentra, entonces, en las posibilidades de la vida. Y, para alcanzarla, según Marías, se requieren tres condiciones: el mantenimiento de los bienes alcanzados, su distribución y, por último, un



tercer factor que es el capital a la hora de entender la justicia social: los recursos son siempre para los proyectos. Es decir, porque pretendemos hacer algo necesitamos producir y distribuir tal o cual recurso (1979: 21-22).

A lo largo de la historia, señala el filósofo, la pobreza ha sido la condición general del hombre, así que, si en un pasado no tan lejano los adinerados hubieran querido redistribuir su riqueza, como eran tan pocos, y en el fondo aun siendo los más pudientes, no contaban con tanto, solo habría habido pobreza en el mundo, porque los acaudalados habrían dejado de serlo y los indigentes no habrían salido de su miseria. Hoy, en cambio, el individuo medio occidental cuenta incluso con más recursos que las clases altas del pasado (1973: 68-69). Esto se debe a que, como señala Ortega en *La rebelión de las masas*, el gran proyecto compartido de los últimos siglos ha consistido en lograr el confort y la seguridad gracias a la técnica y la democracia liberal (2005: 403). Y esa pretensión se ha satisfecho hasta el punto de que, para Marías, la pobreza ha dejado de ser un estadio generalizado para convertirse en una mera posibilidad individual (1973: 68-69).

Pero, en vez de haber un clima de júbilo, lo que encontramos la mayoría de las veces, añade el filósofo, son visiones pesimistas, o deterministas. Existen autores que, sin establecer ningún patrón comparativo, se empeñan en afirmar que “el mundo va mal”. Y, efectivamente, añade Marías, hay muchas cosas que mejorar, pero si se toma el planeta en su conjunto, la ventaja de nuestro tiempo frente al pasado es abrumadora porque hay mucha más riqueza, desarrollo técnico, sanidad y difusión de la cultura (1979: 48-49). Asimismo, ha surgido un moralismo contradictorio por el cual las personas tienden a juzgar constantemente lo que hacen los demás, a decir si actúan bien o mal, pero, al mismo tiempo, creen que la libertad humana no existe porque asumen que el hombre está determinado por su biología, su psique o su condición económico-social (1979: 17).

Si seguimos lo establecido por Marías, esto puede deberse a que, si una de las condiciones para que se dé la justicia social es que haya un proyecto compartido que la sostenga, entonces, el occidental quizá está desorientado por haber conseguido el confort que se proponía sin haber gestado todavía otra nueva empresa. Pero Ortega, anticipándose a los tiempos, en 1916 nos invitaba ya a abrazar un nuevo proyecto, aquel en que, a última hora consiste



su filosofía. Según el pensador, el siglo XIX abonó una cultura de medios, afanada en conseguir instrumentos. De ahí que la justicia social se afrontara desde la política o pensamiento de lo útil. Pero una vez conseguidos dichos recursos, ha llegado la hora de avanzar a una cultura de fines o postrimerías (2004b:159).

El Hombre lleva, entonces, milenios luchando por subsistir, de suerte que su vida ha consistido casi siempre en buscar los recursos necesarios para perdurar. Y esa interpretación es la que sigue guiando la mayoría de las veces nuestros comportamientos a través de las vigencias sociales. La pretensión utilitarista la ha llevado a tal extremo que tanta opulencia ha traído consigo lo que Marías denomina “la invasión de las cosas” (1993: 58). Pero, en el fondo, como el proyecto tan deseado se ha realizado, eso ya no nos hace felices, necesitamos otro fin, otro proyecto.

