
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

PEDRO CHUMILLAS ZURILLA

La vida biográfica de la persona
en Julián Marías

VOLUMEN 27 / 2017

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950
2017 / VOLUMEN 27

DIRECTOR / EDITOR

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

Enrique Moros
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Santiago Collado
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

Rubén Herce
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción, administración,
intercambios y suscripciones:**
«Cuadernos Doctorales de la Facultad
Eclesiástica de Filosofía»
Universidad de Navarra. 31009
Pamplona (España)
Tel: 948 425 600
Fax: 948 425 622
E-mail: emarcoa@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2018:
Número suelto: 25 €
Extranjero: 30 €

Fotocomposición:
Pretexto

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm
DL: NA 1024-1991
SP ISSN: 1131-6950

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

2017 / VOLUMEN 27

1. **Adam Mariusz JEZSKA**
Dios y libertad humana en el pensamiento de Miguel de Unamuno
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado 5-103

2. **Juan José MUÑOZ GARCÍA**
Cuerpo, persona e inmortalidad: la influencia de Zubiri en Rof Carballo
y Laín Entralgo
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado 105-183

3. **Miguel Ángel BRAVO GUTIÉRREZ**
Sam Harris y los argumentos del Nuevo Ateísmo
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Jaime Nubiola Aguilar 185-291

4. **Pedro CHUMILLAS ZURILLA**
La vida biográfica de la persona en Julián Marías
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Manuel Burgos Velasco 293-371

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Pedro CHUMILLAS ZURILLA

La vida biográfica de la persona en Julián Marías

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2017

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 7 mensis novembris anni 2017

Dr. Ioannes Emmanuel BURGOS VELASCO

Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Coram tribunali, die 13 mensis martii anni 2017, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXVII, n. 4

Presentación

Resumen: Este artículo recoge el capítulo tercero de la tesis de doctorado *La vida biográfica de la persona en Julián Marías*. Este se centra en la noción dinámica de la persona que muestra su vida biográfica.

Palabras clave: persona, vida biográfica, dinamicidad.

Abstract: This article includes the third chapter of the doctoral thesis *The biographical life of the person in Julián Marías*. This focuses on the dynamic notion of the person who shows his biographical life

Keywords: person, biographical life, dinamicity

Julián Marías ha sido uno de los grandes filósofos españoles del siglo XX. Su obra y su influencia en el campo social y político la conocen todos los españoles de su generación, pues, sus colaboraciones editoriales en los grandes diarios españoles fueron continuas durante toda su vida.

Su originalidad e influencia filosófica, en cambio, podemos decir que hasta después de su fallecimiento ha quedado reducida a unos pocos estudios. Es ya en el siglo XXI cuando se ha comenzado a estudiar al Julián Marías filósofo en el ámbito académico. Esto, sin duda tiene su origen en la propia trayectoria vital de Julián Marías, como se verá ampliamente en este trabajo.

A fecha de hoy, las tesis doctorales sobre Julián Marías empiezan a ser numerosas. Se recogen al final de este trabajo, pero como botón de muestra mencionaremos ahora las de Pilar Roldán, *Hombre y humanismo en Julián Marías*, la de Guillermo Taberner, *Los días contados*, sobre «El Unamuno de Julián Marías», la de José Enrique Pérez Asensi, *La estructura de la vida humana*, la de Nieves Gómez, *Mujer, persona femenina*, la de Javier Pérez Duarte, *Claves del pensamiento político de Julián Marías*.

También los libros sobre la obra y vida de Julián Marías van aumentando, desde el ya lejano de Juan Soler Planas han ido apareciendo *El pensamiento de Julián Marías*, el de Harold Raley, *Responsible Vision*, el de Antón Donoso, *Julián Marías*, el de Cañas y Burgos, *El vuelo del Alción*, el de Rafael Hidalgo, *Julián Marías: retrato de un filósofo enamorado*, etc.

En las obras citadas se estudia el tratamiento que Julián Marías hace de la estructura de la vida humana, de la muerte, de la mujer, del *hombre*. Y en este trabajo queremos añadir el estudio de una idea muy propia de Julián Marías, el carácter biográfico de la vida personal.

Pretendemos que se vea con claridad que a través de la idea de vida biográfica, Marías insiste en la diferencia entre un *qué* (cosa) y un *quién* (persona). Sólo un *quién* puede tener vida biográfica (añadida a la biológica). Y en la vida biográfica Marías descubre y muestra una dinamicidad de la persona que nos parece una aportación filosófica de primer orden. Esto, creemos, justifica su estudio.

Para el análisis de la idea de vida biográfica de la persona en la obra de Julián Marías se ha procedido como sigue.

En el primer capítulo se recoge una cierta evolución en la filosofía de Julián Marías. En ella, el objeto de atención pasa de centrarse en la *vida* a centrarse en la *persona*. Marías es discípulo de Ortega y asume sus postulados. Así, inicia su carrera filosófica desde «la vida» como realidad radical. Sin embargo, con el tiempo madura su propio pensamiento y en 1970 publica *Antropología metafísica*. En este libro, quizá el más importante de Marías, el concepto clave que desarrolla es el de *estructura empírica*. Y aparece también en él el tema de la *vida biográfica*. En la última etapa de su vida, la vida biográfica como objeto de estudio para Marías, se irá llenando de contenido, y lo hará paralelamente al desarrollo del estudio de la persona.

En el capítulo segundo, una vez visto el proceso evolutivo que sufre en el tiempo la filosofía de Marías, se estudian las claves antropológicas de su filosofía. Es cierto que Marías abarcó innumerables temas en su producción filosófica. Pero la filosofía de Marías es, sobre todo, una antropología.

La exposición sistemática de los conceptos clave de la antropología de Marías se hace necesaria para poder comprender en toda su magnitud lo que es para él la vida biográfica. Por una parte, necesitamos saber muy bien qué quiere decir cada concepto que usa Marías. Y por otra parte, también necesitamos saber por qué son esos conceptos precisamente, y no otros, los que ha elegido para construir su antropología.

En los capítulos tercero y cuarto se entra de lleno en el carácter biográfico de la vida humana. Qué añade lo biográfico a lo biológico ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Qué sentido tiene fijarnos en ello? ¿Qué añade esto a las antropologías «clásicas» vigentes hasta entonces?

Se ha dividido en dos capítulos todo lo referente a la vida biográfica. En el tercer capítulo nos fijamos más en los caracteres narrativos de la misma,

expresión de su dinamismo. La importancia de este aspecto es lo que hace que sea éste el capítulo que aquí se publica. El cuarto capítulo se centra en cómo se manifiesta y construye la persona a través de su vida biográfica.

El capítulo quinto es un breve relato de la vida de Julián Marías. En sus *Memorias* y en otros relatos autobiográficos, Marías aplica a su propia vida las categorías que ha desarrollado filosóficamente, y muy especialmente las que tienen que ver con la vida biográfica. Hemos pensado que conocer a Julián Marías a través de un relato de este tipo sería muy útil para comprender mejor cuál es su idea de la vida biográfica y la evolución de su pensamiento. Para escribir el capítulo quinto se han utilizado las *Memorias* de Julián Marías completadas con otras fuentes en los aspectos que voluntariamente Marías había dejado fuera de ellas y se verá por qué lo hizo. Además hay un amplio período de su vida posterior a la publicación de sus memorias y para recogerlo se ha acudido a revistas especializadas y a los numerosos libros de homenaje a Julián Marías que se publicaron tras su fallecimiento.

Índice de la Tesis

ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9
Capítulo 1	
EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE PERSONA EN JULIÁN MARÍAS	13
1. ETAPA ORTEGUIANA: LAS BASES	19
1.1. El punto de partida. La realidad radical: «mi vida»	20
1.2. El punto de llegada. La estructura analítica de la vida: «Yo soy yo y mi circunstancia»	24
2. ETAPA ORIGINAL: «LA ESTRUCTURA EMPÍRICA»	29
3. ETAPA FINAL: «LA PERSONA»	36
Innovación radical de realidad: alguien irreductible a toda otra realidad	40
Corporeidad	44
Dinamismo	46
Inclusión de la irrealidad	48
Persona masculina y Persona femenina	50
Poder ser más	52
Carácter biográfico	54
Capítulo 2	
CLAVES ANTROPOLÓGICAS DE JULIÁN MARÍAS	57
1. INSTALACIÓN	59
2. LA ESTRUCTURA VECTORIAL DE LA VIDA	67
3. TRAYECTORIAS	72
4. MUNDANIDAD	78
5. CORPOREIDAD	83
6. CONDICIÓN SEXUADA	87

Capítulo 3	
EL DINAMISMO BIOGRÁFICO	93
1. NARRATIVIDAD	100
2. DRAMATISMO	110
3. ARGUMENTO	122
4. PERSPECTIVA	135
4.1. Introducción	135
4.2 La perspectiva biográfica	138
5. EL TEMPLE DE LA VIDA Y EL SESGO VITAL	146
6. EXPERIENCIA	154
1.1 La experiencia de la vida	155
1.2 La experiencia de la realidad	157
1.3 Las experiencias radicales	159
7. EL TIEMPO BIOGRÁFICO	167
Capítulo 4	
LA PROYECCIÓN BIOGRÁFICA DE LA PERSONA	175
1. LENGUAJE	176
2. EL PROYECTO VITAL	184
3. VOCACIÓN	191
4. AMISTAD	198
5. LA CONDICIÓN AMOROSA Y EL AMOR	210
6. MUERTE	228
7. DIOS	244
Capítulo 5	
BREVE RELATO BIOGRÁFICO DE JULIÁN MARÍAS	251
Nacimiento	252
Traslado a Madrid	253
Adolescencia	255
Años de Universidad	257
Años de guerra	263
Julián Marías en el final de la guerra	269
Proceso tras la guerra	271
Lolita Franco	272
Suspenseo Tesis	274
Inicio profesional	274
Primera salida de España	279
Relación con Ortega	281
Occidente	284

ÍNDICE DE LA TESIS

Dos libros especiales	285
La década de los 60	288
Antropología Metafísica	293
Intervención en la vida política de España I	296
Fallecimiento de Lolita	302
Intervención en la vida política de España II	304
Soria antes y después.	306
Después de 1979	311
FUNDES	312
UNED	313
Marías en la vida pública de la Iglesia	314
Años de plenitud	318
Fallecimiento	319
CONCLUSIONES	323
BIBLIOGRAFÍA	331
Obras citadas	331
Libros de Julián Marías	331
Artículos de Julián Marías	334
Otra bibliografía citada	335
Bibliografía complementaria	338
Otras obras de Julián Marías	338
Tesis doctorales	339
Otros (se citan las ediciones utilizadas)	340

Abreviaturas de la Tesis

AM	<i>Antropología metafísica</i>
IF	<i>Introducción a la metafísica</i>
IM	<i>Idea de la metafísica</i>
MMP	<i>Mapa del mundo personal</i>
MS	<i>La mujer y su sombra</i>
RF	<i>Razón de la filosofía</i>

Bibliografía de la Tesis

OBRAS CITADAS

Libros de Julián Marías

1982. Obras I. Revista de Occidente, Madrid.

— *Historia de la filosofía*

1982. Obras II. Revista de Occidente, Madrid.

— *Introducción a la filosofía*

— *Idea de la metafísica*

— *Biografía de la filosofía*

1982. Obras III. Revista de Occidente, Madrid.

— *Aquí y ahora*

— *Ensayos de convivencia*

— *Los Estados Unidos en Escorzo*

1982. Obras IV. Revista de Occidente, Madrid.

— *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*

— *La filosofía del Padre Gratry*

— *Ensayos de teoría*

— *El intelectual y su mundo*

1982. Obras V. Revista de Occidente, Madrid.

— *Miguel de Unamuno*

— *La Escuela de Madrid*

— *La imagen de la vida humana*

1982. Obras VI. Revista de Occidente, Madrid.

— *El método histórico de las generaciones*

— *La estructura social*

— *El oficio del pensamiento*

1982. Obras VII. Revista de Occidente, Madrid.

— *Los españoles*

— *La España posible en tiempo de Carlos III*

— *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*

1982. Obras VIII. Revista de Occidente, Madrid.
 — *Análisis de los Estados Unidos*
 — *Israel: una resurrección*
 — *Imagen de la India*
 — *Meditaciones sobre la sociedad española*
 — *Consideración de Cataluña*
 — *Nuestra Andalucía*
 — *Nuevos ensayos de filosofía*
1982. Obras IX. Revista de Occidente, Madrid.
 — *Ortega y tres antípodas*
 — *El lugar del peligro*
 — *Ortega. Circunstancia y vocación*
 — *Ensayos*
1982. Obras X. Revista de Occidente, Madrid.
 — *Antropología metafísica* (se ha utilizado la 1ª reimpresión de 1987 en «Alianza Universidad». Primera edición en 1970)
 — *Ensayos*
1957. Comunicación «*La vida humana y su estructura empírica*» presentada al congreso Internacional de Filosofía de Bruselas.
1971. *Philosophy as dramatic theory*, The Pennsylvania University Press.
1983. *Ortega: Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid.
1984. *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid (se ha utilizado la 2ª reimpresión de 1990).
1985. *Cara y cruz de la electrónica*, Espasa Calpe, col. Austral, Madrid.
1985. *España inteligible*, Alianza Editorial, Madrid (se ha utilizado la edición de 2005).
1987. *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid.
1987. *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid (se ha utilizado la tercera reimpresión de 1994).
1992. *La educación sentimental*, Alianza Editorial, Madrid (se ha utilizado la 6ª Reimpresión de 2005).
1993. *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid (se ha utilizado la 2ª reimpresión de 1994).
1993. *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid (se ha utilizado la 1ª reimpresión del mismo año).
1995. *Tratado de lo mejor*, Alianza Editorial, Madrid.
1996. *Persona*, Alianza Editorial, Madrid (se ha utilizado la 2ª reimpresión de 1997).
1998. *La España Real*, Espasa-Calpe, Madrid.
- 1998-1999. *Una vida presente. Memorias*, Alianza Editorial, Madrid.
1999. *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid.
2011. *Notas de un viaje a Oriente*, Páginas de Espuma, Madrid.

Artículos de Julián Marías

- *Amor y amistad entre hombres y mujeres*, Ya, 7 de marzo de 1989.
- *El puesto del amor*, ABC, 14 de febrero de 1990.
- *Lo que empezó con Descartes*, ABC, 4 de mayo de 1996.
- *La comprensión de la filosofía*, ABC, 5 de diciembre de 1996.
- *El gran injerto: la lengua española*, ABC, 10 de abril de 1997.
- *El argumento de la obra*, ABC, 15 de enero de 1998.
- *Dos amigos*, ABC, 22 de enero de 1998.
- *El proyecto de cada día*, ABC, 21 de enero de 1999.
- *Por exceso*, ABC, 2 de junio de 2000.
- *Palabras peligrosas*, ABC, 14 de diciembre de 2000.
- *Distinguir de personas*, ABC, 26 de abril de 2001.
- *Orden de magnitud*, ABC, 20 de diciembre de 2002.

OTRA BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARAUJO, A. M^a., *La instalación sexuada: la disyunción varón-mujer*, AA.VV., *El vuelo del Alción*, Páginas de Espuma, Madrid, 2009.
- BURGOS, J. M., *El personalismo*, Palabra, Madrid, 2003.
- CABALLERO BONO, J. L., *Marías a propósito de la muerte y la vida perdurable*, AA.VV., *El vuelo del Alción*, Páginas de Espuma, Madrid, 2009.
- *Notas para una valoración crítica de la filosofía de Julián Marías. Razón vital y estructura empírica*. Aparecido en *Ocho Filósofos españoles contemporáneos*. Ediciones Diálogo Filosófico, Madrid, 2008.
- CAÑAS, J.L. y BURGOS, J. (eds.), *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Páginas de Espuma, Madrid, 2009.
- CARPINTERO, H., *Cinco aventuras españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- *La originalidad teórica del pensamiento de Marías*, Cuenta y Razón n° 87, 1994.
- *Julián Marías. Una vida en la verdad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- CARPINTERO, H. et al., *Metafísicos españoles actuales*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2003.
- CZAJKOWSKI, M., *Dios en la filosofía de Julián Marías*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Navarra (2000)
- DE LA LLAVE CUEVAS, J.M., *El proceso de realización personal en la Antropología de Julián Marías*. Académica Española. Saarbrücken 2012.
- DEL AGUA, J. *Julián Marías y la libertad*, aparecido en Cuenta y Razón n° 144 (2007)
- DIÉGUEZ LUCENA, A., *Ortega y Marías, críticos del realismo*. Artículo aparecido en: *Julián Marías. Una filosofía en libertad*. Servicio de publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, 2007.
- GÓMEZ ÁLVAREZ, N., *La persona como innovación radical de la realidad en Julián Marías*, la revista *Quién*, n° 1.

- *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2014.
- PADILLA, J., *Ortega y Gasset en continuidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- PAREDES, M^a del C., *Sobre la condición de persona*. Artículo aparecido en: *Julián Marías. Una filosofía en libertad*. Servicio de publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, 2007.
- PÉREZ ASENSI, J. E., *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*. Ediciones Laborum. Murcia, 2009.
- RALEY, H., *A watch over mortality*. State University of New York Press. Albany (EEUU) 1997.
- RALEY, H., *Responsible vision: the philosophy of Julián Marías*. The American Hispanist Inc. Indiana (USA) 1980.
- ROLDÁN, P., *Hombre y humanismo en Julián Marías*, Provincial de la Diputación de Valladolid, 2003.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I., *Felicidad humana y vida perdurable*. Artículo aparecido en: *Julián Marías. Una filosofía en libertad*. Servicio de publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, 2007, p. 232
- SOLER PLANAS, J., *El pensamiento de Julián Marías*. Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- TABERNER, G., *La «condición amorosa» de la persona en la filosofía de Marías*, AA.VV., *El vuelo del Alción*, Páginas de Espuma, Madrid, 2009.
- *Los días contados. El Unamuno de Julián Marías*. Ediciones Idea. Santa Cruz de Tenerife, 2009

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Otras obras de Julián Marías

1950. *El tema del hombre*, Espasa Calpe, col. Austral, Madrid.
1950. *La filosofía en sus textos. Tomo I*, Labor, Barcelona.
1950. *La filosofía en sus textos. Tomo II*, Labor, Barcelona.
1952. *La filosofía en sus textos. Tomo III*, Labor, Barcelona.
1980. *La mujer en el S. XX*, Alianza Editorial, Madrid.
1984. *Sobre Hispanoamérica*, Alianza Editorial, Madrid.
1986. *Hispanoamérica*, Alianza Editorial, Madrid.
2000. *Tratado sobre la convivencia*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona.
1998. *El curso del tiempo I*, Alianza Editorial, Madrid (Libro recopilatorio de artículos periodísticos).
1998. *El curso del tiempo II*, Alianza Editorial, Madrid (Libro recopilatorio de artículos periodísticos).
2000. *Ser español*, Planeta, Barcelona.

2002. *Entre dos siglos*, Alianza Editorial, Madrid (Libro recopilatorio de artículos periodísticos).
2005. *La fuerza de la razón*, Alianza Editorial, Madrid (Libro recopilatorio de artículos periodísticos).

Tesis doctorales

- CZAJKOWSKI, M., 2000, dirigida por Juan Luis Lorda Iñarra. *Dios en la filosofía de Julián Marías*.
- GÓMEZ, N., 2014, dirigida por Rafael Valeriano Orden Jiménez. *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*.
- HENARES MARTÍNEZ, D., 1987. *Hombre y sociedad en Julián Marías*.
- HERREROS MARTÍNEZ, P. J., 2014, dirigida por José Luis Sánchez García. *El concepto de razón en la filosofía de Julián Marías*.
- HIDALGO NAVARRO, R., 2005, dirigida por Manuel Suances Marcos. *Muerte e inmortalidad personal en Julián Marías*.
- NOAÍN CALABUIG, J. J., 2005, dirigida por María Soledad de Mora Charles. *Imaginación y vida. La función de la imaginación en la vida humana según Julián Marías*.
- PÉREZ DUARTE, J., 2001, dirigida por Ernesto Martínez Díaz de Guereñu. *Filosofía social y política de Julián Marías*.
- RODRÍGUEZ ALCALÁ, I., 2011, dirigida por José Luis Sánchez García. *El cine en Julián Marías. Una exaltación estética y antropológica*.
- ROJO SANZ, J. M., 1983, dirigida por Jesús Ballesteros Llompарт. *Persona, sociedad y derecho en Julián Marías*.
- ROLDÁN, P., 1998, dirigida por Helio Carpintero. *Hombre y humanismo en Julián Marías (la dimensión psicosocial de su antropología)*.
- SÁNCHEZ GARCÍA, J. L., 2005, dirigida por Juan Escámez Sánchez. *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*.
- TABERNER MÁRQUEZ, G. F., 2008, dirigida por Jesús Marcial Conill Sánchez. *Mortalidad y perduración de la vida humana en la filosofía de Julián Marías: influencias unamunianas*.
- VALERA PUÑAL, R., 2002, dirigida por Carlos Amable Baliñas Fernández. *Nacionalismo dispar: Ortega-Julián Marías versus Vicente Risco-Castelao. Bases filosóficas do pensamento nacionalista*.