No parece casualidad, entonces, que Julián Marías dedicara tanto esfuerzo a entender lo que es la felicidad. Buscaba, en un acto personal de justicia social, dar posibilidades al Hombre para que estuviera a la altura de su tiempo, para que pudiera llegar a una pretensión que le ilusionara y diera sentido a su vida. Así, en un primer movimiento, Marías abordó en distintos textos qué se ha entendido por felicidad a lo largo de la historia, para no recaer en lo ya ensayado. Aquí nos vamos a centrar exclusivamente en aquellas perspectivas que parecen más vigentes hoy en día. De esta manera, según Julián Marías en *Ensayos de teoría*, una primera postura es aquella por la cual el hombre cree que la felicidad se consigue cuando hay ausencia de límites. Es decir, cuando se asume que si volviéramos al paraíso seríamos felices. Y, sin embargo, para el filósofo, nuestra felicidad no es la de Adán y Eva porque en un mundo sin problemas nos aburriríamos. La prueba la encontramos, añade, en que cuando leemos el *Génesis* estamos deseando que salga la serpiente, porque la vida humana es ante todo una empresa, una aventura (1954b: 95-98). Asimismo, la felicidad no consiste, subraya Marías, en la búsqueda del placer porque este es epidérmico, instantáneo, y cuando tenemos mucho acceso a él satura y distrae (1989: 30-35). En tercer lugar, hay que tener en cuenta que la felicidad no depende de condiciones estrictamente objetivas como la economía o la seguridad política y la prueba está en que muchas personas se han sorprendido al encontrar briznas de felicidad en momentos extremos como las



guerras (1970: 575). Por eso, a última hora tampoco consiste en el bienestar, ni de orden psicológico, ni como se ha entendido con posterioridad de orden social organizado estatalmente. Bien es verdad, añade Marías, que el Hombre de hoy, para ser feliz, necesita cierta holgura. El proyecto de la justicia social entendida como consecución de medios forma ya parte de la estructura de nuestra biografía, es decir, es ya algo que constituye al Hombre de nuestra época, pero, al mismo tiempo, no es suficiente porque al haberlo logrado necesitamos un nuevo proyecto que dé sentido a nuestra vida (1989: 170-171).

Tras investigar los ensayos que han realizado nuestros antepasados para ser felices, Marías, en su libro *La felicidad humana*, se detiene a analizar en qué puede consistir desde su punto de vista. Y señala que, como veíamos antes, no se trata de nada determinado, sino que es una empresa; acontece en la medida en que realizamos nuestro proyecto personal. Pero, a su vez, según el filósofo, desde la estructura empírica se entiende que la felicidad es una instalación vectorial. Las personas estamos radicalmente instaladas en la estructura biográfica de nuestras vivencias felicitarias y en ellas nos apoyamos para seguir proyectando en forma de vectores nuevos caminos de felicidad. Por eso, esta no es epidérmica como el placer, ni psicológica como el bienestar. La felicidad opera en el estrato más profundo o raíz de nuestra persona. Por eso, a diferencia del placer, no se caracteriza tanto por su intensidad como por su cualidad o implantación al afectar a nuestra mismidad, a quien a última hora somos. Asimismo, la felicidad no distrae, sino que nos centra en nuestro proyecto vocacional de suerte que, cuando un vector se realiza, como la felicidad opera desde el mismo fondo de la persona, pronto se derrama sobre el resto de los vectores envolviendo toda la vida hasta reorganizarla o transfigurarla. La felicidad entonces, señala Marías, irradia y pone una nueva luz en la persona y, por eso, es la plenitud de la vida (1989: 255-278).

Previamente mostrábamos desde la estructura analítica que la justicia social es un instrumento que me brinda posibilidades para que yo pueda realizarme y ser feliz, pero, al mismo tiempo, la fuente última de la justicia social en la felicidad personal. Ahora, desde la estructura empírica hemos llegado a una nueva perspectiva de la relación entre ambos temas: el concepto de justicia social no es algo que haya existido siempre. Es una interpretación que nace en un momento concreto, en el siglo XIX con la aspiración de satisfacer



una pretensión colectiva, la de que todos podamos contar igualmente con los medios suficientes para vivir. Y, como la realización de esa empresa ha logrado variar, no solo la organización social sino toda nuestra estructura empírica, es posible argumentar que, cuando modificamos el sistema de vigencias colectivas a través de nuestra felicidad personal, lo que producimos no es solo una justicia social, sino una justicia antropológica, porque lo que cambia con aquellas es el Hombre en su totalidad. Por otra parte, hemos visto, además, que, si bien en nombre de la justicia social en el siglo XIX se entendió que nuestra gran empresa compartida era buscar medios para todos, la filosofía de Marías nos muestra que, paradójicamente, el proyecto de nuestro tiempo parece ser de orden inverso, porque es en la medida en que buscamos el fin o felicidad personal como, por consiguiente, segregamos los medios necesarios para espolear la justicia social.

5. LA FELICIDAD Y LA JUSTICIA SOCIAL COMO AMOR INTERPERSONAL

Durante las últimas centurias las personas se han puesto al servicio de la sociedad en vez de poner a la sociedad, como herramienta que es, a su servicio. Muchas vidas se han sacrificado así en aras del progreso, entendido como producción de recursos. Pero Marías subraya que el fin de mi vida es ser feliz o hacerme yo como persona, lo cual, además, trae consigo que, aún sin darnos cuenta hacemos más justa la sociedad. Por eso, durante el último periodo de su vida el filósofo se dedicó a comprender a esa compleja realidad que es la persona. Y desde esa perspectiva podemos llegar a una nueva visión de la justicia social y la felicidad.

Pero, como señala Nieves Gómez, al igual que Aristóteles gestó una serie de categorías para apresar el ser de las cosas, Julián Marías tuvo que buscar nuevas categorías que le permitieran aprehender ese continente inexplorado que es la persona humana, la única de la que tenemos evidencia (2017: 14). Y entonces se dio cuenta de que esta realidad tan elusiva no responde adecuadamente a términos clásicos griegos, pero sí es posible captarla a través de conceptos cristianos como *creación*, *paternidad* o *amor*.



De esta manera, ya en *Antropología metafísica*, pero también en otros libros como *Persona o Mapa del mundo personal*, Julián Marías va a ir articulando su metafísica de la persona. Aquí nos vamos a detener solo en aquellos aspectos que nos permiten llegar a nuevas interpretaciones de lo que es la felicidad y la justicia social.

En ese sentido, es importante comprender el origen de la persona. En principio, señala el filósofo, en el aspecto psicofísico no se diferencia mucho de los animales porque el organismo del hijo se deriva del de sus progenitores. Su biología, es decir, lo que es, puede sin duda reducirse a ellos. Pero, el cuerpo, como ya vimos, es tan solo una porción de nuestra circunstancia. Algo que *encontramos* para poder *encontrarnos*, para poder desvelar cómo actuar, quién ser. En cambio, ese alguien que soy yo, y que se está haciendo circunstancialmente desde el mismo momento de su concepción, señala Marías, ya no es derivable de sus padres, que se descubren alumbrando a una realidad completamente nueva. Cuando el hijo dice “yo” no se confunde ni con su padre ni con su madre. Recordemos que, según Ortega, “yo” me desvelo en la medida en que me descubro como distinto del “tú”. “Yo” soy, entonces, una posición irreductible de realidad en o-posición a toda otra realidad efectiva, posible o imaginable. Por tanto, a la persona no se la puede entender desde términos como fabricación o producción, sino que, según Marías, a lo que responde desde el punto de vista meramente “descriptivo y fenomenológico” es al concepto cristiano de creación (1996: 122-125).

Históricamente, apunta el filósofo, se ha tendido a partir del Creador para entender la creación y, sin embargo, el camino metodológico, si queremos ser rigurosos, debería ser el inverso. Porque Dios no es patente. En todo caso habrá que buscarlo. En cambio, cada persona se nos presenta como un modelo de creación, como *criatura* en dos sentidos. En primer lugar, es una realidad contingente, está aquí, la encontramos en este mundo, pero podría no haber estado. En segundo lugar, es una innovación radical de la realidad. Su origen le viene dado, no se pone en la existencia a sí misma, pero al mismo tiempo es una realidad original, en la medida en que no puede confundirse con nada ni con nadie. Es única en su especie. No está caracterizada por su individualidad, sino por su unicidad. Es irreductible a la totalidad de cuanto hay en disyunción con todo lo que existe, pero, a su vez, está necesitada de todo ello para hacerse (1983a: 35-39). Por tanto, cada persona es, literalmente, una



aparición y, desde el momento en que entra en este mundo, acontece inevitablemente un incremento de la realidad en su totalidad.