Otros (se citan las ediciones utilizadas)

- AA.VV., *Homenaje a Julián Marías*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.
- AA.VV., *Homenaje a Julián Marías. Un siglo de España*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- AA.VV., *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, editado por la Comunidad de Madrid en homenaje a Julián Marías, 2006.

- ALONSO, F. (comp.), *El cine de Julián Marías. Escritos sobre cine 1960-1965*, Royal Books, Barcelona, 1994.
- ATENCIA PÁEZ, J. M. (coord.), *Julián Marías. Una Filosofía en libertad*. Publicaciones de la Fundación General de la Universidad de Málaga, 2007.
- BURGOS, J. M., *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid, 2012.
- *El personalismo*, Palabra, Madrid, 2000.
- DONOSO, A., *Julián Marías*, Twayne Publishers, Boston, 1982.
- GONZÁLEZ, E., *Pensar España con Julián Marías*, Ediciones Rialp, Madrid, 2012.
- HIDALGO, R., *Julián Marías. Retrato de un filósofo enamorado*, Ediciones Rialp, Madrid, 2011.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2007.
- *¿Qué es filosofía?*, Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, 2007.
- *Caracteres y circunstancias*, Afrodísio Aguado, Editores-Libreros, Madrid, 1957.
- *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, 2005.
- *El espectador*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1985.
- *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, 2005.
- *España invertebrada*, Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, 2007.
- PÉREZ DUARTE, J., *La persona como proyecto: los derechos humanos en Julián Marías*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2010.
- *Claves del pensamiento político de Julián Marías*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.
- ROVIRA REICH, M., *Ortega desde el humanismo clásico*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- UNAMUNO, M. DE, *San Manuel Bueno Mártir*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2005.
- *Del sentimiento trágico de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- *Niebla*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2007.
- *La agonía del cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- *Andanzas y visiones españolas*, Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, 1975.
- ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

«El hombre es persona, pero no todo en él es personal»¹. El hombre (el conjunto de estructuras empíricas de la vida humana) es persona, pero no todo en él es personal. Ya hemos dicho que hay una componente biológica, pero que la importante es la biográfica. La persona a su vez, en convivencia con otras personas, tiene una vida social, una vida psíquica y una vida estrictamente personal. Esa vida estrictamente personal es biográfica. Lo personal de la persona es biográfico, sólo se puede entender mediante una narración del drama que ello supone, pues la vida no es algo estático sino dinámico.

Desde el inicio de la historia humana, la literatura se ha encargado de reflejar la vida de la persona. Marías ha sido consciente de ello y, en la estela de Ortega, ha aplicado a la vida personal términos procedentes de la literatura: narratividad, dramatismo, argumento, biografía.

Por otro lado, en este capítulo hemos de tratar otros temas que ayudan también a ver el dinamismo de la vida personal: la perspectiva, el temple, el sesgo vital. Nada de ello puede trasladarse a otro tipo de vida, sino es en algún caso muy concreto de forma analógica, muy reducida e imitativa (Marías habla en concreto del perro y de algunos primates).

La experiencia vital es una de las claves interpretativas de la persona. Merece un epígrafe en este capítulo. No juega el mismo papel que en la fenomenología, pero metodológicamente permite captar a la persona en acción, en movimiento, viniente. Permite recoger la vida biográfica. El dramatismo de lo biográfico se muestra constantemente en la experiencia de la vida y en particular en las experiencias radicales, que son las que van a

¹ MMP, p. 12.

condicionar la elección de las trayectorias personales que se van a seguir y las que se van a dejar.

Por último, el tiempo. Los hombres hemos inventado un sinnúmero de formas de contabilizarlo. Ese tiempo registrado por un artefacto, que transcurre siempre con la misma cadencia, imperturbable, siempre referido a la duración de algún cambio en la naturaleza (desde la posición respecto del sol hasta la resonancia atómica pasando por la vibración del cuarzo), ese tiempo que nuestros ojos ven pasar contemplando las manecillas de un reloj, es para Marías el tiempo «biológico». Nuestro organismo realiza cientos de funciones basadas en él, o mejor dicho, que pueden medirse con él. Pero el tiempo más importante para la persona no es el biológico (que lo es, y mucho, hasta el punto de tener un límite de vida biológico), sino el «biográfico». Para una persona una hora puede suponer una eternidad o convertirse en un instante según su significación biográfica.

Volvamos a los términos procedentes de la literatura que muestran el carácter biográfico de la vida humana. Para entrar en ellos hay que comprender antes un concepto importantísimo en literatura: el género literario.

Esto es necesario porque los caracteres de la vida biográfica aparecen en los caracteres de las obras literarias. Y es por ello que Marías se apoyará extensamente en el análisis de obras literarias de todos los tiempos para desarrollar su filosofía de la persona.

Julián Marías asumió en su filosofía la renovación de los géneros literarios que promovió Ortega. En la obra de Marías, *Ortega, circunstancia y vocación*, explica la postura de Ortega y la hace suya. Para Ortega, los géneros literarios no son formas a priori en las que encajar un texto, que por tanto debería seguir las correspondientes estrictas reglas del mismo: «Ortega no acepta los géneros literarios como ‘ciertas reglas de creación a que el poeta había de ajustarse, vacíos esquemas, estructuras formales dentro de quienes la musa, como una abeja dócil, deponía su miel’»².

Por el contrario, Ortega va a decir que es «el tema a tratar» el que necesita, exige, de un género literario o de otro. Marías cita a Ortega de nuevo diciendo que: «Ahora Ortega puede introducir su auténtica definición: ‘Entiendo, pues, por géneros literarios, a la inversa que la poética antigua, ciertos temas radicales, irreductibles entre sí, verdaderas categorías estéticas’»³.

² MARÍAS, J., *Ortega, Circunstancia y vocación. Obras IX, op. cit.*, p. 434.

³ *Ibid.*, p. 435.

Las citas de Ortega que ha utilizado Marías corresponden a las *Meditaciones del Quijote*. En *Ortega, circunstancia y vocación*, Marías escribe por extenso sobre la concepción que Ortega tiene de los géneros literarios. Pero lo que aquí nos interesa es lo que Marías «toma» de esa concepción. Ortega también dice en el mismo texto que acabamos de citar que «Es siempre el hombre tema central del arte» y «cada época trae consigo una interpretación radical del hombre».

La filosofía de Julián Marías es desde el principio una antropología. Aunque Ortega no utiliza esta palabra en las citas que acabamos de ver, se aprecia que se está refiriendo a ella al hablar de los géneros literarios. Esta es la idea que toma Marías, y por ello puede decir que:

«Cada época es una interpretación del hombre, y uno de los modos fundamentales en que *se ejecuta* y realiza es el género más auténtico, aquel que la época crea o recrea. La condición histórica de los géneros literarios, que no son un orbe abstracto e intemporal de ‘formas’ y ‘reglas’, hace que la ‘antropología’ que constituyen sea también concreta, la manifestación y despliegue temporal de las vertientes cardinales, de las tendencias radicales que constituyen al hombre»⁴.

En *Ortega las trayectorias*, Marías hace una cita del propio Ortega que tendrá gran repercusión en toda su obra: «En la biografía intentamos reconstruir intelectualmente la realidad de un *bíos*, de una vida humana. El *bíos* no se parece en nada a la *zoé*, a la vida en sentido biológico, zoológico»⁵.

Marías lo expresa diciendo que el hombre es corpóreo, pero no es su cuerpo (organismo meramente biológico). Y se ve claramente que sigue a Ortega cuando lo cita de nuevo en el mismo libro:

«El hombre no es su cuerpo, que es una cosa, ni su alma, que es también una cosa, una sutil cosa: el hombre no es en absoluto una cosa, sino un drama: su vida. Y es ésta un drama porque de lo que se trata en toda humana existencia es de cómo un ente que llamamos yo, que es nuestra individual persona y que consiste en un haz de proyectos para ser, de aspiraciones, en un programa de vida –acaso siempre imposible– pugna por realizarse en un elemento extraño a él, en lo que llamo la circunstancia»⁶.

⁴ *Ibid.*, p. 436.

⁵ MARÍAS, J., *Ortega: Las trayectorias*, op. cit., p. 417.

⁶ *Ibidem*.

¿Cuál es el género literario que corresponde a la vida humana, a la antropología? Según Marías –apoyándose en la teoría de los géneros literarios de Ortega– será aquel más auténtico en que se realiza dicha vida, que no es ni más ni menos que el *drama*. Las referencias en la obra de Marías al dramatismo de la vida humana son innumerables y lo trataremos «in extenso» más adelante. Y es que la vida está hecha de inseguridad, misterio, imaginación, inestabilidad. La vida humana, está hecha de irrealidad, y ello introduce el factor dramático, como lo introduce también el hecho de no estar dada, sino de estar haciéndose.

Acabamos de citar varias veces la obra de Marías de 1960, *Ortega, Circunstancia y vocación*. En 1982, Marías termina de escribir el libro *Ortega, las trayectorias*. En el prólogo de este libro advierte que ambos libros son libros de *filosofía*. Sin embargo, también en el mismo prólogo dice que los casi 25 años que distan el uno del otro han sucedido suficientes cambios en la vida de Ortega, en el conocimiento por parte de la sociedad de su filosofía, en el desarrollo de la filosofía del propio Marías, en la misma sociedad, etc, que le obligan a que *Ortega, las trayectorias* sea «un libro más explícitamente biográfico»⁷. Esto es necesario advertirlo tanto para la plena inteligibilidad de la figura de Ortega como para la de su filosofía.

En 1982, Marías hacía 12 años que había publicado su *Antropología metafísica*. *Ortega, las trayectorias* está escrito a la luz de todas las innovaciones filosóficas que Marías aporta en ese libro, por ejemplo el concepto de trayectoria (de ahí la segunda parte del título).

Ya vimos que en *Antropología Metafísica* Marías distinguía netamente entre las personas y las cosas. El diccionario reserva las definiciones para las cosas, las descripciones para los animales y las biografías para las personas.

En español, el término *biografía* tiene un sentido muy concreto. Para los propósitos de la filosofía de Julián Marías, va a resultar muy importante el adjetivo «biográfico» (en el sentido de *bíos*, como dice Ortega), pues este puede aplicarse a realidades filosóficas relevantes, especialmente a la vida. En un texto de *Antropología metafísica* se ve claramente:

«El sentido primario de la vida no es biológico, sino –como Ortega enseñó siempre–, biográfico; pero la vida tampoco es ‘biografía’ o ‘trayectoria biográfica’; al hablar de ‘vida biográfica’ hay que precaverse de un fácil y fre-

⁷ *Ibid.*, p. 19.

cuenta sofisma: olvidar –nada menos– ‘vida’ y sustituirla subrepticamente por ‘trayectoria’ que es sólo una determinación o ingrediente de esa vida. Se trata de *vida* biográfica, es decir, de una *realidad* que incluye entre sus caracteres el ser biográfica, esto es, acontecer de tal forma que se pueda contar o narrar»⁸.

Esta es la clave para Marías de la vida biográfica, la propia de la persona⁹, «que se puede contar o narrar». De ahí la importancia que Marías dará a la novela «existencial» o «personal» de Unamuno como instrumento de análisis antropológico¹⁰. Y esta importancia también queda reflejada en las palabras con que habla del *Discurso del Método* de Descartes: «Esto es el *Discurso del método*, el libro en que se ha originado el pensamiento de la Edad Moderna, probablemente el más influyente de su tiempo, el más fecundo, aunque en cierto modo el más olvidado. Una historia o una fábula; es decir, un relato, una narración; concretamente, una autobiografía»¹¹.

Harold Raley recuerda que para Unamuno –de forma similar a lo que Marías pensaba respecto a sus propias obras sobre Ortega–, incluso los libros más intelectuales, eran novelas de la experiencia humana¹².

Como era de esperar, en sus memorias, recogidas bajo el título *Una vida presente*, Marías vuelve a explicitarlo, y las escribe desde esta perspectiva:

«La vida tiene una estructura narrativa hasta en sus últimos intrínquilis; no hay más modo de hablar de ella –si se la toma como lo que es, biográficamente, si no se la suplanta con sus estructuras fisiológicas o psíquicas– que contarla. Incluso la anticipación, la dimensión proyectiva de la vida, es narrativa: no puedo proyectar el futuro más que ‘diciéndome’ en forma dramática, imaginando ciertos sucesos o circunstancias y, sobre todo, anticipándome a mí mismo como un *alguien* todavía no existente y, por supuesto, inseguro»¹³.

⁸ AM, p. 54.

⁹ Cfr. MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, Tercera reimpresión. Primera edición en 1987, p. 360.

¹⁰ Cfr. MARÍAS, J., *Persona*, p. 65.

¹¹ MARÍAS, J., *Lo que empezó con Descartes*, ABC, 4 de mayo de 1996

¹² Cfr. RALEY, H., *A watch over mortality*, op. cit., p. 4. El texto original dice: «For his part and from another starting point, Unamuno argued that even the most cerebral books (and he proposed Kant's *Critique of pure reason*), are ‘novels’ of human experience.»

¹³ MARÍAS, J., *Una vida presente. Memorias, vol. III*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 367.

1. NARRATIVIDAD

La vida de la persona es biográfica, se puede narrar, más aún, narrarla (o contarla) es la única manera de llegar a ella, a la vida personal. Por ello, para Marías este es el enfoque que ha de adoptar la antropología cuando ha de pensar la persona. Y es el enfoque que ha de adoptar cuando ha de pensar todas las realidades humanas, «desde la corporeidad y la instalación mundana hasta la temporalidad, las diversas formas de convivencia, la proyección y la intimidad»¹⁴.

En *Mapa del mundo personal* Marías escribe: «El posible mapa ha de conservar el carácter argumental y dramático; por tanto no puede ser ‘descriptivo’, como cabría esperarse, sino *narrativo*. Más que trazarlo hay que contarlo. Empezamos a entender la transformación que los géneros literarios han de experimentar cuando sirven para propósitos nuevos, para mostrar distintas formas de realidad»¹⁵.

En este breve texto acabamos de ver que la concepción biográfica de la vida personal involucra la narración de la misma, pues la vida es un drama que se extiende en el tiempo y al que corresponde un argumento en cada momento. Como se ve en el índice de este capítulo, vamos a intentar tratar la gran densidad de conceptos de este texto de la única forma posible, es decir, sucesivamente. Pero la unidad de la vida de la persona hace que unos sean inseparables de los otros y con frecuencia veremos referencias cruzadas, sobre todo en las citas que acompañarán el discurso.

El primer concepto es sin duda el *carácter narrativo*. La literatura va a ser para Marías esencial en la comprensión del carácter narrativo de la vida humana y, por tanto, de la persona: «El pensamiento literario ha sido el instrumento capital del hallazgo de la persona; su insuficiencia es evidente, pero era menester partir de ahí, de esa primera aprehensión de lo que es una persona»¹⁶.

Marías habla de una «manifiesta insuficiencia» para el conocimiento filosófico de la persona, pues la literatura no es filosofía, el escritor no pretende hacer filosofía –o tal vez sí–, y sin embargo al hacer de la «persona» tema de su obra, ha conseguido desvelar la riqueza que este concepto posee. Marías, con razón se presunta si «¿Hubiese sido posible el descubrimiento de que la razón

¹⁴ Marías, J., *Persona*, p. 65.

¹⁵ MMP, p. 24.

¹⁶ MARÍAS, J., *Persona*, p. 82.

vital es esencialmente narrativa si no se hubiera ejercido desde las parábolas hasta la novela del siglo XIX?»¹⁷.

Es decir, que «la persona» ha sido tema de la literatura en sus muy diversos géneros literarios a lo largo de toda la historia (en el texto citado, las parábolas evangélicas tienen 2000 años, pero las obras homéricas citadas por Marías en otros textos datan del siglo VIII a.C.).

¿Qué sucede en el siglo XX para que la cualidad narrativa de la vida personal –y no sólo ésta, sino también, dice Marías, la esencia del método filosófico orteguiano, la razón vital– traspase las fronteras literarias y entre en las de la filosofía? Marías lo dice en el siguiente texto: «Pero hacía falta algo más: los conceptos adecuados. Son los que ha elaborado, a través de todas estas experiencias, el pensamiento de nuestro tiempo»¹⁸.

Esos «conceptos adecuados» a que hace referencia Marías son los que ya se han visto en los primeros capítulos de este trabajo, los que introduce Ortega a partir de la noción de vida y completa Marías con los que cristalizan en *Antropología metafísica*. Por ello continúa Marías diciendo: «La condición de que esta [la persona] sea aprehendida y entendida sin reducirla a lo ajeno es que esos conceptos sean aplicados a la *vivencia* inmediata de la vida en su condición personal. La actualización mental de lo que es la vida humana en su espontaneidad es inexcusable para que las categorías y conceptos elaborados *desde ella* no pierdan su eficacia, no sean desvirtuados por falta de evidencia de la realidad a que han de aplicarse»¹⁹.

Y junto a los conceptos adecuados, ya lo hemos visto, el método adecuado, la razón vital, que es razón narrativa: es imprescindible para que los conceptos adecuados tengan su significación adecuada:

«La razón no es ‘instantánea’, no consiste en la simple intelección de algo que está *presente*; requiere el descubrimiento de modos de *conexión y fundamentación*. Esto es lo que caracteriza lo humano desde el comienzo, y lo que hace posible ese tipo de vida, enteramente distinta de la animal, que es la vida personal. Esta es posible únicamente mediante la comprensión de los nexos vitales. El pasado y el futuro son condición de ellos, y por eso la razón es esencialmente narración: uno de los mayores descubrimientos de Ortega»²⁰.

¹⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁸ *Ibid.*, p. 83.

¹⁹ MARÍAS, J., *Persona*, p. 83.

²⁰ RF, p. 133.

Marías está ofreciendo una visión dinámica de la persona: la incorporación en ella del futuro y también la del pasado lo provoca. Esa incorporación que se realiza a través de las diversas instalaciones y trayectorias que la persona escoge libremente, mejor dicho, que se le ofrecen a la persona, con las que se encuentra, y escoge libremente entre una gran multiplicidad posible de ellas, es la que forma su personalidad, la que constituye su realidad personal propia:

«Resultaría, pues, que el grado de personalidad de la vida humana, lejos de ser algo dado automáticamente y para siempre, está condicionado por el conjunto de las condiciones histórico-sociales y, todavía más, por los sistemas de instalación de cada uno y por las trayectorias de cada vida humana. Ninguna consideración abstracta es suficiente; a lo sumo, da un esquema conceptual destinado a llenarse de concreción rigurosamente biográfica. Una vez más, el mapa que buscamos tiene que ser temporal y narrativo»²¹.

Si nos fijamos en el carácter futurizo de la persona, la narración de la vida humana se adapta a esta condición. Marías lo expresa en un texto de *Razón de la filosofía*: «La narración es algo que se ejecuta en una instalación vectorial, y resulta que la instalación –precisamente ella– es el futuro. Se cuenta o narra *para algo*, y eso nos remite al porvenir»²².

Hay pues, en toda narración una intencionalidad que remite al futuro, a los proyectos vitales, a la multiplicidad de trayectorias que se nos presentan en cada momento de la vida. La irrealidad de lo que todavía no es pero podría ser la imaginamos de forma narrativa, como el cuento que los niños piden que se les lea por la noche²³. A este respecto Marías es muy claro, la imaginación es la facultad que nos permite incluir el futuro en nuestra vida, y precisamente a propósito del ejemplo del niño que demanda que le lean cuentos escribe: «el niño suele pedir cuentos, y ese deseo es satisfecho en uno u otro grado. El desarrollo de la imaginación, y por tanto de la facultad proyectiva, depende en buena medida de esto. La aprehensión de las conexiones se logra, más allá de la experiencia real y directa, en la comprensión de la narración»²⁴.