Asimismo, según Julián Marías, lo que define la consistencia última de la persona no es su capacidad de pensar, sino de amar. La persona es criatura amorosa en tanto que necesita comprender, abarcar, interpretar la totalidad de aquello que *encuentra* para poder *encontrarse* a sí misma, para poder descubrir continuamente quién está llamado a ser. De ahí que el pensamiento sea solo un instrumento al servicio de la verdadera razón que es su vida espontánea, ejecutiva, inefable (1996: 176).

Pero ese carácter inacabado viniente de la persona hace de ella una realidad particular. Porque, por un lado, la encontramos como presencia gracias a que es corpórea y su instalación carnal hace posible su inserción en el mundo “real”. De esta manera, a la persona podemos percibirla a través de los sentidos como a la silla o a la mesa. Pero, al mismo tiempo, lo que se manifiesta a través de esa realidad corpórea es una irrealidad. La vida humana, como hemos visto, no es una mera colección de vivencias. Es una distensión temporal gracias a que reabsorbe constantemente lo que le va aconteciendo desde su proyecto de ser alguien. La persona es, entonces, según Julián Marías, una extraña “condensación” de temporalidad que se actualiza (2005: 177). Vive cargada de tiempo. Pero su pasado es una realidad acontecida, por lo que ya no lo podemos encontrar sino como irrealidad. Y lo mismo sucede con el futuro en cuanto a que es una realidad deficiente que solo podemos anticipar. Por tanto, la persona, además de manifestarse como una aparición que previamente no estaba y de contar con un carácter viniente, se caracteriza por ser ante todo una irrealidad (1996: 15). Y, sin embargo, paradójicamente es la realidad más plena de todas cuanto encontramos porque, mientras vive, está llamada a *realizarse* libremente, *realizando* a su paso la realidad, o por decirlo de otro modo puede seguir personalizándose, ahondando en su unicidad y felicidad, de tal manera que personaliza el mundo y lo hace más justo al imprimir en él su perspectiva original.

Pero eso implica, además, que mi realidad, y con ella el resto de la realidad, admite grados. Y seré tanto más yo y haré el mundo más justo en la medida en que me personalice. Ahora bien, apunta Marías, el proceso de personalización incluye dos tipos de factores: sociales y personales.



Por una parte, hay que tener en cuenta el tipo de sociedad y el momento histórico en el que nace la persona. Hay comunidades, como los pueblos primitivos, cuyo sistema de vigencias estaba todavía muy poco interpretado, de tal manera que ejercían un férreo control sobre los individuos dejando muy poco espacio para la búsqueda del sentido personal. Algo parecido acontece también, como hemos visto, cuando las sociedades no están a la altura de su tiempo y, en vez de proyectarse hacia el futuro gestando variaciones innovadoras, recaen en formas del pasado, lo que produce un grave estadio de injusticia social. Una prueba de ello lo encontramos en aquellos lugares en donde un Estado de orden totalitario pretende interferir en todas las dimensiones de la vida de los ciudadanos ahogando su vida personal. De ahí que en *La justicia social y otras justicias* Julián Marías subraye la importancia de la libertad política como fuente de justicia social (1979: 25-28). Asimismo, según el filósofo, todos aquellos fanatismos sociales que suponen la discriminación de determinados individuos por razón de raza, sexo, nación o clase fomentan la despersonalización, en la medida en que tratan a las personas desde un punto de vista abstracto, atendiendo a lo que son y no a quiénes son (2005: 56).

Pero, en el proceso de personalización, además del factor relativo a lo justa que es una sociedad y las posibilidades que ofrece a sus ciudadanos, también hay que tener en cuenta el aspecto más importante que es el personal. Las presiones sociales, en mayor o menor medida, por su propia consistencia intentan coartar siempre la libertad individual. Pero a las personas nos queda, señala Marías, la libertad que uno se toma. Es decir, la libertad no está ahí, sino que se hace ejerciéndola, de tal manera que, como hemos visto, es gracias a ella que dilatamos la justicia social (1979: 33-35). En ese sentido, según el pensador, es posible medir el grado de personalización de alguien a través de dos criterios: la autenticidad de sus proyectos y la intensidad con la que aspira a realizarlos (1996: 95).

Ahora bien, ¿cómo podemos saber que nuestros proyectos son realmente verdaderos y felicitarios? Señalábamos en nuestro análisis de la estructura analítica que una persona es auténtica en la medida en que aspira a realizar su vocación, es decir, en la medida en la que presiona la circunstancia para alojar en ella su proyecto personal, aquel que se le aparece como el mejor. Pero Marías sigue ahondando en la fórmula para encontrar la felicidad y la autenticidad y nos muestra cómo, en verdad, el método para la realización



personal estaba ya apuntado germinalmente en las *Meditaciones del Quijote* de su maestro. Salvo mi vida, nos dice Ortega, en la medida en que amo o comprendo mi circunstancia, descubriendo a través de ella mi proyecto personal. Por tanto, añadirá Marías años más tarde: “Se es más persona en la medida en la que se ama más profunda y personalmente” (2005: 153).

Desde esta altura filosófica se comprende, entonces, que, en verdad, todo lo que encontramos alrededor está transido de realidad personal. Cuando fijamos la atención en cualquier objeto, este se nos aparece recubierto ya bajo la pátina interpretativa que nos han donado nuestros antepasados. Por eso, si verdaderamente necesito saber quién soy yo frente a algo, no me queda sino comprender cómo se ha hecho, es decir, cómo lo han entendido mis antepasados, de tal manera que, gracias a la irrealidad en que consiste mi vida, puedo transportarme imaginativamente al pasado para entender cómo emergió esa perspectiva del objeto, de suerte que pueda reinterpretarla desde el sentido particular que tiene en mi vida (2005: 95).

Pero, además, en mi circunstancia encuentro otras realidades que se aparecen como centros de vida humana y, en todo momento, estoy eligiendo cómo tratarlas. Bien es verdad, añade Marías, que la mayoría de las veces son relaciones meramente sociales o psíquicas. A pesar de que sé que, tras el cajero, el médico, el conductor de autobús o el policía se esconden personas concretas, yo me los encuentro realizando papeles sociales tipificados y mecánicos, de tal manera que se me presentan inevitablemente como objetos, como herramientas automatizadas. No sé quiénes son, y durante el desempeño de sus funciones su proyecto ha de ser precisamente el de abandonar su mundo personal para representar a través de sus actos determinadas vigencias sociales². Igualmente, en las relaciones psíquicas interactuamos con otras personas que tal vez conozcamos y veamos a menudo, pero de las que desconocemos cuál es su proyecto personal. A lo mejor nos encontramos con el vecino y nos damos cuenta de que está distinto, pero no entendemos muy bien por qué, pues en el fondo no sabemos quién es. En cambio, hay un tercer tipo de relaciones, las personales, que son las más importantes porque hacen posibles todas las

² Esto no quiere decir que se conviertan en completos autómatas. De hecho, inevitablemente la personalidad se filtra siempre, en mayor o menor medida, por entre los barrotes de los usos sociales.