El niño pide cuentos, y el adulto novelas. Julián Marías va a dar una enorme importancia al relato ficticio, especialmente a la novela, y concretamente a

²¹ MMP, p. 36.

²² RE, p. 189.

²³ Cfr. MMP, p. 45.

²⁴ MMP, p. 45.

la «novela personal» de Unamuno como fuente de conocimiento de la persona: «La novela personal es la expresión de una vida, y esta vida es de una persona, de un personaje o ente de ficción que finge el modo de ser del hombre concreto. Por esto, la novela de Unamuno no es descriptiva, sino puramente narrativa, temporal, y no hay en ella conflictos de sentimientos, sino siempre un problema de personalidad»²⁵.

La novela de ficción narra la vida de personajes de ficción. Evidentemente no podemos exigir una comprobación empírica de que lo que les sucede sea propio de toda vida humana, no hay forma de experimentar en la vida real con las situaciones que crea el novelista al modo en que se reproduce un experimento en un laboratorio. Sin embargo, a esto que podría ser una crítica a la validez de la novela como género literario para explorar la vida humana, para hacer antropología, Marías contesta: «Pero –se dirá– ese ‘experimento’ ficticio, justamente por serlo, no está sometido a la *comprobación*, y por tanto su valor de conocimiento es nulo. No lo creo así: está sujeto a una forma peculiar de comprobación que se llama *verosimilitud*; lo que es literariamente ‘inverosímil’ suele ser filosóficamente falso»²⁶.

Y aún más, cuando Marías habla de la novela como «método del que puede servirse la ontología en un estado previo»²⁷ dice que «La novela de Unamuno nos da una primera intuición viviente y eficacísima del hombre»²⁸ y recurriendo a un argumento de autoridad prosigue «Se podría argüir que ese objeto conseguido en la novela no tiene realidad ninguna, que se trata de entes de ficción, de personas puramente imaginarias. Pero basta recordar el principio fundamental de la fenomenología de Husserl –con la que tan honda relación tiene todo lo anterior– según el cual la fantasía o la intuición imaginativa son tan capaces como la intuición de hechos reales para conseguir la aprehensión de las esencias, y aun acaso presentan alguna ventaja»²⁹.

Y esas ventajas están claras. En un laboratorio se alteran las condiciones «naturales» del entorno para realizar un experimento, y al tratar con «cosas», no hay problema. Sin embargo, no podemos alterar arbitrariamente la

²⁵ MARÍAS, J., *La Escuela de Madrid. Obras V*. Revista de Occidente, Madrid, p. 316

²⁶ MARÍAS, J., *La imagen de la vida humana. Obras V*. Revista de Occidente, Madrid, p. 549.

²⁷ MARÍAS, J., *La Escuela de Madrid, op. cit.*, p. 325.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

circunstancia personal de nadie para hacer un «experimento vital» y ver su reacción. Marías lo expresa con una nota de comicidad cuando dice que:

«Por lo general, el experimento está vedado en las ciencias humanas: no es físicamente posible o no es lícito alterar las condiciones reales de la vida para ver qué acontece. Sería interesante ver el comportamiento de un salón de conferencias en el cual se suelta un tigre; pero no es cosa de hacerlo. Valdría la pena ver la conducta de una persona al recibir una herencia de diez millones, pero no es fácil tenerlos a mano para experimentarlo. Si un hombre prolongase su juventud o su vida más allá de los límites normales, la estructura de su vida tendría modificaciones importantes; pero carecemos de los medios de lograr esa perdurable juventud o esa longevidad extrema. Sólo la narración ficticia permite esa alteración de las condiciones, esa ‘experimentación’»³⁰.

Marías aprecia el acercamiento que la novela unamuniana hace hacia la realidad personal. Sin embargo critica a Unamuno que supusiera la irracionalidad de la vida. Unamuno no sabe salir de la angustia vital que le produce el hecho irrefutable de la muerte que ha de llegar. Esto queda plasmado con maestría en sus novelas, pero no da el paso hacia una solución. La diferencia entre el pensamiento de Marías y el de Unamuno la ha descrito Raley: «Al revés que Unamuno, Marías no cree en la absoluta separación entre vida y razón, entre teoría y realidad, entre rigor filosófico y verdad humana. Si la generación de Unamuno en general se inclinaba a escoger una u otra, Marías las ve como dos dimensiones de un único todo. Unamuno escoge la vida sobre la razón. Marías muestra la imposibilidad de rechazar ninguna de las dos»³¹.

Como se ha visto, la novela como género literario resulta un excelente instrumento para narrar la vida humana y acceder al mundo personal. Pero hay que verlo también al revés: el acceso al mundo personal y a la vida humana, el acceso prefilosófico –así lo dice Julián Marías³²– sólo puede hacerse mediante la narración. Un texto de Marías lo indica: «el conocimiento de la vida personal, el posible acceso a la realidad de la persona exige ‘decirla’. De

³⁰ MARÍAS, J., *La imagen de la vida humana*, op. cit., p. 549.

³¹ RALEY, H., *Responsible vision: the philosophy of Julián Marías*. The American Hispanist Inc. Indiana (USA) 1980, p. 51.

³² Cfr. Marías, J., *Persona*, op. cit., p. 65.

ahí que la ficción en todas sus formas, y muy principalmente la novela, haya sido uno de los instrumentos más eficaces para lograr esa comprensión»³³.

En *Antropología metafísica* la estructura vectorial propia de las trayectorias vitales aparece como el reverso de la instalación, de las formas de instalación en la vida. Precisamente por ello dichas trayectorias pueden ser objeto de estudio según la razón vital, el método propio de la filosofía orteguiana y del mismo Marías:

«Las trayectorias de una vida humana tienen relativa autonomía, en el sentido de que requieren una justificación: nada propiamente humano puede carecer de ella, todo hacer –no mera actividad– es ‘por algo y para algo’, como decía Ortega. Hemos visto cómo las trayectorias son, cada una por sí, dramáticas, y por eso son comprensibles y pueden ser tema de la razón vital, que es una razón narrativa. Pero la última justificación de las trayectorias vitales no está singularmente en ellas, sino en esa operación unitaria que es la vida misma como realidad»³⁴.

La razón narrativa es, pues, una razón vital. El método filosófico de la razón narrativa se ajusta perfectamente a la consideración biográfica de la persona.

Abundando un poco más en la idea recién citada, en ese «por algo y para algo» configuradores de las trayectorias vitales, en esa dinamicidad de la vida de la persona, encontramos otro texto iluminador de Julián Marías:

«Es la trayectoria, la configuración de la vida, no sus actos singulares, la que delata ‘desde dónde’ se está viviendo, ese ir y venir de las cosas a *la vida* y vuelta, de que antes hablaba. Por esto, si esa experiencia se ha de hacer visible en palabras, estas no pueden ser enunciados o explicaciones, sino *narración*. En forma narrativa sí es comunicable la experiencia de la vida, porque la narración es una forma virtual de *asistir* a la vida misma. No olvidemos –lo he recordado muchas veces– que para los griegos la forma suprema de *paideía*, educación en el sentido radical de la palabra, próximo al de la *Bildung* alemana, no era la ciencia, ni siquiera la filosofía originariamente, sino la poesía»³⁵.

³³ *Ibidem*.

³⁴ MARÍAS, J., *Ortega: Las trayectorias*, op. cit., p. 28.

³⁵ MARÍAS, J., *El tiempo que ni vuelve ni tropieza. Obras VII*. Revista de Occidente, Madrid, p. 645.

Toda trayectoria vital tiene lugar allí donde estamos instalados. Y en primer lugar, la instalación del hombre se da en el mundo: la mundanidad es una de las instalaciones de máxima generalidad. Y en ese mundo me encuentro yo con mi circunstancia.

Las relaciones entre el quien que soy yo y mi circunstancia, en buena medida –la más importante– está dada por las relaciones que establezco con otras personas. La variación en las personas que entran y salen de mi vida modifica mi mundo, pero también lo modifica la propia variación de las relaciones entre esas personas y la persona que soy yo. Así, dice Marías que «ese mundo no es estático ni está dado de una vez para todas, sino que está en incesante cambio o movimiento; y no sólo en el sentido de que varíen las personas que lo componen y su puesto en él, sino que las relaciones mismas están aconteciendo, tienen argumento, más que describirlas hay que narrarlas»³⁶.

La condición mundana de la persona exige para su comprensión la narración de su vida.

Otro tanto podríamos decir de la relación con la parte de mi circunstancia que son las cosas, o la sociedad, o la historia, que conforman mi mundo, pues mi vida es circunstancial. Por ello Marías critica a Galdós cuando en sus relatos hace desaparecer la circunstancia: «Si no me equivoco, Galdós pretende huir definitivamente de los restos de costumbrismo que su obra conservaba, y para ello elimina las referencias circunstanciales y pierde así, en buena medida, el *mundo* como escenario de las vidas narradas»³⁷.

En cualquier caso, como recuerda Marías en *Antropología metafísica*³⁸, el problema de la vida personal es la articulación entre el «quién» (de ¿Quién soy yo?) y el «qué» (de ¿Qué va a ser de mí?). Y esa articulación sólo la descubrirá la antropología siguiendo un método narrativo, una razón narrativa que es también razón vital.

Sin duda la articulación entre el *quién* y el *qué* que acabamos de mencionar tiene muchísimo que ver con uno de los grandes temas de la obra de Julián Marías: la condición sexuada del hombre: la persona se realiza en dos formas, la masculina y la femenina. Si –como sucede frecuentemente en nuestra época– la condición sexuada se reduce a la mera sexualidad, lo que hay que contar

³⁶ MMP, p. 75.

³⁷ MARÍAS, J., *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, op. cit., p. 601.

³⁸ Cfr. AM, p. 45.

de ella se sitúa en los ámbitos biológico y psicológico propios del género del relato erótico, y la literatura universal cuenta con algunos ejemplos muy conocidos. Pero este tipo de relatos es mucho más descriptivo que narrativo. En cambio, como defiende Julián Marías, la condición sexuada es una instalación que afecta a la vida entera de la persona, las relaciones entre varón y mujer sólo pueden estudiarse desde una perspectiva narrativa. La disyunción polar en la que consisten los sexos, la referencia constitutiva del uno hacia el otro, especialmente en la relación amorosa y en la amistad exige la narración, pues se desarrolla en el tiempo y en el espacio, involucra la totalidad de ambas personas, la totalidad de sus respectivas circunstancias.

Un ejemplo de esto es lo que dice Marías en su *Breve tratado de la ilusión*: «Creo que la forma plena y saturada de la ilusión es la que se da entre el varón y la mujer en cuanto tales, quiero decir cuando se pone en juego su condición sexuada, y se proyectan el uno hacia el otro, en cualquier vector, desde su instalación respectiva»³⁹.

Conviene no confundir ilusión con deseo, y mucho menos en la referencia recíproca entre hombre y mujer, en su relación como persona masculina y persona femenina. Estamos diciendo que la vida biográfica es narrativa. La relación personal entre los sexos también lo ha de ser. Así, dice Marías: «No se puede ‘contar’ un deseo, sino analizarlo o describirlo; se puede contar, en cambio, una ilusión. Más aún, la única forma de expresarla es narrativa, y dentro del marco de la vida biográfica articulada en trayectorias –sucesivas o simultáneas–»⁴⁰.

2. DRAMATISMO

Acabamos de ver que una de las características de la vida biográfica de la persona para Julián Marías es su narratividad. Veíamos también que sólo podemos acceder a dicha vida mediante una narración: hay que contarla para hacerla inteligible.

Ahora veremos una segunda característica, el dramatismo. Ya ha aparecido en alguna cita, y hemos avanzado que el *drama* es el género literario más propio de la vida humana. Quizá conviene recordar que aquí drama no

³⁹ MARÍAS, J., *Breve tratado de la ilusión*, op. cit., p. 97.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 60.

tiene un sentido de tragedia, o de algo forzosamente doloroso o penoso, como opuesto a comedia. Drama recoge el dinamismo de la vida, se opone a lo que es dado, a lo estático, a lo inevitable, a la falta de libertad, movimiento o cambio. Por supuesto recoge también la inseguridad propia de la vida humana, el «¿Qué va a ser de mí?».

Para Marías la filosofía es la «visión responsable», y por ello no se puede rehuir aquello con lo que nos encontramos, tampoco al dramatismo de la vida: «Volvamos al carácter dramático de la vida humana y de cada una de sus trayectorias. Esa condición le pertenece, de modo eminente, a la filosofía, precisamente porque está hecha de radicalidad y no tolera ninguna ‘cosificación’, ninguna fijación o esclerosis»⁴¹.

Marías una vez más asume como propia una categoría orteguiana: «En Ortega culmina la aprehensión de la vida como drama personal, es decir, la superación de la vieja tendencia a entenderla como una ‘cosa’ o como afección o accidente de una cosa»⁴².

Ahora bien, que Marías diga esto no quiere decir que Ortega lo dijese tal cual. Pilar Roldán cita algunos de los textos en que Ortega utiliza la categoría de *drama*⁴³. En ellos puede verse claramente que Ortega está hablando de la *vida humana*, la de cada cual. Es Marías quien, con los años, llegará a hacer de esta categoría, *drama*, una de las fundamentales de la vida *de la persona*. En el prólogo a la edición de 1983 de *Antropología metafísica*, dice Marías de esa obra escrita en 1970: «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’»⁴⁴.

Pero ¿en qué consiste ese dramatismo de la vida de la persona? Según Marías en que la propia vida de la persona es un drama, porque vivir supone la constante tensión entre el yo que soy y mi circunstancia: «el hombre no es

⁴¹ MARÍAS, J., *Ortega: Las trayectorias*, op. cit., p. 35.

⁴² MARÍAS, J., *La España Real*, op. cit., p. 156.

⁴³ Cfr. ROLDÁN, P., *Hombre y humanismo en Julián Marías*, op. cit., p. 163.

⁴⁴ AM, p. 14. Puede apreciarse en este texto que Marías utiliza la expresión «realidad humana» y no la palabra «persona». Pero Pilar Roldán lo explica: «Según todos los indicios, justamente para evitar el riesgo de cosificación, en su *Antropología metafísica*, Marías evitó utilizar el concepto de persona.» Cfr. Roldán, P. *Hombre y humanismo en Julián Marías*, op. cit., p. 390. Como hemos visto en el primer capítulo de este trabajo, esta prevención desapareció justamente después de publicar *Antropología Metafísica*, y en *Persona*, la vida biográfica, con todas sus notas, ya es referida directamente a la persona (aparte de que en *Antropología metafísica* el capítulo V se titula «Persona y yo»).

en absoluto una cosa, sino un drama: su vida. Y es ésta un drama porque de lo que se trata en toda humana existencia es de cómo un ente que llamamos yo, que es nuestra individual persona y que consiste en un haz de proyectos para ser, de aspiraciones, en un programa de vida –siempre imposible– pugna por realizarse en un elemento extraño a él, en lo que llamo la circunstancia»⁴⁵.

La persona («un ente que llamamos yo, que es nuestra individual persona») tiene que pugnar durante toda su vida con su propia circunstancia. Esta es la causa principal del dramatismo de la vida humana.

Pero recordemos también lo que Marías menciona en *Antropología metafísica*, las dos preguntas fundamentales de la antropología: ¿Quién soy yo? y ¿Qué va a ser de mí? La articulación del *qué* y el *quién*, dice Marías, es precisamente el problema de la vida personal⁴⁶. Es ésta otra forma de ver el mismo tema, pues la mencionada articulación remite a la articulación de la persona con su circunstancia.

Si nos fijamos en la segunda parte de la frase de Ortega en que habla de la circunstancia –«y si no la salvo a ella, no me salvo yo»–, llegamos a la conclusión que llega Marías, quien en otro texto lo expresa como sigue: «El hombre necesita, para ser él, lo que no es, sino que es su circunstancia»⁴⁷.

Una expresión clásica de Ortega que aparece con frecuencia en los escritos de Julián Marías es que «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre». De todo lo dicho se puede deducir que la dificultad de realizar ese destino concreto (porque el destino no está determinado, es tarea a realizar libremente) es lo que da a la vida de la persona su carácter dramático. Lo podemos ver en un texto de Marías muy significativo en el que comenta las *Meditaciones del Quijote* de Ortega:

«Precisamente Ortega muestra en su libro primero que ‘la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre’; que el hombre humaniza la circunstancia al proyectar sobre ella sus proyectos, y la circunstancia tira de los pies del hombre, todo aspiración, lo ‘cosifica’, lo deshumaniza. Y en ese intento siempre frustrado y siempre renovado consiste la vida humana, esa realidad utópica, que en ese libro primerizo se le presentó a Ortega como heroísmo y tragedia»⁴⁸.

⁴⁵ MARÍAS, J., *Ortega: Las trayectorias*, op. cit., p. 417.

⁴⁶ Cfr. AM, p. 45.

⁴⁷ AM, p. 162.

⁴⁸ MARÍAS, J., *Ensayos. Obras IX*. Revista de Occidente, Madrid, p. 662.

Y bastantes años más tarde, cuando ya Marías ha hecho de la persona el centro de su trabajo filosófico, esta idea la expresa exactamente en los términos en que se plantea en este trabajo: «El dramatismo que encierra el esfuerzo humano por reabsorber la circunstancia, frente a la presión de ella sobre mí, que tiende a cosificarme, se reproduce, ya dentro de las relaciones humanas, entre la persona y los factores de despersonalización.»⁴⁹

Hoy en día, la dilatación enorme de la circunstancia producida gracias a los avances tecnológicos en comunicación, medicina, tecnología, etc, nos ha llevado a pensar que podemos controlar esa circunstancia, y nos hemos empeñado en un afán de seguridad que es justamente lo contrario de lo que caracteriza a la persona: hemos decidido que nuestra vida, la vida personal, ha de tener antes que nada (incluso por encima de la libertad) seguridad. Y sin embargo, Marías piensa todo lo contrario: «La inseguridad que pertenece a la vida humana afecta primariamente a su condición personal. Esta, como todo lo demás, se da en diversos grados; más aún, tiene argumento, y por tanto historia. Le pertenece, como no podía ser de otro modo, el carácter dramático; más aún, significa la culminación del dramatismo de la vida humana»⁵⁰.

Queda clara la sugerencia de Marías: el excesivo afán de seguridad, la eliminación de la inseguridad de la vida, es la eliminación del drama en que esta consiste, y por tanto, se puede llegar a convertir en un factor de despersonalización. En un texto de *La felicidad humana* se ve claramente esta idea: «Resulta que la inseguridad es la condición misma de la vida, pensemos lo que pensemos, hagamos lo que hagamos, y resulta que al hombre medio de nuestra época la inseguridad le parece infelicidad. Adviértase la contradicción latente: se ha identificado la felicidad con lo posible y realizable; pero se exige la imposible, a saber, la seguridad, algo que se opone a la estructura intrínseca de la vida humana. ¿No introduce esto un fracaso inevitable de la pretensión de felicidad?»⁵¹. Cabe pensar, sin duda, si esto es posible, si, por más que nos empeñemos, podemos eliminar el dramatismo de la vida. La historia parece decir que no.

Vivir como persona es un drama. Tratar de evitar ese drama es dejar de vivir, al menos dejar de vivir de forma personal, despersonalizarse. No es di-

⁴⁹ MMP, p. 55.

⁵⁰ MMP, p. 12.

⁵¹ MARÍAS, J., *La felicidad humana*, op. cit., p. 161.

fácil aceptar esta proposición si se piensa en algunos ejemplos en que la seguridad prevalece sobre la libertad, como el encarcelamiento y el totalitarismo. No es casual que ambas circunstancias sean impuestas. Pero lo más grave es que sea uno quien se imponga a sí mismo la seguridad en la vida a toda costa, y dedique su vida a conseguirla, a comprarla: es imposible. Marías sale al paso de esta tentación tan frecuente que produce tanta inquietud a los hombres de nuestro siglo explicando muy claramente por qué es imposible: «La última razón de la inseguridad de la vida humana estriba en la condición intrínsecamente problemática de la persona. Carece de identidad pero a la vez consiste en mismidad: yo soy yo mismo, en continuidad y permanencia, irreducible a cada acto o vivencia; y otro tanto puede decirse de ti, que eres igualmente tú mismo. Si no aceptamos esta doble condición, si no reconocemos la forma de realidad que encontramos a cada paso, renunciamos a comprenderla.»⁵²

O con expresión más compacta: «En la persona hay mismidad, pero no identidad: soy *el mismo* pero nunca lo mismo»⁵³.