demás. Se caracterizan porque las dos personas se comprenden mutuamente, es decir, cada una de ellas entiende implícita o explícitamente en qué consiste el proyecto vocacional de la otra (2005: 14-17). Y, sin embargo, en esas relaciones pueden establecerse también distintas formas de trato. Ante el prójimo, que es aquel que está verdaderamente próximo, puedo reaccionar cosificándolo, abordándolo como si fuera un mero útil en mi vida. O, a la inversa: puedo imaginar que es como yo, es decir, que es una persona, de manera que su vida consiste como la mía en un proyecto ejecutivo de comprensión circunstancial. Si lo mineralizo, señala Ortega, es el odio “un fiero resorte de acero” que me hace aprehenderlo desde un solo aspecto, quitándole todo su valor. De esta manera, soy yo mismo el que me estoy cosificando, al no hacer siquiera el intento de comprender su proyecto, de suerte que tampoco desvelo el mío y me quedo siendo el que ya era. En cambio, si mi movimiento está vivificado por el amor, mi pretensión última frente a otra persona es buscar su perfección o felicidad, es decir, aspiro a llevarla por el camino más corto a la plenitud de su significado; a comprenderla desde mi vida; a imaginar quién está llamado a ser (2004a: 747). En las relaciones personales auténticas, señala Marías, el prójimo se aparece como único e insustituible, intuimos su clave, su núcleo personal y lo que nos preocupa no es solo dónde está, sino adónde va, por su cuenta y hacia nosotros. Por eso, no nos basta con la mera percepción, necesitamos la imaginación para adivinar la otra vida, para transmigrar a ella, de manera que, aunque el encuentro personal esté instalado en una relación biográfica, ante todo se lleva a cabo en el futuro, en esa irrealidad que ambos anticipamos. De ahí que, mientras que cuando dos cuerpos se encuentran, chocan, cuando dos personas llegan a construir una relación personal, sus vidas se habitan y sus proyectos se interpenetran gracias a ese carácter irreal que comparten. Y cuando eso acontece se produce lo que el filósofo denomina un injerto, porque la persona introduce algo propio en los otros y los modifica sin que dejen de ser lo que eran. Y así, para Marías, el arte de la convivencia personal consiste “en asociar a la otra persona a los proyectos propios, hacer que, desde diferentes perspectivas, sean de los dos”, tocándose los dos núcleos personales (2005: 79).

Asimismo, hay que tener en cuenta que, según el filósofo, al igual que las relaciones sociales y psíquicas son posibles porque hay relaciones personales que las nutren, también hay un tipo de relación personal que, al ser la



más plena y saturada, nos permite comprender todas las demás: se trata de aquella que tiene lugar cuando un hombre y una mujer, es decir, cuando las dos formas de ser persona se enamoran. Amar, señala Marías, es proyectarse amorosamente hacia la otra persona, pero estar enamorado implica otro orden de magnitud porque significa que la otra persona se convierte en mi proyecto, de manera que se produce una transformación ontológica, en la que la persona se siente, paradójicamente, más suya y a la vez más enajenada. El enamoramiento supone así una extraña transmigración en la que la condición proyectiva pasa a ser dual, sin que haya posibilidad de separación, pero sin que, al mismo tiempo, la distinción se anule porque es precisamente el contenido del proyecto. De esta manera, añade el filósofo, el que ama se percibe como más real, experimenta un incremento de su realidad, adivina un nuevo sentido de la felicidad (2005: 142-148). Y cuando ese amor llega a ser recíproco, se alcanza la plenitud de la vida que no es sino la forma suprema de felicidad (1989: 294).

Hemos llegado, por tanto, a una nueva perspectiva de los dos temas que aquí nos ocupan. Decíamos previamente que una sociedad es justa en la medida en la que sus vigencias hacen que las personas puedan vivir a la altura de su tiempo. En el siglo XIX el proyecto colectivo que nutrió esa justicia fue el de lograr producir y distribuir unos recursos mínimos para que las personas no tuvieran que dedicar su vida a conseguirlos por su cuenta para sobrevivir. Pero, una vez que el Hombre medio cuenta ya con esos bienes y vive holgado, las antiguas vigencias no colman a las personas que necesitan una nueva empresa en la que embarcarse. En ese sentido, la metafísica de Ortega y Marías nos descubre al mismo tiempo un proyecto que es tanto colectivo como personal, así como el método para poder realizarlo. Ese proyecto no es sino el de la vida humana misma, que nos llama a cada uno de nosotros a personalizarnos para poder ser felices, y el camino para conseguirlo es el amor interpersonal. Ahora bien, ese proyecto de la vida humana por su propia consistencia se manifiesta infinito, en tanto que es indeterminado por lo que nos invita siempre a continuar. No hay, pues, empresa ni justicia social definitiva, porque somos cada uno de nosotros los que amando al prójimo y siendo amados por él vamos incrementando el grado de justicia antropológica, al introducir en el Hombre de nuestro tiempo visiones cada vez más profundas y fecundas de nuestra perspectiva personal.