Una vez hemos visto que a la vida biográfica de la persona corresponde un esencial dramatismo y por qué ello es así, veamos ahora cómo Julián Marías engarza el estudio de esta realidad dramática de la persona a través de las categorías filosóficas en que se sustenta su filosofía.

Comencemos citando un texto de Marías:

«Piénsese en conceptos como ‘existencia’ (o Dasein), ‘subjektividad’, ‘en sí’ o ‘para sí’, etc. En todos ellos se pierde la condición dramática de la vida humana, su paradójica realidad que incluye la ‘irrealidad’, y por ello se desdibuja la desconocida, original realidad de la persona.

»Por esto, el método de esta investigación no puede ser otro que la instalación en la vida humana, el ‘abandonarse’ a lo que desde ella se encuentra; en otras palabras, tender la mirada sobre lo que hallamos al vivir, en nosotros mismos y en nuestros prójimos»⁵⁴.

Aparece aquí la visión que Julián Marías tenía de los conceptos filosóficos clásicos para expresar la realidad humana. Precisamente su imposibilidad para expresar la condición biográfica de la vida de la persona hace que Marías desa-

⁵² MARÍAS, J., *Persona*, p. 63.

⁵³ AM, p. 43.

⁵⁴ MARÍAS, J., *Persona*, p. 78.

rolle su filosofía basada en Ortega. Fijémonos también en que esta cita parte del concepto de instalación que ya vimos en el capítulo segundo. La realidad dramática de la persona la descubriremos en primer lugar instalándonos en su propia vida. Y así, descubriremos que estamos instalados en el mundo, en el cuerpo, en el sexo, en la edad, en la lengua. No hay que olvidar que aunque hablemos de diversas instalaciones, la instalación es unitaria porque unitaria es la vida.

La doble connotación de permanencia y dinamicidad del concepto de instalación nos permitirán comprender y analizar el dramatismo propio de todo lo humano. Marías aclara este punto: «El concepto de instalación, no solo es aceptable, sino el único adecuado; pero sin olvidar que toda instalación biográfica es vectorial, proyectiva, futuriza. Ortega está instalado en su filosofía; sí, pero eso significa esencialmente una instalación en lo movedizo»⁵⁵.

He aquí ese carácter dinámico de toda instalación: es vectorial, futuriza, proyectiva: desde ella hacemos nuestra vida y construimos la persona que queremos ser.

Desde la instalación en la vida es posible proyectarnos en una multiplicidad de trayectorias. Las flechas proyectivas de la vida humana se van a articular en diversas trayectorias. Las trayectorias no son fotogramas aislados, sino verdaderas películas (tal vez de ahí la gran afición de Marías por el cine), se desarrollan en el tiempo, o no lo hacen, y entonces pasan a formar parte de la vida como irrealidad: «Sin introducir en ella [en la trayectoria] lo irreal, lo que no es, no se entiende lo que es. Por esto, la única manera de conocer una trayectoria es narrarla, y esto sólo se puede hacer interpretativamente. Dicho en otros términos, la trayectoria es –como la vida en su conjunto– intrínsecamente dramática»⁵⁶.

Si antes hablábamos de que la instalación es unitaria porque lo es la vida, y por ello, aunque podamos analizar diversas instalaciones, hemos de considerar siempre más bien un sistema general de instalación, ocurre lo mismo con las trayectorias. Pero Marías nos advierte del peligro que esto entraña: «toda trayectoria es mi trayectoria, y si se prescinde de ese posesivo se la despoja de su condición. Pero adviértase que cada una de las trayectorias en que acontece una vida tiene un dramatismo particular, sin perjuicio de que la vida sea una operación unitaria»⁵⁷.

⁵⁵ MARÍAS, J., *Ortega: Las trayectorias*, op. cit., p. 35.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁷ *Ibidem.*

Ahora bien, ese dramatismo particular no significa que las trayectorias vitales de una persona sean independientes, la articulación entre el dramatismo particular de cada una y la relación entre ellas lo llama Marías «entrelazamiento»: «esas trayectorias, cada una de las cuales es dramática, están *argumentalmente entrelazadas*. Su conexión es también dramática, y por eso puede haber una historia de las trayectorias de una vida»⁵⁸.

Más adelante profundizaremos sobre el tema del argumento de la vida biográfica de la persona, que, como explica aquí Marías es lo que permite el entrelazamiento, la mutua referencia entre las múltiples trayectorias de una vida.

Podemos imaginarnos las trayectorias vitales (aunque no se reduzcan a esto) como la relación que tenemos con diversas partes de nuestra circunstancia, especialmente con otras personas. Así entenderemos de ellas lo que dice Marías en un texto de su *Tratado de lo mejor*: «Las trayectorias son ellas mismas *biográficas*, no solo elementos o contenidos de una biografía. Se engendran en cierto momento, duran más o menos: algunas, toda la vida, o desde el momento de su iniciación; otras se interrumpen, se frustran o se abandonan. Hay también *sustituciones* entre ellas –podría decir que algunas son de otras–. En todo caso se entrelazan de muchas formas y conviven, pacífica o conflictivamente»⁵⁹.

La reflexión filosófica de Julián Marías no dejó de avanzar a lo largo de toda su vida. Ello hace que en cada nuevo libro consiga formular cada vez con más precisión todo lo que ha ido descubriendo hasta entonces. En uno de sus últimos libros, *La perspectiva cristiana*, sintetiza excelentemente lo que hemos dicho sobre las trayectorias desde la perspectiva del drama en que consiste toda vida:

«La vida humana –hoy hemos llegado a verla bien, con evidencia nunca antes alcanzada– es proyectiva, imaginativa, interpretativa, libre, dramática; esto la distingue de otras formas de vida biológica, y también de otras que no conocemos por experiencia, pero podríamos imaginar. La persona humana está hecha de realidad e irrealidad, de proyectos articulados en diversas trayectorias, realizadas o no, y en diversos grados de logro, abandono o fracaso. En esto consiste cada persona, y es la que aspira a salvarse, la que espera la perpetuidad»⁶⁰.

⁵⁸ MARÍAS, J., *España inteligible*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 45 (primera edición en 1985).

⁵⁹ MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 77.

⁶⁰ MARÍAS, J., *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 92.

Hablábamos de reabsorber la circunstancia, del drama vital que ello supone, y de la necesidad que tiene la persona de ser quien es y llegar a ser quien pretende ser. Marías lo expresa de la siguiente forma:

«La vida humana no es cosa, ni material ni espiritual, consiste en hacer o *quehacer*, para intentar reabsorber la circunstancia, humanizarla, personalizarla, convertirla en *mundo*. La vida es estrictamente personal, no un *qué* sino un *quién*, algo proyectivo –en expresión mía *futurizo*–, real e irreal a la vez. Es drama, lo que yo hago con las cosas para ser quien pretendo ser. Y no consiste en elección, porque no elijo ni mi circunstancia ni mi vocación, la primera impuesta, la segunda propuesta, aunque tengo que elegir, forzosamente libre, *quién* voy a intentar ser»⁶¹.

La mundanidad, instalación de máxima generalidad (como la corporeidad), obliga a la persona a convertir su circunstancia en mundo bajo el riesgo de «cosificarse», de despersonalizarse, si no lo hace. Yo estoy instalado en el mundo, ha dicho Marías, y desde esa instalación puedo proyectarme y realizar las trayectorias que me siento llamado a realizar.

Vamos viendo con claridad que el drama de la vida consiste muy principalmente en que vivir es hacer algo con las cosas, pero las cosas, cosas son. Si quiero que pasen a formar parte de mí, de mi mundo, de mi mundo personal, para poder ser «más persona» (pues «ser persona es poder ser más»), debo aceptar que ello supone una lucha dramática. Marías cita un texto de Ortega que resulta muy iluminador:

«Vivir es, pues, para el hombre tener que habérselas –en los sentidos más diferentes de la expresión– con el mundo en torno. Y este mundo, he dicho, es el mundo geográfico y el mundo social o de los otros hombres... En general la invariabilidad práctica del escenario puramente geográfico donde el drama de la historia se ha representado a lo largo de los milenios, contrasta con la variabilidad del mundo social, del medio específicamente humano en que el hombre individual tiene que gobernar la navecilla de su existencia»⁶².

Queda claro que la parte mayor del drama de la vida personal va a estar en la relación con las otras personas. Cada una tiene su mundo. Y hasta que no

⁶¹ RF, p. 103.

⁶² MARÍAS, J., *Ortega: Las trayectorias*, op. cit., p. 418.

lo hago mío y pasa a formar parte mi propia circunstancia y lo convierto en mi propio mundo, la convivencia va a resultar problemática, con todo lo que ello supone. Podemos encontrar esta idea de Julián Marías en un texto de *Mapa del mundo personal* en referencia a la recapitulación del tejido cambiante de las historias personales vividas:

«Esto quiere decir que esa recapitulación no puede ser, menos aún narcisista, porque entonces se pierde esa sustancia que se trata de salvar. Al contrario, el que recapitula los ingredientes y acontecimientos de su mundo personal, se encuentra inexorablemente ligado a las personas con las cuales ha hecho o está haciendo su vida. Y esas personas aparecen en su puesto efectivo, con sus variaciones de posición y distancia, con sus diversas cualidades, con su relieve vario y cambiante. Por eso puede hablarse de un mundo y un mapa»⁶³.

La profundización en esta cita nos llevaría rápidamente al tema del amor, y éste al tema de la condición sexuada de la persona, que es consecuencia directa de su instalación corpórea, pues se realiza en dos formas, masculina y femenina: «La persona vive, se proyecta, imagina, duda, interroga, teme, desde su cuerpo inseparable, y por supuesto en el mundo, que es donde está, precisamente por su corporeidad»⁶⁴.

La condición sexuada propia de la persona es originaria, y de ningún modo puede confundirse con la mera diferenciación sexual. Peor aún sería confundir lo sexuado con lo sexual. Sin embargo esto último suele ser frecuente. Marías sale al paso diciendo: «El error concomitante fue lo que podríamos llamar la interpretación ‘sexual’ (y no sexuada) del sexo, el tomar la parte por el todo, el reducir a datos la realidad dramática y viniente de la persona. Hasta las determinaciones propiamente sexuales del hombre no son inteligibles sino desde esa previa condición sexuada envolvente»⁶⁵.

Y la diferencia está en que lo meramente sexual no es dramático, es instintivo, animal, no involucra a la persona. En cambio la condición sexuada sí lo hace, porque incluye una forma de relación que es el amor: «Lejos de ser un simple mecanismo biológico o psicofísico, la sexualidad, cuando es amorosa, tiene historia y significación personal; es la forma en que acontece

⁶³ MMP, *op. cit.*, p. 171.

⁶⁴ MARÍAS, J., *Persona*, p. 135.

⁶⁵ AM, p. 125.

dramáticamente, en la forma real que impone la estructura empírica de la vida humana, el enamoramiento de dos personas cuya manera de existir es la corporeidad»⁶⁶.

Del tema del amor hablaremos en el capítulo siguiente. Baste por ahora decir que está muy relacionado con algo que hemos mencionado más arriba, la convivencia. El amor se da «cuando una persona necesita a otra persona en cuanto tal; y entonces la necesidad no es sólo activa –menester–, sino dramática y argumental. No sólo por el carácter nunca dado, sino ‘viniente’, de la persona, sino además porque la condición sexuada de la vida humana establece una disyunción polar, recíproca y proyectiva, de un sexo hacia el otro, creando así un campo magnético de la convivencia.»⁶⁷

3. ARGUMENTO

Las categorías de dramatismo y narratividad corresponden a la vida biográfica, personal, del hombre. Son, pues, necesarias para la antropología, que para Marías es antropología metafísica, en el sentido que ya se ha visto.

Marías defiende su postura filosófica no sólo como una «visión responsable», que es como califica a la filosofía, sino como un intento más de hacer inteligible la realidad humana, que es lo que ha intentado siempre la filosofía al preguntarse por el hombre. Por eso dice Marías que a lo largo de la historia de la filosofía:

«Las preguntas se van depurando, se van haciendo más justificadas, imperiosas, profundas; las respuestas, lo que llamamos las diversas filosofías, van respondiendo a ellas, y descubrimos su necesidad y su justificación. En suma, comprendemos no sólo cada doctrina filosófica, sino su motivación, su inevitabilidad, su sentido. Vemos que no se trata de un catálogo de opiniones o de meras ‘ideas’, sino de un «argumento» inteligible de la historia del hombre, por lo menos del hombre occidental»⁶⁸.

La inteligibilidad del hombre y de su vida necesita que se descubra el argumento que le da sentido. Lo contrario sería una yuxtaposición de ideas o

⁶⁶ AM, p. 171.

⁶⁷ AM, p. 162

⁶⁸ MARÍAS, J., *La comprensión de la filosofía*, ABC, 5 de diciembre de 1996.

nociones sin conexión que lo harían incomprensible. El argumento proporciona la necesaria conexión que permite hacerlo inteligible y, por tanto, saber a qué atenerse. Pero, es que ni siquiera es suficiente que se encuentre una «concatenación lógica» de conceptos y razonamientos. Para Marías esta idea ya la poseía Ortega⁶⁹, y en *Razón de la filosofía* Marías escribe:

«Cuando se habla de coherencia de una doctrina, se piensa en la llamada ‘concatenación’ lógica; pero esto no es suficiente, porque la estructura vital no es simplemente una cadena, sino algo bien distinto; hace falta una forma de fundamentación que es una vivificación, un descubrimiento de los nexos de la realidad, y no intencionalmente, sino tal como se presenta efectivamente, esto es, viviendo. Pero esto requiere que la teoría filosófica tenga lo que nunca se le ha pedido expresamente: un argumento, el ‘por qué’ y el ‘para qué’ vitales del que la piensa»⁷⁰.

Aquí Marías ha dado un paso más, el argumento no es sólo el de la teoría filosófica, sino el de la vida del filósofo que la hace. Por eso aquel que no haya encontrado el argumento de su vida, un argumento necesariamente dramático, no encontrará tampoco el argumento del drama en que consiste toda vida humana. Y a la inversa, para entender una filosofía ajena se ha de ser capaz de reconstruir la situación vital que llevó al filósofo a tener que elaborar su teoría⁷¹. Esta posición de Marías la ha advertido con acierto Helio Carpintero cuando dice que «Una teoría [filosófica] sólo se ve con claridad desde la vida en que fue originariamente concebida, y esta se torna inteligible si se descubre su argumento o proyecto esencial en que consistió»⁷².

Julián Marías entiende la filosofía como una teoría dramática. De hecho una recopilación de diversos escritos da lugar en 1971 a la publicación de *Philosophy as dramatic theory*⁷³, libro que sólo se ha publicado en inglés. Lo que estamos viendo ahora es que toda teoría dramática necesita de un argumento. Y la vida humana, que es drama, necesita ser narrada según su propio argumento vital. Más tarde recogerá la misma idea en el prólogo de *La Felicidad Humana*:

⁶⁹ Cfr. MARÍAS, J., *Ortega, Circunstancia y vocación. Obras IX, op. cit.*, p. 484

⁷⁰ RE, p. 140.

⁷¹ Cfr. RE, p. 142

⁷² CARPINTERO, H., *Cinco aventuras españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 227

⁷³ MARÍAS, J., *Philosophy as dramatic theory*, The Pennsylvania University Press. 1971.

«La filosofía es una teoría dramática; el dramatismo, y por consiguiente el carácter argumental, pertenece a toda teoría filosófica»⁷⁴.

Decíamos que la filosofía de Julián Marías es una antropología y que con los años va desplazando su atención desde la realidad radical, *mi vida*, hacia «la realidad más importante que existe», la *persona*. Pues bien, llega un momento en que Marías es absolutamente claro, y no dice ya sólo que la vida personal sea drama, sino que: «Lo decisivo es que la persona, además, tiene argumento. No ‘es’ simplemente, sino acontece; no es un mero desarrollo temporal, sino una realidad dramática a la que hay que asistir, que hay que ir comparando en cada instante con un proyecto que tampoco está dado, sino que va naciendo, se va descubriendo, vuelve sobre sí mismo y es dramático también en su realización»⁷⁵.

Drama y argumento van unidos, aunque podría no ser así. Un drama desligado de un argumento es ininteligible, queda desfigurado, se convierte en una sucesión de problemas sin sentido y entonces la persona no se entiende a sí misma. Quizá uno de los textos más claros de Marías a este respecto es el que sigue: «La persona vive, se realiza viviendo, y desde esta vivencia hay que indagar su estructura. Por esto hay que incluir la distensión temporal, la presencia paradójica del pasado y el futuro, que únicamente se comprende en forma dramática, como argumento que requiere memoria y anticipación: algo que no cabe en el ‘es’ de las cosas, en nada que sea propiamente natural»⁷⁶.

El tiempo, la inclusión del pasado y el futuro a través del uso de la memoria y la imaginación, esto es lo que obliga a buscar un argumento que atraviese la vida entera, a buscar un sentido al vivir. Ese argumento que da sentido a una vida no está dado, y si no nos ocupamos de él puede llegar a no existir, pero lo necesitamos. El hecho de que el correr del tiempo sea inexorable debe llevar a la persona a ser consciente de que los días para establecer el argumento de su vida y el alcance del mismo están contados: «la vida humana tiene argumento: el estrictamente personal, biográfico, y aquel más amplio en que se engarza con el resto del mundo y se realiza. Porque, en definitiva, vida biográfica e historia están intrínsecamente enlazadas»⁷⁷.

⁷⁴ MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Alianza Editorial, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁵ MARÍAS, J., *Distinguir de personas*, ABC, 26 de abril de 2001.

⁷⁶ MARÍAS, J., *Persona*, p. 63.

⁷⁷ MARÍAS, J., *Orden de magnitud*, ABC, 20 de diciembre de 2002.

Y más pronto o más tarde llega la muerte, la salida «de este mundo»: «La proyección vital desemboca en el desenlace del argumento dramático de la vida, que es la muerte, sea cualquiera su trasfondo»⁷⁸.

Marías establece, pues, un paralelismo entre la necesidad de argumento en la filosofía y la necesidad de argumento en la vida. Y ello porque la realidad radical, que es el objeto de la metafísica –de la que partirá toda filosofía, incluida la antropología– es «mi vida». Si «mi vida» tiene argumento, la filosofía consiste en pensar ese argumento, en descubrirlo. Pero si «mi vida» careciese de argumento, sería un sinsentido y no podríamos ni siquiera pensarla, hacer filosofía.

El argumento da unidad al despliegue temporal proyectivo de la vida y la hace inteligible. Digamos que sin él, lo máximo que podríamos aprehender de una vida es un conjunto aislado de datos para los cuáles bastaría con utilizar la memoria. La imaginación sería irrelevante, porque las trayectorias posibles, la irrealidad, no estaría presente en esa vida. Pero ello no es real, la vida de la persona no es así. Y si en algún caso lo es, esa persona posee un altísimo grado de despersonalización. Por esto Marías hablando de cómo se ha de hacer filosofía dice: «Sin atención suficiente se resbala sobre lo real, se lo pasa por alto, no se retiene; pero la percepción de la realidad requiere la imaginación, la visión de su vinculación con lo irreal, que le da sentido y lo hace inteligible; finalmente, tiene que intervenir la razón, la comprensión de todas esas conexiones, el resultado del pensamiento»⁷⁹.

En definitiva, Marías, nos está diciendo que la aplicación de la razón vital, que es una razón narrativa, debe descubrir el argumento de la vida, de la vida de cada persona, sobre el que se escribe el drama que cada vida es.

En el mismo artículo citado, Marías introduce algo más: «Los proyectos que han llenado la vida, desde la inmediata y cotidiana, la profesión ejercida, las decisiones que la han jalonado y determinado su argumento, todo eso puede ser sujeto a revisión, a justificación; es una instancia que es dada para dar nueva realidad a nuestra vida, para saber quiénes hemos sido, con mayor o menor aproximación a quienes teníamos que ser para ser nosotros mismos»⁸⁰. Aquí ha introducido las decisiones, y con ellas el tema de la libertad.

⁷⁸ MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor*, op. cit., p. 172

⁷⁹ MARÍAS, J., *Por exceso*, ABC, 2 de junio de 2000.

⁸⁰ *Ibidem*.

La vida no está dada, se está haciendo, pero no se está haciendo como un ente autónomo, la voy haciendo yo, con todos los recursos que encuentro. Muchas veces recordará Marías en sus escritos que «El hombre es *absolutamente* libre, en el sentido de que no puede no serlo, mientras vive humanamente, en el sentido biográfico de la expresión»⁸¹.

La literatura, tiene la capacidad de reproducir, aunque sea de forma ficción, todos estos elementos, y por eso considera Marías que es una de las mejores fuentes para describir (con carácter prefilosófico) la realidad personal. Citemos un texto que podría referirse a una vida real o una vida de un personaje de ficción: «Consideremos la vida en su conjunto, como algo que se puede contar; su argumento se imagina, y la imaginación es como un relato a priori, en que se cuenta la vida antes de que acontezca, y aunque quizá no acontezca, por tanto, con inseguridad. ¿Qué grado de coherencia argumental tienen las diversas trayectorias?»⁸²

Esta pregunta se la ha de hacer cada persona sobre sí misma y cada autor sobre cada uno de sus personajes. Sin coherencia argumental, en el primer caso faltará unidad de vida –con la consiguiente desorientación– y en el segundo faltará verosimilitud.

Está plenamente justificada la observación que hace Julián Marías al hablar de los problemas con que tuvo que lidiar en el momento en que se planteó escribir sus memorias:

«Era menester ‘asistir’ a esa vida, a los encuentros con las personas que intervienen en ella, en las variadísimas distancias y perspectivas, según su proximidad, su duración, su condición sexuada, el contenido y argumento de los proyectos. Se requería averiguar qué personas habían ‘habitado’ esa vida personal, en qué forma y con qué consecuencias. Los diversos modos de irrupción del azar, y de reacción a él y posible asimilación. La presencia de las relaciones humanas capitales en esa vida, y sobre todo del amor en su forma real y en sus trayectorias»⁸³.

Aparece siempre el tema de las trayectorias, uno de los conceptos clave de la filosofía de Marías:

⁸¹ MARÍAS, J., *La España Real*, op. cit., p. 157

⁸² MARÍAS, J., *La felicidad humana*, op. cit., p. 279

⁸³ MARÍAS, J., *Persona*, p. 66

«La vida humana se realiza en una pluralidad de trayectorias, a las que hay que añadir las que no se realizan, porque se quedan en mera posibilidad, deseo o pretensión. Todas ellas, sin embargo, constituyen la vida, que aparece como una *arborescencia*, desigualmente real o irreal. El equilibrio entre ambos elementos es un rasgo característico de cada vida, y por supuesto de sus diferentes formas históricas y sociales. Acaso nada las diferencie tanto como la proporción en que se dan lo efectivamente realizado y lo imaginado, deseado o intentado»⁸⁴.

Y en lo que respecta al tema del amor que estábamos viendo, para Marías el paradigma del amor es el amor intersexuado: «dentro de la noción de persona –evidentemente común al varón y la mujer–, hemos descubierto una analogía que afecta a la categoría misma de persona: es común a ambas formas de vida, pero ese fundamento se da en dos formas distintas: se es persona como varón o como mujer. Por esto el amor significa una de las experiencias radicales en que consiste el principio de individuación por el cual cada persona es quien es»⁸⁵.

Pero también la amistad es una forma de amor (veremos que Marías, a diferencia de los clásicos, no lo entiende así). Para este caso Marías tiene también unas palabras sugerentes: «Yo tengo la impresión de que mi trayectoria vital está entrelazada con otras, a diversas distancias, que son las de mis amigos. Y todas esas amistades tienen sus argumentos, que se entrelazan, se cruzan, son tangentes, como los de las novelas de Galdós»⁸⁶.

Uno de los argumentos principales de la amistad es la ilusión. Citemos unas palabras de Marías que son inequívocas y que ya anuncian la importancia de la misma: «La amistad tiene un argumento, tiene un componente esencial, que es la ilusión. [] Yo tengo ilusión por una persona, tengo ilusión por un viaje, por una empresa. Estoy ilusionado; este sentido, que es prodigioso, creo que enriquece la vida enormemente, y es difícil tener ilusión cuando no se tiene la palabra»⁸⁷.

Marías escribió un pequeño libro, *Breve tratado de la ilusión*, en el que se descubre la importancia que la misma tiene en las relaciones personales, incluso en la misma persona. La ilusión (en el sentido positivo que actualmente

⁸⁴ MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor*, op. cit., p. 77

⁸⁵ MARÍAS, J., *Persona*, p. 102.

⁸⁶ MARÍAS, J., *Los Estados Unidos en escorzo. Obras III*, Revista de Occidente, Madrid, p. 520.

⁸⁷ MARÍAS, J., *Amor y amistad entre hombres y mujeres*, Ya, 7 de marzo de 1989.

tiene esta palabra en español) posee todas las características de la vida biográfica según la concibe Marías:

«Nada hace entender mejor lo que en cada momento es un hombre o una mujer que el mapa de sus ilusiones, con su verdadero relieve, con su intensidad, su carácter epidérmico o visceral, con la acumulación sobre cada una de ellas de más o menos dimensiones de esa biografía. Pero no se trata, claro es, de un momento aislado: primero, porque ese ‘momento’ viene de un pasado y va hacia un porvenir; no es un punto inextenso, ni siquiera un breve entorno temporal, sino más bien un nudo de una trayectoria, enlazada dramáticamente con todas las demás; segundo, y sobre todo, porque ese ‘mapa’ está en perpetuo movimiento y cambio. Las ilusiones se desplazan y modifican, se abrillantan o palidecen, nacen o se extinguen, a veces se derrumban súbitamente por la desilusión. Ese ‘mapa móvil’, viviente es lo que más nos acerca a la mismidad de una persona»⁸⁸.

El mundo personal no es estático, siempre está cambiando, aparecen y desaparecen de él circunstancias y personas. Las trayectorias vitales sufren alteraciones, se entrecruzan, comienzan, se abandonan: «Las trayectorias nuevas, iniciadas en cierto momento –es decir, a un nivel concreto de la vida– interfieren con las más antiguas y refluyen sobre ellas, con la consiguiente alteración»⁸⁹.

Esto afecta por supuesto a las relaciones amorosas, incluida la amistad. Para el hombre moderno hay una dificultad especial para entender esto, porque piensa que «su» mundo sólo depende de él. Y nada más falso. El mundo en que está instalado, la circunstancia que tiene que convertir en mundo, cuando se trata de relaciones personales, no se puede manejar como las cosas, con la tecnología. Debe contar con la esencial libertad de las otras personas que pueden o no querer entrar en su mundo (o salir de él): «Como el mundo personal tiene esencial *reciprocidad*, quiero decir se compone sobre todo de relaciones bilaterales, su variación no procede solo del sujeto, sino también de las múltiples personas que lo integran, y que experimentan por su parte otros cambios»⁹⁰.

Esto deben entenderlo los padres respecto de los hijos, los amigos entre sí, los enamorados. Hay siempre una tensión entre libertad y compromiso, entre libertad y entrega personal, que según el tipo de relación personal habrá

⁸⁸ MARÍAS, J., *Breve tratado de la ilusión*, op. cit., p. 74

⁸⁹ MMP, p. 169.

⁹⁰ MMP, p. 169.

de ser de una u otra forma, y tiene unos u otros límites. Por eso dice Marías que «Una de las causas más frecuentes de perturbaciones en las relaciones personales es la mala inteligencia de las variaciones de los demás»⁹¹.

Una de las formas que Marías propone para tener una «correcta inteligencia» de las variaciones en las trayectorias personales de los demás es la distinción entre el argumento principal de sus vidas y las ramificaciones que a partir de ahí surgen. Es obvio que esto exige un esfuerzo de comprensión, un mínimo de reflexión sobre la vida de los demás, de aquellos con quienes queremos mantener una relación estrictamente personal. Marías dice que: «Las ramificaciones de las trayectorias se ordenan en torno a un argumento principal de la vida. La persona gravita en cada momento hacia una empresa, proyecto o meta, que puede ser otra persona o algo distinto. Esto introduce ya una diferencia esencial en la configuración de la vida. La importancia de las ramificaciones en comparación con la trayectoria principal es muy variable»⁹².

Yo hago mi vida, decido cuál va a ser el argumento principal de la misma, y en ese mismo momento estoy decidiendo cómo va a ser mi mundo, porque me instalo en él de determinada manera, la cual no sólo condiciona las diferentes trayectorias que voy a poder iniciar, sino las trayectorias de otros que voy a permitir que se entrecrucen con la mía. La forma de relación entre la trayectoria principal y sus ramificaciones es muy variable de una persona a otra: «Hay personas definidas por un propósito, una ambición, el logro del poder, una obra que se intenta realizar; otras reparten la atención, el ‘peso’ de su vida, entre una variedad de fines; las primeras son enérgicamente unitarias; las segundas tienden a la dispersión»⁹³.

Esta última caracterización de las personas entre las «enérgicamente unitarias» y las que «tienden a la dispersión» hecha en función de cómo se toma la trayectoria principal de sus vidas en relación a sus ramificaciones refleja los dos extremos. La mayoría de las personas se sitúan entre ellos. Por eso dice Marías que:

«Y no se pierda de vista que al distinguir entre el argumento principal [correspondiente a la trayectoria principal] y las ramificaciones no se quiere decir que estas sean secundarias o desdeñables, porque, en primer lugar, el

⁹¹ MMP, p. 169.

⁹² MMP, p. 184.

⁹³ MMP, p. 185.

central se nutre de ellas, que constituyen en gran parte la riqueza de la vida –por eso los hombres unilaterales y de un propósito único propenden a la sequedad y a veces a lo maniático o a cualquier forma de fanatismo–; y, por otra parte, porque puede ocurrir que alguna de las ramificaciones se adelante hasta el primer plano y se convierta en el cauce por donde transcurrirá lo más hondo y propio de la vida»⁹⁴.

Probablemente el culmen de las relaciones humanas se da cuando los argumentos vitales de dos personas se muestran para ambas «transparentes», es decir, totalmente comprensibles. Cada una descubre que la otra se hace «visible» para ella, y de ningún modo se interpreta como una casualidad, sino como una invitación a «entrar» la una en la otra: «A veces predomina la transparencia: se siente seguridad respecto a la conducta de una persona, más aún, sus expresiones responden a su realidad interna. Esa transparencia no excluye la profundidad, como un agua clara, y permite entrever riquezas que son la más fuerte invitación a una exploración que puede ser inagotable. Esta situación no es frecuente; tiene carácter recíproco: una persona es transparente *para otra*, mientras acaso es un arcano para otras muchas. Supone una afinidad entre dos contexturas personales, que permite una cercanía excepcional y da a la convivencia un argumento delicioso e inagotable»⁹⁵.

La instalación en la vida es mundana, y estamos en un mundo constituido fundamentalmente por otras personas, pero también estamos instalados de forma corpórea. En eso no nos distinguimos de los animales. Sin embargo Marías nos invita a observar lo siguiente: «Compárense ciertas realidades animales con las humanas que en algún modo son ‘análogas’. El rebaño o el enjambre son realidades colectivas *presentes*. Toda comunidad humana tiene memoria, historia, anticipación o expectativa, en suma, argumento. Lejos de ser simplemente presente, y por tanto íntegramente real, consiste en tensión temporal y en un elemento de irrealidad»⁹⁶.

Los hombres podemos describir o escribir una «vida» de un animal (como esos reportajes gráficos que siguen la vida entera de uno determinado desde que nace hasta que muere), pero el animal sólo vive vida presente. La vida animal no incorpora ni el pasado ni el futuro, la irrealidad no forma parte

⁹⁴ MMP, p. 186

⁹⁵ MMP, p. 187

⁹⁶ MARÍAS, J., *Persona*, p. 16

de su ser y, por tanto, su instalación corpórea la vive de forma esencialmente distinta de cómo la vivimos las personas. Por eso dirá Marías en referencia a esta diferencia, y teniendo muy en cuenta que compartimos con los animales la condición corpórea que: «Este es el modo de ser de la persona humana. Y no se trata solo del origen, sino de su modo de realidad una vez existente. Propiamente no ‘es’, sino que *va a ser*; pretende ser. Y esto significa que acontece en el ámbito de la *posibilidad*, parte integrante de su realidad. Es, pues, asunto de imaginación, anticipación, argumento: lo contrario de la cosa y aun de esa forma tan extraña y azorante que es el animal»⁹⁷.

La vida de los animales, aunque tenga muchas semejanzas con la de las personas carece de argumento. A partir de ahí, no podemos otorgar a los animales algo que no sólo debemos otorgar a las personas, sino algo a lo que las personas no podemos renunciar: el carácter moral de nuestras acciones: «Por su argumento pertenece a las trayectorias una condición *moral*. Son los cauces a lo largo de los cuales transcurre y se articula una vida, con metas que sirven de orientación y sentido. En algunos casos concretos, las trayectorias se encaminan a algo *intrínsecamente* bueno o malo, y esto las condiciona, con diversos matices»⁹⁸.

En la elección de determinadas trayectorias hay un principio de moralidad que no puede obviarse y el criterio para reconocer su moralidad es la autenticidad de las mismas: «La autenticidad es, además del contenido argumental, el principal factor de moralidad de las trayectorias. Las falsas desvirtúan la vida, previamente a los actos y las conductas concretos. Si la vida transcurre por cauces que no le son propios, que significan una desviación o torsión, queda falseada en su conjunto, sea cualquiera el contenido particular. La autenticidad o inautenticidad de las trayectorias da a una vida su moralidad o inmoralidad *global*, la que corresponde a su totalidad sistemática»⁹⁹.

Hay que señalar que el grado de capacidad de elección de las trayectorias no es el mismo a lo largo de toda la vida. La circunstancia varía, empezando por la instalación corpórea que sufre grandes cambios. Por ello la autenticidad o inautenticidad con que pueda vivir un niño o un anciano no es la misma que la de un adulto, por ejemplo¹⁰⁰.

⁹⁷ MARÍAS, J., *Razón de la filosofía*, op. cit., p. 271

⁹⁸ MARÍAS, J., *Tratado de lo mejor*, op. cit., p. 78

⁹⁹ *Ibid.*, p. 79

¹⁰⁰ Cfr. DE LA LLAVE CUEVAS, J.M., *El proceso de realización personal en la Antropología de Julián Marías*. Académica Española. Saarbrücken 2012, pp. 111 y ss.

4. PERSPECTIVA

4.1. *Introducción*

Julián Marías en su obra *Ortega, circunstancia y vocación*, realiza un extenso análisis tanto del uso que Ortega hace del término perspectiva, como del significado que han dado al mismo los autores de los que Ortega recibe esta noción: Leibniz, Nietzsche, Vaihinger y Teichmüller¹⁰¹. La primera referencia en Ortega, según Marías se da incoativamente en su *Adán en el Paraíso* de 1910. Pero es en las *Meditaciones del Quijote* de 1914 donde aparece el término «perspectiva» como tal y ya con un significado concreto. En esa obra, dice Marías: «Ortega vuelve la espalda a la idea de perspectiva introducida en la filosofía contemporánea por Nietzsche, Vaihinger y Teichmüller y plantea la cuestión de manera distinta, casi opuesta. Porque lo primero que dice de la perspectiva es que en ella consiste el ser definitivo del mundo; es decir, la primera atribución de la perspectiva no es al conocimiento ni a ningún aspecto suyo, sino a lo real»¹⁰²

Para Marías, en esta obra de Ortega, su maestro deja muy claro que su idea de la perspectiva no tiene nada que ver con el subjetivismo, y concluye que «hay una estructura de lo real, que sólo se presenta perspectivamente, que necesita integrarse desde múltiples términos o puntos de vista y que reclama exactitud en nuestra reacción»¹⁰³.

La perspectiva ni crea ni modifica la realidad, sencillamente la observa desde distintos ángulos, desde las diferentes conexiones de la misma con las demás realidades que la circundan. Para Marías queda muy claro que Ortega no propone ni una perspectiva única para ver la realidad, ni que las diferentes perspectivas puedan tomarse de forma aislada como si no tuviesen relación entre sí:

«Mientras en Nietzsche o en Teichmüller perspectiva se opone a realidad, significa apariencia, convención, ilusión que se desvanece cuando se suprime la visión perspectivista, en Ortega es la perspectiva, la condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad. La falsedad consiste en eludir la

¹⁰¹ Cfr. MARÍAS, J., *Ortega, Circunstancia y vocación*, op. cit., pp. 501 y ss.

¹⁰² MARÍAS, J., *Ortega, Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 509.

¹⁰³ *Ibidem*.

perspectiva, en serle infiel, o en hacer absoluto un punto de vista particular, es decir, olvidar la condición perspectiva de toda visión, o, dicho con otras palabras, la necesidad de cada perspectiva de integrarse con otras, porque perspectiva quiere decir una entre varias posibles, y una perspectiva única es una contradicción»¹⁰⁴.

Siguiendo la evolución orteguiana de la perspectiva, Marías encuentra una posición definitiva en un ensayo de 1916 publicado en *El Espectador* y titulado «Verdad y perspectiva». El tema de este artículo es el de la verdad¹⁰⁵, de cómo llegar a ella, cuando toda visión de la misma supone hacerlo perspectivamente. Marías va a concluir que «En este contexto surge el tema de la perspectiva. Es decir, a raíz de haber reivindicado las exigencias máximas de la verdad; es precisamente la perspectiva el concepto que va a permitir a Ortega asegurar que la verdad no se le escape, a la inversa de las posiciones filosóficas que usaban el perspectivismo para eludir la verdad»¹⁰⁶.

Es importante trazar el recorrido orteguiano de la perspectiva para ver después cómo Marías la utiliza como elemento de la vida biográfica. Ortega es quien libera al concepto de perspectiva de las tradicionales y antitéticas posturas del escepticismo y del racionalismo¹⁰⁷. Y así Marías concluirá que «Visión, inteligencia, valoración, imaginación, deseo, son ingredientes de la perspectiva. Ésta, pues, no es tampoco estática ni pasiva; no se limita a ‘reflejar’ especulativamente una realidad que está ahí, sino que actúa sobre ella, y además en parte la realidad no está ahí. Dicho con más rigor: mi realidad es también realidad, es parte, o, mejor aún, ingrediente constitutivo de la realidad»¹⁰⁸.

El resumen que hace Marías de la posición de Ortega respecto a la perspectiva es el siguiente: «Podemos decir que para Ortega la realidad sólo existe como tal perspectivamente, y en ello se funda la posibilidad de su verdad»¹⁰⁹.

La última consideración que hace Marías de la postura de Ortega es la relación que establece entre perspectiva y circunstancia. Es necesario analizar tal relación para no caer en la tentación de pensar que la una se opone a la otra, o

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 510.

¹⁰⁵ Para un estudio en profundidad del concepto de «verdad» en Julián Marías puede verse: SOLER PLANAS, J. *El pensamiento de Julián Marías*, op. cit., pp. 120 y ss.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 511.

¹⁰⁷ Cfr. MARÍAS, J., *Ortega, Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 511

¹⁰⁸ MARÍAS, J., *Ortega, Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 513

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 514.

bien que nada tienen que ver la una con la otra. Los conceptos de Perspectiva y circunstancia «son aspectos o ingredientes, acaso dimensiones, de una realidad superior desde la cual han de ser entendidos y que es la que les confiere la plenitud de su sentido; son, a su vez, instrumentos de que se sirve Ortega para lograr la aprehensión intelectual de esa realidad con la cual, en principio, no se encuentra, justamente porque se encuentra en ella. Esa realidad es la vida humana –dicho, por el momento, y en gracia a la claridad, de una manera ligeramente inexacta–»¹¹⁰.

«De una manera ligeramente inexacta», dice Marías, porque ya hemos visto que la vida humana es una teoría, que la realidad radical es «mi vida», expresión de Marías que nunca utilizó Ortega, quien se refería a ella como «la vida de cada cual».

4.2. *La perspectiva biográfica*

¿Cómo utiliza María el término perspectiva en el contexto de su propia filosofía? Nada más apropiado que ver qué dice en *Antropología metafísica*:

«El carácter sistemático de la vida humana pertenece también a cada una de sus estructuras reales, y únicamente falta en aquellas que son abstractas o que son resultado de una mera interpretación impuesta a ella desde una perspectiva que le es externa y ajena. Esto es lo que ocurre con muchas de las llamadas ‘disciplinas de humanidades’ o ‘ciencias del hombre’ cuando no están radicadas en la realidad radical, esto es, cuando no brotan del análisis de la vida biográfica»¹¹¹.