6. LA FELICIDAD PERDURABLE COMO FUENTE DE LA JUSTICIA SOCIAL

Nos queda una última cuestión por tratar. Porque si bien, según Julián Marías, la felicidad es el fin de nuestras vidas y, por tanto, es imprescindible para nosotros, a su vez, es imposible conseguirla del todo por distintas razones. A veces, la circunstancia se impone inevitablemente a nuestro proyecto; otras, elegimos la mejor de nuestras posibilidades, pero nos queda un poso de tristeza al darnos cuenta de que dejamos atrás otros proyectos que también nos habría gustado realizar. Igualmente, al ser felices en un momento dado emerge de las profundidades de nuestra vida una punzada de dolor al saber que ese tiempo está destinado a pasar y no se repetirá. Por último, existe una dificultad que aparece como el mayor de los escollos para lograr la felicidad. Hemos dicho que, para Marías, ser feliz es ir a serlo, es decir, es poder proyectarse en un futuro felicitarario. Pero la vida humana es *moriturus*, es decir, queramos o no tenemos que morir (1989: 25-31, 321 y 364).

Entonces, la pregunta radical que ordena nuestra vida nos fuerza también tarde o temprano a intentar comprender quiénes somos frente a ese ingrediente de la vida que es la muerte. Históricamente, la mayoría de las culturas han contado con una interpretación religiosa de la inmortalidad. Pero hay épocas como la nuestra, señala Marías, en las que se produce una crisis del amor, lo que supone que, a su vez, desfallezcan las pretensiones de perduración (1989: 345). Una muestra de ello la encontramos en que hoy en día en Occidente vuelve a ser vigente un inveterado naturalismo que nos induce a pensar que esa perduración es poco probable porque el cuerpo se corrompe (1995: 113-144).

Pero el hecho de que se promuevan ese tipo de interpretaciones a Julián Marías le parecía la suma injusticia social porque son posturas superadas, que no están a la altura de los tiempos, y, sobre todo, porque si ser feliz es pretender serlo pero se nos convence de que estamos destinados a desaparecer, en el fondo lo que se está fomentando es que perdamos toda esperanza de lograr la felicidad y que la vida nos parezca un engaño y un sinsentido (1982: 22-25).

De esta manera, entendiendo que la metafísica intenta comprender desde su teoría justificada la totalidad de cuanto existe, el filósofo se cuestiona si es plausible nuestra perduración. Veámos al investigar el nacimiento que,