Queda claro que para Marías la perspectiva propia para «enfrentarse» a la vida humana, a la persona, por tanto, es la biográfica. Si la persona no ha sido el centro de atención de las antropologías anteriores al siglo XX ha sido porque se han hecho desde otras perspectivas, nunca desde la perspectiva biográfica. Por ejemplo se ha estudiado al ser humano desde la perspectiva biológica, o desde la perspectiva racional, o desde la perspectiva de la voluntad de placer, o de poder. El resultado de utilizar estas perspectivas es conocido. Para Marías, desde luego, ofrecen una visión cuando menos incompleta del *ser*

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ AM, p. 83

humano, que es de lo máximo de que pueden hablar, pues es imposible llegar a la realidad *personal*. Esto mismo sucede con la condición sexuada, Marías es muy claro al respecto: «Con pretexto de la ‘injusticia’, efectivamente existente en muchas ocasiones, entre los dos sexos, se ha intentado borrar la instalación en cada uno de ellos, sustituyéndola por la abstracta noción de ‘ser humano’; pero esto es acaso la más profunda ocultación de la persona»¹¹².

En la cita anterior aparecía el término instalación. No sólo estamos instalados en el sexo, también en la lengua, en el mundo, en el cuerpo. Sin embargo, las perspectivas para estudiar esas instalaciones no pueden ser las «propias» de cada una: «Ese sistema general de la instalación es, en diversas dimensiones, espacial, físico, biológico, psicológico, social, histórico, etc. Pero sería un error analizarlo en esa perspectiva, que le es ajena, que está obtenida desde el punto de vista de las cosas. La instalación es de mi vida, y, por tanto, la única perspectiva propia y adecuada es la biográfica»¹¹³.

Al comienzo de este trabajo se ha mostrado que el foco de atención de la filosofía de Julián Marías ha pasado del análisis de la vida humana al de la persona. El término perspectiva nos puede ayudar a comprender qué es lo que ha sucedido. Ya se sugirió que ante todo, la honestidad intelectual de Marías le imponía hacer una metafísica para después anclar en ella su antropología. En *Antropología metafísica*, a través de la noción de estructura empírica, Marías realiza una antropología basada en la realidad radical que es «mi vida», y que por ello llama antropología metafísica. ¿Qué cambia posteriormente en su antropología para desplazar la atención hacia la persona? Precisamente la perspectiva desde la que trabaja. En *Antropología metafísica* Marías escribe:

«Si ahora volvemos al punto de vista rigurosamente filosófico, es decir, si nos remontamos de todas las interpretaciones, y especialmente las científicas, a la perspectiva de la realidad radical, por tanto a la teoría intrínseca una de cuyas formas es lo que llamamos metafísica, si intentamos ver al hombre *desde la vida*, y concretamente desde mi vida, encontramos que ésta acontece *como hombre*, en esa forma precisa que llamamos humanidad. El hombre, entonces, 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*»¹¹⁴.

¹¹² MARÍAS, J., *Persona*, p. 51

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ AM, p. 63

Lo que Marías, con Ortega, entiende por teoría intrínseca lo describe concisamente Carpintero: «[...] una teoría intrínseca, es decir, que está implicada en el punto mismo de estar viviendo yo en un aquí y ahora concretos»¹¹⁵.

Marías utiliza durante gran parte de su vida la perspectiva de la realidad radical, estudia la realidad humana desde «mi vida». Y por ese camino llega al descubrimiento de la *Estructura empírica*, con su sistema de instalaciones y trayectorias.

Pero a partir de un momento dado, cambiará la perspectiva desde la que observará todo lo humano, incluida esa realidad llamada *hombre* que para Marías es «el conjunto de estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana». El cambio de perspectiva no será instantáneo sino paulatino, pero progresivo. Y comienza ya en la propia *Antropología metafísica*. En esta obra se anuncia la existencia de otra perspectiva para contemplar lo humano: la biográfica. Así lo vemos en un texto que precede al de la cita anterior: «La peculiaridad del hombre no debería buscarse en sus caracteres orgánicos, en su biología, en su animalidad, ni siquiera en su psiquismo, sino en su vida en el sentido de vida biográfica»¹¹⁶.

Y en la misma obra encontramos un texto todavía más claro, pues da prioridad precisamente a la visión del hombre desde la perspectiva biográfica: «La psicología ha puesto en claro que en el ejercicio real las sensaciones convergen en una percepción compleja, poniendo en juego varios sentidos. Conviene, sin embargo, poner en primer término la perspectiva *biográfica*, según la cual son simples ciertos actos, sea cualquiera su complejidad psicológica, que a última hora es interpretativa»¹¹⁷.

En la misma obra que estamos citando aparece un texto que ilumina lo que para Marías significa cambiar de la perspectiva de «mi vida» a la perspectiva «biográfica». Lo hace a propósito del estudio del significado del tiempo para el hombre: «Se trata –no lo olvidemos– de una perspectiva *antropológica*, a condición de que quede en claro que esta antropología es *metafísica*. Esto quiere decir, como hemos visto muchas veces, una perspectiva *biográfica*, pero no la de la vida humana como realidad radical, no la de la teoría analítica, sino aquella que pertenece a la *estructura empírica* de esa vida»¹¹⁸.

¹¹⁵ CARPINTERO, H. *Metafísicos españoles actuales*. Editado por la Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2003, p. 129.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 179.

Aquí identifica la perspectiva biográfica con la propia de la estructura empírica, mientras que la perspectiva de «mi vida» (realidad radical), es la propia de la estructura analítica.

La perspectiva biográfica así formulada lleva a Marías a tratar un tema con el que se enfrenta la estructura empírica y al que prestará mucha atención en *Antropología metafísica* y en todos sus libros posteriores: la estructura empírica del hombre tiene un final: la muerte. En este punto, Marías engarza la perspectiva biográfica con la personal, distinguiéndolas por tanto, pero también relacionándolas: «Así creo que habría que plantear, desde una perspectiva personal y biográfica, el problema de la muerte y la inmortalidad»¹¹⁹.

En este momento Marías está a un paso de hacer de la persona el centro de su trabajo filosófico. ¿Cuál es el paso final? Un nuevo cambio de perspectiva: pasar de la biográfica a la personal.

En muchos textos Marías hablará de lo personal y de lo biográfico como sinónimos, y hay que analizar el contexto para darse cuenta de que efectivamente, en ese contexto lo son. Pero la perspectiva personal no es la que pertenece a la estructura empírica, sino a la persona. Lo que sucede es que la persona, tal como la conocemos, aparece con una estructura empírica determinada, y con ella a cuestas, estudiarla, supone adoptar también el punto de vista biográfico.

Si observamos el libro de Marías *Ortega. Las trayectorias*, escrito en 1983 veremos que está escrito desde una perspectiva netamente biográfica, argumental, dramática. El mismo Marías lo comenta en el prólogo, cuando tras explicar, entre otras cosas, el «nivel» filosófico alcanzado en *Antropología metafísica* dice: «Esto obliga a hacer un libro más explícitamente biográfico, para que pueda ser un libro rigurosamente teórico, se entiende, de la razón vital»¹²⁰.

En cambio en *Razón de la filosofía*, publicado en 1993, encontramos un epígrafe titulado «La perspectiva personal». Aquí ya es explícito el viraje de Marías hacia la perspectiva personal y, por tanto hacia la realidad de la persona. Veamos una cita de *Razón de la filosofía*: «Al usar la vida como el ámbito en que se constituye y manifiesta toda realidad, al caer en la cuenta de que la razón no es separable de la vida –no digamos contraria a ella–, sino la vida

¹¹⁹ AM, p. 222.

¹²⁰ MARÍAS, J., *Ortega: Las trayectorias*, op. cit., p. 19

misma en su función de comprender, se introduce la visión de lo real *desde la persona*, precisamente como un alguien que no se deja ‘cosificar’»¹²¹.

Alguien corporal, así definía Marías a la persona. La perspectiva desde las cosas no puede ser la perspectiva desde la persona. La perspectiva desde el *qué* no puede ser la perspectiva desde el *quién*. Y, como dice Marías: «Creo que esta es la tarea más urgente que se presenta a la filosofía: la toma de posesión de las diversas realidades, tal como se presentan al hombre *como persona*, en su vida y no fuera de ella»¹²².

En *Mapa del mundo personal*, también de 1993, el tema del libro es la persona: ya va un paso más allá de la estructura empírica. Marías comienza el libro advirtiendo que no es tarea sencilla ponerse en la perspectiva personal, pues históricamente no se ha hecho nunca en la filosofía (otra cosa es la literatura): «creo que no existe suficiente claridad sobre lo que, *dentro de la vida humana, que es personal*, corresponde rigurosamente a esa extrañísima forma de realidad [la persona]. Esto es lo que me propongo indagar al intentar trazar un mapa de lo que propiamente puede llamarse el mundo personal»¹²³.

En *Persona*, la perspectiva de todo el libro es la personal. Se pueden encontrar en sus capítulos todos los elementos de la vida biográfica propia del hombre como conjunto de estructuras empíricas, pero desde la perspectiva personal, desde la visión del ser humano como persona (y no como cosa). Aparecerán todos los elementos incorporados en *Antropología metafísica*, pero desde la perspectiva de la persona. Burgos también aprecia este cambio de perspectiva y sugiere que era necesario para la propia antropología de Marías. A propósito del período en que la persona se convierte en el centro de atención de la filosofía de Marías, Burgos apunta que «La persona, que se aborda ahora de manera decidida y no vergonzante, [...] supone un cambio de perspectiva muy hondo que conviene no infravalorar, entre otras cosas por sus posibles repercusiones en la estabilidad de su antropología»¹²⁴.

Falta decir sobre el tema de la perspectiva, que uno de los últimos libros de Julián Marías lleva por título *La perspectiva cristiana*. En él llega a una conclusión sorprendente: lo sencillo que ha sido vivir como persona a

¹²¹ MARÍAS, J., *Razón de la filosofía*, op. cit., p. 117

¹²² *Ibid.*, p. 118.

¹²³ MMP, p. 14.

¹²⁴ BURGOS, J. M. *¿Es Marías personalista?*, AA.VV., *El vuelo del Alción*, Páginas de Espuma, Madrid, 2009, p. 159

lo largo de la historia (como propone vivir el cristianismo) y lo difícilísimo que ha sido pensar la persona y desde la persona para la filosofía hasta muy recientemente:

«El cristianismo consiste en la visión del hombre como persona. No se lo ha ‘pensado’ así, solamente se ha empezado a hacerlo, todavía de manera muy insuficiente, porque es extrañamente escaso lo que se ha pensado sobre esa realidad que somos; pero el cristianismo lo ha vivido siempre que ha sido fiel a sí mismo, y cada cristiano, aun el menos ‘teórico’ o ‘intelectual’, vive personalmente su religión si esta es sincera y forma parte de su vida.

»Lo sorprendente es la coherencia de esas vivencias ‘elementales’, accesibles a todos, con lo que el pensamiento filosófico descubre al acercarse a la noción de persona»¹²⁵.

Hemos visto, pues, la evolución a lo largo de su vida de la perspectiva desde la que Marías observa la realidad. Pero también hemos visto que la realidad es siempre la misma. Lo que ha hecho Marías es comenzar su desarrollo filosófico a partir de una realidad radical que es «mi vida» (y no desde otras realidades como el ser o el *cogito* o idea). Y esto condiciona el desarrollo de toda su filosofía, tanto del método como de los elementos que va a utilizar para aprehender la realidad en su conexión. Por ello los cambios de perspectiva (metafísica, biográfica, personal) no se oponen unos a otros, sino que se complementan, cada uno asume los demás y se completa con ellos. Cada perspectiva nueva permite descubrir nuevos elementos que reflejan la realidad, realidad que se va centrando en esa *innovación radical de realidad* que es la persona. Desde esa perspectiva, el análisis de la relación entre la persona y todo lo que no es personal resulta ser muy distinto del de las visiones filosóficas clásicas, tanto de las realistas como de las idealistas.

La perspectiva personal y la perspectiva biográfica podrían no coincidir, pero desde la perspectiva de la vida humana, coinciden, pues ésta es la de alguien corporal, está encarnada, es corpórea. No es extraño, pues, que leyendo a Marías, se encuentre uno con una cierta dificultad de saber en qué perspectiva se sitúa en cada momento.

¹²⁵ MARÍAS, J., *La perspectiva cristiana*, op. cit., p. 119.

5. EL TEMPLE DE LA VIDA Y EL SESGO VITAL

El término «temple» es utilizado por Marías con cierta frecuencia. Lo hemos querido incluir dentro de las notas del dinamismo biográfico aunque no siempre sea utilizado en este ámbito, que sin embargo nos parece el más importante. Por ejemplo, Marías habla en muchas ocasiones del «temple literario»¹²⁶. Respecto de esta acepción encontramos una reflexión relevante de Helio Carpintero «Al aproximar la creación literaria a la estricta teoría descubre [el filósofo] al fin una decisiva verdad: que el desvelamiento de la realidad sólo puede llevarse a cabo desde un temple literario»¹²⁷. También describe Marías los diversos temples de las lenguas¹²⁸. Incluso habla del temple de determinadas ideologías¹²⁹. Podríamos decir que si no es una noción equívoca sí lo es analógica. A través del *temple de la vida* descubriremos qué es el temple y porqué se puede aplicar también a las otras realidades mencionadas.

En la vida estamos instalados biográficamente, lo cual supera con mucho el mero estar espacialmente en un lugar determinado. Estamos instalados en un mundo, y estamos instalados corporalmente. El análisis de la estructura empírica de la vida humana nos descubre que mundanidad y corporeidad son las dos instalaciones de máxima generalidad. Yo, por tanto, me encuentro en un mundo o escenario, y me encuentro corporalmente. Pero, «Por tener una estructura empírica y variable, el hombre, no sólo se encuentra, sino que se encuentra de diversas maneras; no sólo tiene diversas instalaciones –o, más rigurosamente, una instalación vital en varias dimensiones–, sino que estas instalaciones son una pluralidad de posibilidades entre las cuales se mueve la vida. A esto se llama en español el *temple*; podemos decir que *el temple es la modulación de la instalación*»¹³⁰.

Esta es la primera noción del «temple de la vida»: la modulación de la instalación. Precisamente la modulación de la instalación lingüística será la que permite a Marías hablar de los diversos temples lingüísticos, de los diversos temples de la instalación lingüística, para ser más precisos. Porque cada persona vive su instalación en una lengua de una forma concreta, y cada grupo

¹²⁶ Cfr. MARÍAS, J., Ortega, *Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 398

¹²⁷ CARPINTERO, H. *Cinco aventuras españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 216.

¹²⁸ Cfr. MARÍAS, J., *Nuevos ensayos de filosofía*, op. cit., 627

¹²⁹ Cfr. MARÍAS, J., *Los españoles. Obras VII*, Revista de Occidente, Madrid, p. 160

¹³⁰ AM, p. 172

de personas, quizá una entera nación, la vive de una forma distinta a otra con la que comparte lengua: «Puedo hablar fríamente, cordialmente, irritadamente, autoritariamente, apasionadamente, amorosamente, sumisamente; puedo hablar ‘destempladamente’, porque hay un temple peculiar que se llama destemple. La instalación lingüística se modula en muy varios temples; ninguno es necesario; pero es necesario estar en alguno, hablar desde uno de ellos. Y quien dice hablar dice escuchar o escribir o leer»¹³¹.

Hablar, escuchar, escribir o leer, lo hacemos con un temple determinado. Marías ha citado algunos, pero es claro que hay personas más predispuestas hacia uno de ellos que otras y viceversa. Hay una componente de decisión personal pero también una componente de origen biológico, configuradora de nuestro carácter, que nos hace tener un temple u otro respecto de nuestra lengua:

«Los factores biológicos dan un impulso primario hacia uno o varios temples; la cosa resulta clara si se piensa que las especies animales tienen un análogo del temple, algo así como una disposición específica natural; así distinguimos entre animales ‘mansos’ o ‘agresivos’; el ‘temple’ vital de la oveja es bien distinto del de la pantera, el de la paloma difiere del de las aves de presa. Dentro de los animales no agresivos, se distingue muy bien el temple indolente y ‘aburrido’ de la oveja y la vaca del más ‘jovial’ de la cabra o el perro»¹³².

Esto no sucede únicamente entre distintas personas, cada una con su propio carácter. Marías observa que también hay condicionamientos no sólo de carácter individual, sino de carácter racial. Genética y culturalmente es sencillo de entender. Marías dice, por ejemplo que: «En el hombre hay ciertos temples básicos o disposiciones fundamentales de origen racial –no estrictamente biológico, porque la raza humana es siempre ‘raza histórica’, pero con un fuerte ingrediente biológico–: en Suramérica es visible la diferencia de temple entre el negro y el indio, el primero más jovial y alegre, con fuerte sentido del ritmo, el segundo impasible y ensimismado»¹³³.

Podemos ver también los temples que aparecen alrededor de otra de las instalaciones básicas, la instalación en el propio sexo. La condición sexuada de

¹³¹ AM, p. 173.

¹³² AM, p. 174.

¹³³ AM, p. 174.

la persona establece una relación entre los sexos que de entrada va a tener, dice Marías, un temple amoroso: «La condición sexuada, al hacer que cada sexo se proyecte hacia el otro, establece ya un temple básico, que podemos llamar ‘amoroso’ en el sentido de que es aquella modulación particular de la instalación sexuada donde se inserta el amor como posibilidad biográfica; podríamos caracterizar este temple mediante los dos caracteres de apego y efusión»¹³⁴.

Marías observa que la sociedad en que vivimos impone unos usos y vigencias que también van a ser condicionantes de nuestro temple vital. No es ya solamente un condicionamiento «racial histórico», sino el de las vigencias presentes. Por ejemplo, los condicionantes actuales del temple amoroso que podamos tener, no tienen nada que ver con los existentes en la Edad Media. Marías lo expresa diciendo que: «Todos los temples, sea cualquiera su contenido, están *encauzados* por la sociedad en que se vive. Quiero decir que nos abandonamos en una u otra medida a lo que individualmente sería nuestro temple en cada momento, según lo permite o lo exige la sociedad»¹³⁵.

Para que se vea que la perspectiva personal ha ido aflorando en Marías poco a poco, pero desde muy temprano, en una obra suya de 1960, *Ortega. Circunstancia y vocación*, aparece el tema del temple personal asociado al estilo literario del escritor (en este caso Ortega), considerando Marías que el escritor está instalado en un estilo literario. Lo dice de la siguiente manera:

«Las formas genéricas de ‘instalación’ –la raza, la clase social, la época histórica– se concretan en una modalidad personal que las realiza integrándolas con elementos de la circunstancia individual. Por lo pronto, psicofísicos, pues son decisivos los factores expresivos; en segundo lugar, biográficos, incluyendo, claro está, la pretensión que organiza toda la biografía. Esa instalación personal se traduce en un ‘temple’, que no sólo se cualifica, sino que tiene posibilidad de cuantificación, es decir, admite grados, y variación de ellos a lo largo del tiempo. La lengua lo reconoce, tanto cuando dice de alguien que es ‘muy templado’ como cuando advierte que ahora está ‘destemplado’»¹³⁶.

A lo largo de su obra y en función de la instalación vital a la que se refiera, al término temple Marías asocia multitud de adjetivos que lo pueden

¹³⁴ AM, p. 174.

¹³⁵ AM, p. 174.

¹³⁶ MARÍAS, J., Ortega, *Circunstancia y vocación*, *op. cit.*, p. 392.

cualificar. Ante la política española Marías dice en un momento dado temer que «invada a los españoles un temple de desgana o aversión»¹³⁷. A la sociedad española aplica la expresión «su temple creador»¹³⁸. También menciona Marías en un contexto parecido a los anteriores que «la alegría es un temple más fecundo»¹³⁹ que la tristeza.

Hablando de los usos lingüísticos, Marías se preocupa al ver que cuando se escribe con una forma común en nuestros tiempos que es «arremeter» contra algo o contra alguien, ello va a provocar que aquel escrito se lea con un «temple agrio, sin matices»¹⁴⁰.

En otro lugar, en referencia a Pedro Laín Entralgo, Marías habla de algo que compartía con Gregorio Marañón: «su temple amistoso y conciliador»¹⁴¹.

En *La Felicidad Humana* aparece otra mención al temple sumamente interesante: «la inocencia es el temple más creador»¹⁴².

Para no extendernos en el número de citas, simplemente mencionaremos ahora algunas expresiones más que utiliza Marías: «de temple arbitrario», «temple de autenticidad», «de temple modesto», «hombre de temple arcaico», «su temple estudioso».

La tipología de los temples vitales es enorme y en ningún momento de su obra Marías se ha propuesto hacer un listado de los mismos. Pero en uno de sus textos específicos sobre el temple, ha querido advertir que esta noción, como hemos visto, corresponde a la esfera biográfica de la vida humana: «he intentado una interpretación rigurosamente antropológica –y por eso biográfica– del temple: derivarlo de la vida humana misma –la de cada cual– tal como realmente se da, y no reducirlo a los recursos con los cuales se hace esa vida. Naturalmente, el temple –como todos los elementos y disposiciones de la vida biográfica– afecta a sus recursos; pero su realidad propia no deriva de ellos, sino de la vida misma»¹⁴³.

En el mismo texto Marías aclara aún más su propuesta antropológica sobre la noción de temple: «Era menester ‘despsicologizar’ la noción de

¹³⁷ MARÍAS, J., *La España Real*, op. cit., p. 259.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 376.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 413.

¹⁴⁰ MARÍAS, J., *Palabras peligrosas*, ABC, 14 de diciembre de 2000.

¹⁴¹ MARÍAS, J., *Dos amigos*, ABC, 22 de enero de 1998.

¹⁴² MARÍAS, J., *La felicidad humana*, op. cit., p. 253

¹⁴³ AM, p. 177.

temple, sin por ello reducirla a una categoría sociológica, porque tampoco lo es. Si el temple pertenece esencialmente a la vida humana –la cual es, podríamos decir, ‘templada’–, los temples corresponden a su estructura empírica; es decir, sólo empírica y estructuralmente se determinan y llegan a existir»¹⁴⁴.

Como hemos visto en este epígrafe, *las personas* tenemos un temple vital, la vida biográfica se realiza desde diversas instalaciones en las cuales adoptamos un determinado *temple*. Ahora veremos que *las cosas* se nos manifiestan con un determinado *sesgo*.

Marías ha querido dotar de sentido filosófico a la noción de sesgo, utilizada con frecuencia en el lenguaje normal: «El lenguaje emplea con frecuencia la expresión: ‘las cosas han tomado un sesgo...’, porque solo al tomarlo, es decir, al iniciar uno nuevo y cambiar el anterior, nos damos cuenta de él; pero claro está que antes de tomar un sesgo tenían otro. Esa inclinación u oblicuidad que muestra la vida viene precisamente de nuestras *inclinaciones*, que imponen un sesgo a todo lo que encontramos en ella»¹⁴⁵.

Las cosas tienen, adquieren, un determinado sesgo para quien se relaciona con ellas, porque siempre se relaciona de una forma especial, con una determinada inclinación a contemplarlas e introducirlas en la propia circunstancia de una manera determinada: «El sesgo es el modo de ser de las cosas cuando son realidades vividas desde una estructura vectorial. Es además la versión dinámica del ‘aspecto’: quiero decir, la manera que tiene de ‘volverse’ cuando la perspectiva en que se las encuentra no es simplemente ‘perspectiva’, relación intencional o visual, sino una presión activa y orientada, un comportamiento ejecutivo respecto a ellas. Las cosas toman un sesgo –siempre dramático– cuando se las asaetea con las flechas vectoriales de los proyectos biográficos»¹⁴⁶.

Está diciendo Marías, en definitiva, que las cosas adquieren un sesgo cuando la perspectiva con la que se las mira es la biográfica, con nuestra perspectiva, no con la sola perspectiva de las cosas. Es lo que sucede cuando hacemos una fotografía con un sentido biográfico, porque si la hacemos sin él, lo fotografiado no tiene ningún sesgo vital. Los grandes fotógrafos son pre-

¹⁴⁴ AM, p. 177.

¹⁴⁵ MARIÁS, J., *Nuestra Andalucía. Obras VIII*, Revista de Occidente, Madrid, p. 455.

¹⁴⁶ AM, p. 91.

cisamente los que saben captar esa perspectiva biográfica que va mucho más allá de la mera imagen de las cosas. Marías descubre en el sesgo algo que ya hemos visto que es propio y necesario de la vida biográfica: el argumento, y lo expresa diciendo que «Hay que guardarse de entender las ‘inclinaciones’ en sentido meramente psicológico: hay inclinaciones psicológicas porque la vida como realidad está articulada en una pluralidad de orientaciones vectoriales que apuntan en diversas direcciones y con desigual intensidad. La idea del ‘sesgo’ –nunca usada, que yo sepa, por la filosofía y más importante de lo que parece– es la contrapartida de esas orientaciones. Es lo que permite que la vida tenga, en su trato con las cosas, argumento»¹⁴⁷.

Un bello ejemplo del sesgo vital que siempre tienen las cosas para la persona es el que describe Marías en *Nuestra Andalucía* para relatar cómo es allí la vida: «¿Cómo puede conseguir Andalucía que las cosas todas, hasta las más humildes, produzcan placer, sin buscarlo? La solución está, creo yo, en esa idea del ‘sesgo’ que antes introduje: el andaluz, en su tierra, vive de tal manera, en tal sesgo y con una inclinación tal, que el placer, sin ser buscado, brota y sobreviene»¹⁴⁸.

6. EXPERIENCIA

Que la antropología de Marías tenga en consideración la experiencia es de importancia filosófica capital. Hay en la filosofía post-cartesiana una larga tradición de olvido de la experiencia como fuente de conocimiento de la realidad, si bien, el empirismo es una decepcionante excepción por su tendencia a la reducción de todo al modo de ser de las cosas¹⁴⁹. Tampoco puede decirse con rotundidad que la filosofía «clásica» haya hecho una antropología fundada en la experiencia, como mucho le ha asignado un papel menor. En todo caso, si consideramos que el método de la fenomenología integra las experiencias –y teniendo presente la crítica de Marías a la fenomenología que ya se vio al hablar de su metafísica–, podríamos llegar a estar de acuerdo con lo que Padilla escribe de Marías: «El método fenomenológico que aplica Marías, desde esa

¹⁴⁷ AM, p. 91.

¹⁴⁸ MARÍAS, J., *Nuestra Andalucía*, op. cit., p. 456

¹⁴⁹ Cfr. RE, p. 156.

‘teoría intrínseca de la vida humana’ que descubre su maestro Ortega, es, en mi opinión, el más adecuado, hoy por hoy, para entender, dominar, y organizar la masa de información que nos abruma»¹⁵⁰. Para Marías, pues, la experiencia va a ser un punto clave de su antropología

6.1. *La experiencia de la vida*

En 1964 aparece el libro de Marías *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*. En este escrito Marías escribe largamente sobre el concepto de *experiencia de la vida*, en un capítulo titulado precisamente así: «la experiencia de la vida». Lo primero que hace nuestro autor es distinguir la «experiencia de la vida» de las «experiencias» en general. En *El tiempo que ni vuelve ni tropieza* aparece de nuevo la constante alusión de Marías a que hay que distinguir entre las cosas y lo que no es cosa. Por eso dice que «No es lo mismo experiencia de *cosas*, sean estas cualesquiera, y por grandes que sean las diferencias, que experiencia de la vida, que no es cosa ninguna, aunque sin ellas no tengan¹⁵¹ ninguna realidad»¹⁵².

Después de dejar clara la anterior distinción, Marías se fija en algo sumamente importante en la experiencia de la vida, y en la antropología que desarrollará con plenitud a partir de *Antropología metafísica*. La experiencia de la vida no se adquiere desde la perspectiva de una persona sola, hay que contar con las perspectivas de las otras personas con las que hacemos nuestra vida: «Las respuestas suficientes a la interrogación por la experiencia de la vida no pueden ser individuales; mejor dicho, no pueden ser *singulares*, de una sola persona. La vida es, ya de por sí, convivencia; la experiencia que de ella se alcanza es también convivencial; y esto hace que su propio contenido incluya a los demás»¹⁵³.

La convivencia será un tema importante para la antropología de Marías. De hecho, le dedicará un libro que publicará en el año 2000, *Tratado sobre la convivencia*.

¹⁵⁰ PADILLA, J. *Ortega y Gasset en continuidad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 191.

¹⁵¹ Entendemos que debería haberse usado el singular «tenga», siendo su sujeto «la experiencia de la vida», que sin las cosas no tendría ninguna realidad. El otro posible sujeto, que sí está en plural, es «diferencias», pero si el verbo se refiriese a ellas, la frase carecería de sentido.

¹⁵² MARÍAS, J., *El tiempo que ni vuelve ni tropieza. Obras VII*, Revista de Occidente, Madrid, p. 638.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 639.

Parece que la experiencia de la vida sólo se puede adquirir viviendo y, por tanto, sólo se acaba por poseer cuando ya se está al final de la vida, cuando ya «no sirve para nada». Sobre esta cuestión Marías hace un largo excurso en el libro que estamos mencionando, preguntándose si merece la pena, vistas las cosas, preocuparse por este tema. La conclusión para él es clara:

«¿Cuál sería, entonces, la función de la experiencia de la vida? Sirve para *poseer* la vida como tal. Es lo que nos permite *no quedarnos en las cosas*, perdidos entre ellas, sino recurrir de cada cosa a la vida. [] Siendo esto así, la experiencia de la vida desarrolla un papel mucho más importante de lo que cabría esperar. Y al mismo tiempo, nos deja entrever la ‘pobreza vital’ de quienes no se preocupan por cultivarla y viven exclusivamente acumulando experiencias de cosas una detrás de otra pero sin ponerlas en relación con la propia vida y mucho menos con las vidas de los demás. [...] he definido la razón como ‘la aprehensión de la realidad en su conexión’. Es la idea de *razón vital*. Pues bien, vistas las cosas desde esta perspectiva, encontraríamos inesperadamente que la experiencia de la vida es *el alvéolo* de la razón vital, donde esta se aloja y funciona, donde cumple su papel de aprehender la realidad en *su* conexión, poniendo en marcha la unidad sistemática de la vida misma»¹⁵⁴.

La importancia, pues de la experiencia de la vida es enorme en la filosofía de Julián Marías. Para él la razón vital es el método a seguir por la filosofía. Si el «alvéolo» del mismo es la experiencia de la vida, sin ella sería imposible toda la filosofía que Marías desarrolla. Y sin duda Marías es bien consciente de ello cuando dice que

«La experiencia de la vida es, si no me equivoco, la forma no teórica de la razón vital, cuando se aplica a la totalidad de lo real, y no a las cosas. Podríamos decir que es el homólogo no-teórico de la razón vital, el ‘alvéolo’ dentro del cual ésta funciona. En este sentido, se la podría considerar como el *subsuelo de la filosofía*. Solo desde la experiencia de la vida, sobre ella misma, como una radicalización teórica de ella, sería posible una filosofía auténtica –lo cual no quiere decir, se entiende, que la función de la experiencia de la vida consista en hacer posible la filosofía→»¹⁵⁵.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 347.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 654.

6.2. *La experiencia de la realidad*

Visto ya el importante escrito de Marías sobre la «experiencia de la vida», veamos ahora qué ha sucedido con el tema de la «experiencia» en el resto de su obra posterior. En *Antropología metafísica* encontraremos un capítulo llamado «La experiencia de la realidad». En *Razón de la filosofía* aparece el capítulo titulado «Las experiencias radicales como ingredientes de la vida». Y en *Mapa del Mundo* personal encontramos «El núcleo personal de las experiencias». De nuevo, tan sólo con los títulos de los capítulos dedicados a la experiencia, apreciamos ese cambio de perspectiva producido en la obra de Marías a lo largo del tiempo desde la que se enfoca en la vida hacia la que se enfoca en la persona.

En *Antropología metafísica*, Marías recoge gran parte de lo que ya hemos visto que escribió en el capítulo titulado «La experiencia de la vida» de su libro *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*. De lo que añade a ello vamos a recoger un par de ideas que consideramos importantes.

La primera es que aquí, en el capítulo «La experiencia de la realidad», Marías introduce el tema de la irrealidad que también forma parte de la persona. ¿Cómo se combina ésta con la experiencia? Dice Marías: «La vida posee una configuración que va cambiando con la edad, y la edad misma es un elemento decisivo de esa configuración. Pero lo interesante es que la experiencia consiste en poseer una configuración *proyectivamente*, hacia el futuro. Nos poseemos personalmente gracias a que *no* nos poseemos nunca de un modo total, sino que estamos viniendo desde la irrealidad del futuro que se anuncia en la realidad de nuestro presente»¹⁵⁶.

Unas líneas más arriba hemos visto que Marías califica a «la experiencia de la vida» como el «subsuelo de la filosofía». Sólo desde ella es posible proyectarnos, y en ese momento es cuando el cúmulo de posibilidades que se abren ante nosotros, la irrealidad de lo posible, se integra en la realidad personal que soy, que es cada uno. Sin «experiencia de la vida» no hay proyección posible. Desde la mera acumulación de experiencias independientes unas de otras, sin la ligazón que les da la razón vital, aquello más propio de la persona que es su proyectividad es imposible que tenga lugar. De ahí que quien vive absorbido por «las cosas» sufra una tremenda despersonalización, en lugar de preocuparse por ser más «quién», más persona, se está cosificando, cada vez es más «qué».

¹⁵⁶ AM, p. 49.

La segunda consideración que queremos destacar del capítulo de *Antropología metafísica* es la claridad con que Marías vuelve al tema de la razón vital. En la cita que sigue veremos una nueva faceta de la experiencia, pues aquí no hace referencia a la experiencia vital sino a la experiencia de la realidad: «El problema fundamental que se plantea cuando se toma en serio la experiencia de la *realidad* es el de la *conexión*. Ya hemos visto que la percepción no la da, y por eso no permite ‘vivir’ (en el sentido de una vida humana, de una vida que no sea meramente biológica). Sólo la *razón*, aprehensión de la realidad en su conexión (según la vieja definición que propuse en la *Introducción a la Filosofía*), hace posible la vida humana»¹⁵⁷.

6.3. *Las experiencias radicales*

En *Razón de la filosofía*, decíamos, encontramos un capítulo titulado «Las experiencias radicales como ingredientes de la vida». Aparece en primer lugar una referencia de Marías a «la experiencia de la vida» tal como ya hemos visto que la había expuesto en *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*. Pero inmediatamente después sitúa la experiencia en el contexto de la vida biográfica. Aquí es donde van a aparecer las «experiencias radicales». Marías lo dice en la forma siguiente:

«La vida humana está definida muy principalmente por la estructura de sus edades pero si no se añade nada más resultan formales o vacías; es menester llenarlas de contenidos concretos, que son ciertas experiencias particularmente relevantes. Estas son en el hombre el verdadero ‘principio de individuación’ si se lo toma no como «cosa», sino como persona que se realiza en una vida temporal y biográfica»¹⁵⁸.

Cada hombre es diferente, dice aquí Marías, porque ha tenido unas experiencias radicales diferentes y las ha vivido de forma diferente. Esta es una manera de ver la cuestión de forma estrictamente biográfica, es decir, desde el punto de vista de la «estructura empírica», y estas experiencias van a afectar a las diversas instalaciones y trayectorias de cada uno. Por supuesto harán que el drama en que consiste cada vida individual sea diferente para cada hombre, y

¹⁵⁷ AM, p. 50

¹⁵⁸ RF, p. 157

dará lugar a argumentos vitales distintos. Marías distingue dos tipos de experiencia radicales, las «constitutivas» y las «eventuales»:

«Esas experiencias que llamo radicales porque afectan a la raíz misma de la vida, y por tanto también de *cada* vida, son de dos tipos diferentes. Algunas de ellas condicionan la *configuración* de la vida, por supuesto dentro de su estructura empírica, y de las grandes modalidades en que acontece; pueden no ser estrictamente universales, pero sí válidas en círculos sociales e históricos de gran amplitud. Dentro de estos límites se puede decir que son ‘constitutivas’ de la vida.

»Otras experiencias son ‘eventuales’, en el sentido de que no son necesarias, no se dan en toda vida, tienen un carácter en alguna medida azaroso, y por tanto afectan a ciertas vidas *individuales*. Son ellas las que completan y concretan ese principio de individuación de que antes hablé. Se añaden a las primeras, con una diversificación en cada vida, y su distribución y frecuencia varían según la sociedad y la época de que se trata. Con ellas se realiza la definitiva aproximación a la vida estrictamente personal, la de cada cual»¹⁵⁹.

Nótese que aquí aparece ya el término «personal», que Marías habla de la «vida estrictamente personal». Esta perspectiva, la estrictamente personal, aparecerá más clara en *Mapa del Mundo personal*, que veremos un poco más adelante.

La primera experiencia radical constitutiva que vivimos es la de la madre y el padre (podríamos llamarla experiencia de la «filiación»): «La segunda puede faltar [la del padre], aunque en condiciones normales son simultáneas; pero en todo caso son sensiblemente diferentes. La materna es inmediata, envolvente, seguida de la lactancia –al menos administrada, si no es la directa del pecho–, constante. La madre es la primera compañía; el padre significa más bien una presencia discontinua, aunque pueda ser muy frecuente»¹⁶⁰.

Hasta tal punto es constitutiva de nuestra personalidad esta experiencia que Marías no dudará en decir que: «de esta experiencia brotan los modelos de varón y mujer y se reciben desde antes de saber que se trata de ello, y de las relaciones entre ambos. Imagínese la influencia que en esto tiene la ausencia de uno de los dos, probablemente del padre, o la confusión en las relaciones»¹⁶¹.

¹⁵⁹ RE, p. 158

¹⁶⁰ RE, p. 159.

¹⁶¹ RE, p. 160.

Es decir, que de ella depende nada menos que la instalación en nuestro propio sexo. Y si pensamos que es precisamente a partir de esa instalación de donde surge la relación amorosa entre varón y mujer, nos daremos cuenta de la trascendencia de la experiencia de la madre y del padre para cada hijo, para cada persona.

Marías menciona como segunda experiencia radical constitutiva la pubertad, el acceso a la adolescencia. Marías ve en esta experiencia la configuración profunda de algunos rasgos personales de extremada importancia. Por ejemplo el desligarse de la autoridad de los padres: «El muchacho o la muchacha –siempre en formas distintas– se desprenden de la ‘placenta’ social originaria y tratan de vivir por su cuenta. Esto significa una revisión de las creencias recibidas, tomadas como la realidad misma, una revalidación de los afectos y estimaciones, o un apartamiento de ellos, una impresión acentuada de autonomía»¹⁶².

También en este momento de la vida se descubre de forma especialmente intensa la condición sexuada y su instalación en la misma. Una frase de Marías explica lo que sucede a los muchachos y muchachas en esta etapa de su vida: «En rigor, se sienten atraídos por la otra forma de vida humana, por la polaridad en que consiste la condición *sexuada*, con el acompañamiento de una tonalidad sentimental que preludia la actitud amorosa; al fondo, ciertamente, pero solo al fondo, aparece la referencia propiamente sexual»¹⁶³.

La atracción mutua de los sexos continuará desde la pubertad pasando por la adolescencia y la juventud. En la madurez, aquel descubrimiento y posterior maduración de la condición sexuada «culmina con la aparición del amor, que se convierte en el horizonte de la convivencia, y en los casos más intensos, cuando se produce el enamoramiento en sentido estricto, una de las más enérgicas experiencias en la constitución de la vida humana»¹⁶⁴.

Otra experiencia radical constitutiva a que hace referencia Marías es «el descubrimiento real de la muerte ajena». Esto puede suceder en «diversas fases de la vida». Hasta que no se experimenta la muerte de alguien cercano, la muerte permanece en un plano abstracto, algo sabido, incluso aceptado como inevitable. Cuando la muerte ajena se experimenta de cerca «Se empieza a ver a los demás como mortales, amenazados por la muerte; se empieza a ver sus vidas como li-

¹⁶² RF, p. 160.

¹⁶³ RF, p. 161.

¹⁶⁴ RF, p. 161.

mitadas, con un término previsible, que se anticipa, con angustia en los casos de profunda vinculación; por ejemplo, se piensa cuánto podrán durar los padres»¹⁶⁵.

Aun así, hay una experiencia de la muerte todavía más radical: la de la propia muerte. Durante la juventud y el tiempo en que se está en plenitud de facultades físicas y mentales, a pesar incluso de haber vivido la experiencia de la muerte ajena, la muerte propia es algo lejano. Pero «Al llegar a cierta altura, el hombre se reconoce como el mismo que morirá, imagina *su* muerte. Por supuesto, su hora es incierta, y a esa incertidumbre *se* añade otra aún mayor: la significación de la muerte, su realidad y el destino ulterior, si lo hay. Se puede volver la espalda a esta experiencia, intentar olvidarla, vivir como si no se hubiese deslizado en cierto momento en la contextura de la vida; pero está ahí, y se vive, quierase o no, desde ella»¹⁶⁶.