mientras que el organismo de una persona es derivable de sus padres, quien ella es no puede reducirse a nada ni a nadie porque se trata de una contingente innovación radical de la realidad. Pues bien, si analizamos la muerte, señala Marías, nos encontramos con un proceso parejo. Tenemos la evidencia empírica de que la estructura del Hombre es cerrada. El cuerpo muere y con él la circunstancia se apaga. Pero la persona que soy yo no puede reducirse a la biología. Yo, haciéndome aquí y ahora, único e irreductible a todo cuanto me circunda incluido mi cuerpo, descubro mi vida como una estructura biográfica, argumental, abierta, proyectiva, futuriza, viniente e indefinida cuya llamada última es la de seguir comprendiendo eternamente los proyectos de los demás desde los míos (1983: 223). Por tanto, la vida humana en cuanto que razón que se busca a sí misma pretende siempre su continuidad. Pero no se trata, añade Marías, de que lo que primero brote en nosotros sea un deseo de autoconservación o de endiosamiento. Lo que desea nuestro apetito de eternidad es que las personas amadas no desaparezcan porque no podemos concebir una vida sin ellas, mucho menos una vida feliz. Por eso, según el filósofo, la raíz de lo más humano del Hombre y el núcleo de lo que llamamos civilización reside precisamente en esa necesidad de perduración de los seres amados (1989: 342-344). Véase la importancia de esta idea: cada uno de los actos verdaderamente personales que han hecho que se intensifique la estructura empírica de la vida humana, cada una de esas grandes innovaciones que han potenciado la justicia antropológica, remiten en el fondo al hecho de nuestra más íntima necesidad de potenciar la supervivencia de nuestros seres queridos para poder ser felices nosotros mismos. Por eso, nos parece ya insufrible esa pequeña muerte que es la injusticia de ver que alguno de ellos no logra llegar a su plenitud por una inadecuada organización social. Así, mucho menos podemos aceptar esa muerte con mayúsculas que sería su completa aniquilación.

Por eso, si en tanto que criaturas lo que nos define es nuestra capacidad de amar o de comprender desde nuestro proyecto personal más y más realidad, no resulta inverosímil pensar que, en vez de yacer en ese cuerpo ya muerto, podría ser el amor mismo, ese que no nos deja nunca cosificarnos del todo, el que una vez más nos salvara, permitiéndonos seguir transfigurándonos a través de los prójimos, alcanzando en otra circunstancia, en otro mundo, esta vez, ya sí, por fin, la felicidad plena.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Carpintero, H. (2008). *Julián Marías. Una vida en la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- De Nigris, F. (2005). *Libertad y método. El liberalismo desde la perspectiva personal de Ortega y Marías*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- De Nigris, F. (2012). La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger. *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 61(148), 115-129.
- De Nigris, F. (2015). Ortega et la Métaphysique. *Revue Internationale de Philosophie*, 1, 13-44.
- Gómez, N. (2017). *Pensar con Julián Marías: Metafísico de la persona*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Marías, J. (1954a). *Idea de la metafísica*. Buenos Aires: Columba.
- Marías, J. (1954b). La felicidad humana: Mundo y Paraíso. En *Ensayos de teoría* (pp. 79-107). Barcelona: Editorial Barna.
- Marías, J. (1959a). La primera superación orteguiana de la fenomenología. En *La Escuela de Madrid* (pp. 257-264). Buenos Aires: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1959b). La teoría de la vida social en Ortega. En *La Escuela de Madrid* (pp. 275-288). Buenos Aires: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1967). *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1970). Entre la angustia y la felicidad: la vida cotidiana. En *Obras, tomo VII, Nuevos ensayos de filosofía* (pp. 571-578). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1971). Ortega y la idea de la razón vital. En *Acerca de Ortega* (pp. 11-62). Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1972). *La estructura social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1973). *Innovación y arcaísmo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1979). *La justicia social y otras justicias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1981). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.



- Marías, J. (1982). *Problemas del cristianismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Marías, J. (1983a). *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1983b). *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1985). *Cara y cruz de la electrónica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1986). La cuestión radical de la antropología: hombre y vida humana. En J. Marías *et al.*, *¿Qué es el hombre? (II)*. Madrid: Instituto de Ciencias del Hombre.
- Marías, J. (1989). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. 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. (2005). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (s. f.). *La educación sentimental*. Madrid: Círculo de Lectores.
- Ortega y Gasset, J. (2004a). *Obras completas, tomo I*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2004b). *Obras completas, tomo II*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Obras completas, tomo IV*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2006). *Obras completas, tomo VI*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2008). *Obras completas, tomo VIII*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Obras completas, tomo X*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- Sánchez, J. (2016). *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Sánchez-Romero, J. (2016). *Una ética para hoy. La filosofía moral en Julián Marías*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