Habla Marías, por último de una experiencia radical que también considera constitutiva por su universalidad: la experiencia del mal y de la maldad. El mal como sufrimiento o dolor aparece siempre en nuestras vidas: «Hay dolor, enfermedad, accidentes, engaños, ausencias, pobreza, muerte. Son ingredientes de la vida»¹⁶⁷.

Pero también nos encontramos tarde o temprano con el mal provocado voluntariamente por el hombre, querido para hacer daño a un semejante: esto es la maldad. Respecto a la experiencia de la maldad, Marías nos dice que:

«Pocas cosas condicionan tanto la configuración de la vida humana. Puede ocurrir que de tal manera esté presente, que impida la confianza, la espontaneidad de la vida, el goce de ella, la percepción y posesión del bien, la posibilidad de la felicidad. En otros casos se intenta desconocer o enmascarar la maldad, se la confunde con otras cosas, en definitiva se trata de justificarla y negar su existencia, lo que casi siempre es una manera de solidarizarse con ella. Pero el que acepta esto sabe que se engaña, que hace trampa»¹⁶⁸.

La maldad humana es tan desconcertante, que su experiencia puede paralizar a quien la experimenta. Sin embargo, aunque hay que tenerla siempre presente como posibilidad, incluso como posibilidad que muchas veces se realizará, la vida no consiste principalmente en maldad, ni tampoco en males,

¹⁶⁵ RF, p. 162.

¹⁶⁶ RF, p. 162.

¹⁶⁷ RF, p. 163.

¹⁶⁸ RF, p. 164.

sufrimiento o dolor. Es importante tomar esta actitud ante estas experiencias para no dejar que se apoderen de nuestra vida y la deformen¹⁶⁹.

Veamos ahora las experiencias radicales «eventuales» que cita Marías. En primer lugar están las experiencias de la paternidad y la maternidad, no ejercidas ni por todos los hombres ni por todas las mujeres y que por ello han de ser calificadas como eventuales, aunque sean generalizadas. Marías dice de ellas que «La forma saturada de estas experiencias es aquella en que son *compartidas* y no azarosas ni ocasionales, sino que resultan de una relación amorosa profunda, que culmina en la generación de los hijos y transforma la realidad de todas las personas implicadas»¹⁷⁰.

En cierto sentido son experiencias comparables, pero Marías advierte que la maternidad tiene una especial intensidad que no es fácil que se dé en la paternidad, y explica los motivos:

«La experiencia de la maternidad es más importante que la de la paternidad, porque la relación con el hijo es más íntima y prolongada: la gestación, la expectativa del nacimiento, los largos meses de anticipación, en una extraña proximidad, a la que el hombre es enteramente ajeno; después, la lactancia y los cuidados permanentes, el sentido de responsabilidad y la impresión de influencia decisiva en la realidad del hijo, todo eso hace que se trate de una de las experiencias más profundas posibles»¹⁷¹.

Una segunda experiencia eventual que menciona Marías es la de la culpa. Seguramente es muy benévolo calificándola de eventual y, por tanto, no generalizándola. No queda claro en el texto de *Razón de la filosofía* si Marías se refiere a la experiencia de hacer el mal uno mismo o a la experiencia posterior de sentir que se ha hecho el mal. Si se refiriese tan sólo a lo segundo, es más justificable que la califique de eventual.

Sin entrar en detalles citaremos, por último las otras experiencias eventuales de las que habla Marías: la guerra, el sacrificio (dar la vida por otro), la enfermedad y la vivencia de Dios (lo que se ha llamado muchas veces «experiencia religiosa»).

Nos queda por hablar en este epígrafe de un capítulo de *Mapa del mundo personal*, el titulado «El núcleo personal de las experiencias.»

¹⁶⁹ Cfr. RE, p. 163.

¹⁷⁰ RE, p. 166.

¹⁷¹ RE, p. 165.

Así como en *Antropología Metafísica* y en *Razón de la filosofía* Marías empieza los capítulos dedicados a las experiencias vitales recogiendo la «experiencia de la vida» tal como la describió en *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, ahora, en el *Mapa del mundo personal* comienza el capítulo dedicado a las experiencias vitales recogiendo lo que ya apareció en los libros anteriores, es decir, la idea de «experiencia de la vida» y las «experiencias radicales». Y da un paso más. Ese paso más es incluirlas en el mundo personal. Pero la inclusión en el mundo personal no es, como pudiera parecer, inmediata: «las experiencias, sea cualquiera su importancia y su alcance, aunque afectan a la vida en su sentido propio, biográfico, no meramente biológico, no llegan a lo rigurosamente personal. La paternidad o maternidad, el nivel biográfico de la pubertad, el descubrimiento de la condición sexuada, el de la muerte ajena y, con ello, de la mortalidad que se extiende a la propia, todo eso, que sin duda es personal, con gran frecuencia es vivido sin darse cuenta de que lo es, a reserva de que deje su huella en la persona, que alguna vez lo descubrirá»¹⁷².

Que «dejen huella» en uno mismo, en quien vive la experiencia radical: este es el criterio que permite saber que han pasado al mundo personal. Porque podría suceder que dado que la mayor parte de los contenidos de la vida «aparecen recubiertos por las interpretaciones recibidas»¹⁷³, viviésemos esas experiencias radicales bajo una interpretación ajena, recibida, de carácter social que no las acabase vinculando a la persona que soy. Así, Marías dice que «Las experiencias entran en la vida de los individuos de un modo inercial, muchas veces azaroso; en todo caso, se entrecruzan con los acontecimientos cotidianos, con las acciones realizadas por el sujeto, sin distinción clara; no es evidente en principio la radicalidad de las experiencias que resultarán después tenerla»¹⁷⁴.

Pero en muchas otras ocasiones sí sucede que la vivencia de una experiencia radical entra directamente en el mundo personal del que la vive, y entonces «La misma experiencia, cuando se produce, va acompañada de la impresión de que afecta al *quién* que es cada uno: algo estrictamente individual, no solo en el sentido de ser, sino de que es a mí a quien acontece la experiencia, de tal manera que desde entonces, y a causa de ella, *soy otro*»¹⁷⁵.

¹⁷² MMP, p. 116.

¹⁷³ MMP, p. 116.

¹⁷⁴ MMP, p. 116.

¹⁷⁵ MMP, p. 117

Así, pues, las experiencias radicales entran en el mundo personal afectando, modificando al quién que yo soy, haciendo que desde el momento en que las incorporo a él, ya soy otro. Para Marías esto tiene una importancia grande porque «las experiencias radicales son las que nos ponen frente a nuestra última realidad, y a la vez ante la de las personas que las originan y con las cuales entramos en una relación verdaderamente íntima, que es el contenido más próximo y dramático del mundo personal»¹⁷⁶.

7. EL TIEMPO BIOGRÁFICO

El hombre está instalado en el mundo y lo está corporalmente. Y, además, está instalado en el tiempo, en su tiempo. El tiempo es para Marías uno de los grandes temas que cruza transversalmente toda su filosofía. Forzosamente nos hemos de detener con algo de calma para analizar lo que dice del *tiempo*. En este trabajo ya ha aparecido en diversos lugares. En la obra de Marías el tiempo aparece por todas partes, como objeto de estudio y como aspecto de la vida humana que no puede separarse del resto de caracteres de la misma.

Nos vamos a encontrar una vez más, que con el paso de los años, la perspectiva desde la que contempla el tiempo vira desde la propia de la metafísica hasta la personal pasando por la biográfica.

En la lejana *Introducción a la filosofía* aparecerá una idea que Marías no abandonará nunca: el tiempo es la substancia de la vida. Así, dice: «Y, sobre todo, si bien es verdad que el tiempo consume y acaba nuestra vida, ¿no es más verdad aún que nuestra vida es temporal, que vivir más es vivir más tiempo, que la vida se hace, no ya en el tiempo, sino de tiempo, que éste es la sustancia con la cual se teje su trama?»¹⁷⁷.

Esta es una de las dos únicas expresiones en que Marías establece una analogía con conceptos de la filosofía aristotélica. En el epígrafe anterior veíamos que las experiencias radicales se podían considerar el «principio de individuación» de las personas (como la «materia quantitatae signata» lo era para las cosas en filosofía clásica). Ahora la substancia vital es el tiempo, aplicando analógicamente a la vida un término clásico para referirse a las cosas

¹⁷⁶ MMP, p. 120

¹⁷⁷ IF, p. 109

como es el de substancia (pero claro, ni la vida es una cosa, ni las personas son cosas).

Volviendo a la cita de Marías, «el tiempo es la substancia con la que se teje la trama de la vida». Pero la vida no es una cosa y, por tanto, el tiempo vital no tiene el mismo significado que el tiempo «de reloj» por el que se rigen las cosas y los fenómenos de la naturaleza. Marías irá desgranando esta idea en sucesivos escritos. Comencemos por una cita de *El oficio del pensamiento*: «¿Es largo, es corto el tiempo de nuestra vida? ¿Lo es siempre igual? Según el calendario, la vida humana es más larga hoy que nunca, hasta donde llegan las informaciones precisas; y, sin embargo, pocas veces se ha sentido tan agudamente la brevedad de la vida, su fugacidad, su manera de deslizarse, como decía Quevedo»¹⁷⁸.

En esta cita de un artículo titulado «Tiempo y argumento», se ve claramente la diferencia entre el tiempo «del calendario» y el «tiempo vital». Por lo pronto la percepción es distinta. El tiempo vital puede transcurrir más o menos velozmente. La prisa, el aburrimiento, la fugacidad del tiempo, su lentitud, son fenómenos estrictamente de la vida humana. El reloj siempre se mueve a la misma velocidad. El reloj no tiene argumento alguno, la vida humana sí. El argumento de nuestra vida, eso que la hace inteligible, cuenta con el tiempo físico, pero lo transforma en tiempo vital, humano. Y este es el sentido del tiempo que interesa a Marías, el sentido antropológico del tiempo, no el científico.

En *Antropología metafísica*, Marías va a decirlo claramente, y al hablar del tiempo escribe:

«Se trata –no lo olvidemos– de una perspectiva antropológica, a condición de que quede en claro que esta antropología es metafísica. Esto quiere decir, como hemos visto muchas veces, una perspectiva biográfica, pero no la de la vida humana como realidad radical, no la de la teoría analítica, sino aquella que pertenece a la estructura empírica de esa vida. Hay que intentar ver, pues, cómo la temporalidad funciona, de manera precisa, como uno de los ingredientes de esta vida, es decir, de la forma empírica pero estructural en que efectivamente acontece, y que llamamos ‘el hombre’»¹⁷⁹.

En esta cita Marías (como era de esperar dado que pertenece a *Antropología metafísica*), ya ha adoptado la perspectiva biográfica para el análisis del

¹⁷⁸ MARIÁS, J., *El oficio del pensamiento. Obras VI*. Revista de Occidente, Madrid, p. 500.

¹⁷⁹ AM, p. 179.

tiempo. No renuncia a la perspectiva metafísica, lo dice bien claro, pero ahora se sitúa en el plano antropológico, de su antropología metafísica, es decir, de la estructura empírica.

Un concepto clave, recordemos, es el de instalación. Desde la perspectiva biográfica, el hombre está instalado en el tiempo. Marías lo expresa en el siguiente texto: «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 es –como vimos en general en otro lugar– ‘seguir estando’: más brevemente dicho, *durar*»¹⁸⁰.

Una forma muy clara de ver cómo estamos instalados en el tiempo es fijarnos en que para el hombre la noción de instante carece de sentido. El instante tiene sentido físico, incluso biológico. Pero biográficamente sólo tiene sentido el *momento*. La duración de la vida está compuesta de una sucesión de momentos, nunca de instantes: «Pasado y futuro están *presentes* en una decisión, en un hacer humano; lo que se hace, se hace ‘por algo y para algo’ y esa presencia –por ‘abreviada’ que sea– de la motivación y la finalidad introduce la distensión temporal, la duración, en cada instante de mi vida; lo cual significa que, hablando rigurosamente, ésta no consta de instantes, sino de *momentos*. Ésta es la forma de la temporalidad intrínseca de la vida humana»¹⁸¹.

Todo lo que hacemos con nuestra vida, lo hacemos «por algo y para algo», aunque sea por y para nada, que ya es algo, pues incluso esa «nada» tiene sentido para quien la escoge. Pero el «por algo y para algo» nos remite, en relación al tiempo, al pasado y al futuro. Aquí aparece algo que diferencia radicalmente al hombre de las cosas. Ya hemos hablado de la integración en el presente del pasado y del futuro a través de la memoria y la imaginación. Pasado y futuro forman parte de la circunstancia humana.

Respecto del pasado, Marías nos recuerda que:

«A medida que pasa, el tiempo me ‘realiza’ y, en cierto sentido, me ‘co-sifica’; quiero decir que el ‘yo’ pretérito, a medida que ‘va siendo’, una vez que ‘ha sido’, deja de ser yo y se convierte en circunstancia: el yo que fui es algo que encuentro, con lo que tengo que contar, que me condiciona, que

¹⁸⁰ AM, p. 180.

¹⁸¹ AM, p. 180.

me abre ciertas posibilidades y me cierra otras (puedo hablar inglés porque lo aprendí antes, porque lo aprendió un yo que ahora es pretérito; no puedo hablar ruso porque ninguno de mis ‘yos’ pasados lo aprendió o porque lo olvidé, etc.), es decir, que *me* afecta, como los demás ingredientes de mi circunstancia»¹⁸².

Pero Marías va a prestar especial atención al futuro, al tiempo que todavía no ha llegado pero que lo hará inexorablemente. Sin embargo, en el momento presente, el futuro ya tiene una significación biográfica, pues contamos con él, contamos con él como posibilidad. Y puede llegar a ser una posibilidad tan compleja como queramos, pues no está escrito: en cada momento de nuestra vida se nos abre una multitud de trayectorias posibles. Escogeremos unas que cerrarán la posibilidad de transitar otras. Pero tanto las que escogeremos como las que no escogeremos están presentes en nuestro presente, forman parte de nuestra circunstancia y, por tanto, de nosotros mismos: «El yo *ejecutivo*, el verdadero yo en su función pronominal –no sustantivado, no ‘el yo’–, aquella en que digo ‘yo’, es presente, es la pura presencialidad y actualidad, pero su realidad consiste en proyectarse vectorialmente hacia el futuro; yo no soy futuro, sino presente y actual o actuante, por tanto, *futurizo*»¹⁸³.

Cuando hablamos de las trayectorias, apareció ya la consideración del hombre como alguien futurizo. En *Mapa del mundo personal*, Marías titula un epígrafe «Lo futurizo: la posibilidad dentro de la realidad». Aquí Marías ha adoptado ya la perspectiva plenamente personal. El futuro posible incluye multitud de cosas, pero también de personas, que es lo importante desde esta perspectiva. Así escribe Marías «resulta que mi realidad está constituida por esa condición futuriza como ingrediente intrínseco. Esto quiere decir que la ‘posibilidad’ –entendida tradicionalmente como ‘mera’ posibilidad– está *dentro de mi realidad* y como constitutivo suyo. Esto afecta a la *persona* como tal, y por tanto a las relaciones estrictamente personales»¹⁸⁴.

La posibilidad de seguir una trayectoria, especialmente una trayectoria que involucre a otra persona, no es una mera posibilidad, es parte de mi realidad personal: yo sería otro si no tuviese esa posibilidad, aunque nunca se llegue a realizar. Pasa algo parecido a lo que sucede con las trayectorias pasadas,

¹⁸² AM, p. 181.

¹⁸³ AM, p. 181.

¹⁸⁴ MMP, p. 18.

con las que podía haber seguido y descarté: esas trayectorias «irreales», no transitadas, han pasado a mi circunstancia como tales, como no transitadas, tal vez como renuncia, siempre como elección no tomada. Por ello Marías escribe: «[El mundo personal] Está determinado por lo que se podría llamar ‘irrealidad perceptiva’; la sola percepción haría imposible las relaciones personales; tienen que intervenir otras posibilidades humanas, sobre todo la imaginación, para que ese mundo pueda constituirse; la futurición introduce en él la temporalidad intrínseca; por tanto, le pertenece esa forma de realidad que es el *acontecer*. Finalmente, está constituido por la convergencia de *proyectos*, núcleo de lo rigurosamente personal»¹⁸⁵.

Antes de dedicar la atención al recién mencionado tema de los *proyectos*, veamos qué dice Marías en su libro *Persona* sobre el carácter futurizo de la misma. En este libro va a titular un capítulo «Temporalidad y mortalidad». La muerte propia y ajena es una de las experiencias radicales que configuran la vida humana. Su vivencia en una u otra forma nos hace ser quienes realmente somos y no otros. Siendo el hombre un ser futurizo, sin duda incorpora en su presente el horizonte de la muerte (al menos desde cierta edad). El hecho de la muerte es constitutivo de la persona. Quien pretende vivir al margen de la misma, como si no fuese con él, en alguna medida se *despersonaliza*. Marías lo dice como sigue: «Esa presencia del futuro en la actualidad de la vida humana no es indefinida. El hombre, en diferencia esencial respecto del animal, *sabe* que ha de morir, cuenta con ello, se ve como temporalmente limitado, distenso entre el nacimiento, que no ha vivido, y la muerte, que todavía no ha llegado. Esta situación gravita sobre cada momento de la vida y le da un sentido que no puede asemejarse a la vida animal»¹⁸⁶.

Como final de este epígrafe dedicado al tiempo biográfico, mencionaremos un texto de Marías que forma parte de «*El tiempo y lo hispánico en Gilberto Freyre*»:

«Desde que el pensamiento europeo de nuestro siglo, con decisiva participación, por una vez, del español, empezó a superar la visión del hombre como «cosa» (cosa material o cosa espiritual), a verlo como *vida*, en el sentido inmediato, no biológico, de esta palabra, como vida *biográfica*, el tiempo avanzó hasta el primer plano. Bergson hizo de la *durée* el concepto capital

¹⁸⁵ MMP, p. 19.

¹⁸⁶ MARÍAS, J., *Persona*, p. 33.

de su filosofía; Husserl, desde sus primeros años, estudió la ‘conciencia del tiempo’ (*Zeitbewusstsein*); Heidegger emparejó ser y tiempo en su obra maestra, *Sein und Zeit*; Unamuno se acongojó toda su vida desde el tiempo por la elusiva esperanza de la eternidad, de la duración inacabable. En cuanto a Ortega, la vida es para él *drama*, puro acontecer, algo que se puede narrar, realidad rigurosamente temporal, solo accesible a la razón vital e histórica.

»Lo que he llamado la interpretación *conexa* de la muerte, su inseparable relación con la vida, es algo que Gilberto Freyre ha comprendido muy bien y ha comentado de manera luminosa. Consiste en entender la vida humana como *proyecto*, como estructura *dramática*, futuriza, cerrada antropológicamente por la muerte, al final de la ‘última edad’, abierta como vida *biográfica*, como proyección indefinida que no tiene por qué cesar.

»El más profundo esfuerzo por entender al hombre como un «quién» y no un ‘qué’, como *alguien* y no *algo*, como persona y no cosa, se ha hecho por las mentes hispánicas de nuestro tiempo. He definido a la persona como *alguien corporal*, y al mismo tiempo *viniente*, nunca ‘dato’ –nunca un ‘dato’–. Esta realidad es intrínsecamente temporal, pero del tiempo viviente, no del tiempo «extendido», espacializado, de reloj»¹⁸⁷.

¹⁸⁷ MARÍAS, J., *La España Real*, op. cit., p. 681.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	295
ÍNDICE DE LA TESIS	299
ABREVIATURAS DE LA TESIS	303
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	305
EL DINAMISMO BIOGRÁFICO	311
1. NARRATIVIDAD	316
2. DRAMATISMO	323
3. ARGUMENTO	332
4. PERSPECTIVA	342
4.1. Introducción	342
4.2. La perspectiva biográfica	344
5. EL TEMPLE DE LA VIDA Y EL SESGO VITAL	350
6. EXPERIENCIA	355
6.1. La experiencia de la vida	356
6.2. La experiencia de la realidad	358
6.3. Las experiencias radicales	359
7. EL TIEMPO BIOGRÁFICO	365
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	371