

LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL EN EL PENSAMIENTO DE JULIÁN MARÍAS

LIFE AS RADICAL REALITY IN THE THINKING OF JULIÁN MARÍAS

Enrique González Fernández^a

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

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

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

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

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



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

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

§1. INTRODUCCIÓN

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

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

¹ La traducción es mía (EGF).



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

² Cfr. Freyre (1993: 391).



§3. EL PUNTO DE INFLEXIÓN

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

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

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

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



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

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

§4. LA PERSONA: MISMIIDAD Y UNICIDAD

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Ortega abrió un camino que había que continuar.

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



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

En todo caso, ante nosotros, según Marías,

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

⁴ La traducción es mía (EGF).



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

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

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

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

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

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



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

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

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

§5. MARÍAS Y SU AMISTAD CON OTROS FILÓSOFOS

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Marías escribió en 1989 que ha sido

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



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

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

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

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



§6. ESTRUCTURA ANALÍTICA Y VIDA HUMANA SINGULAR

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

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

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

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



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

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

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

En la muerte de Azorín escribió:

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



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

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

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

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

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

Esta nueva metafísica obliga a

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



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

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

Marías ha señalado las dificultades,

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

Por eso Julián Marías propone un nuevo principio de individuación:

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

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

Más todavía, la muerte de la persona amada

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



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

Al carácter de

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

El hombre

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

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



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

La persona humana

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

§7. MARÍAS Y LA VIDA PERDURABLE

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

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



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

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

En la misma liturgia por los muertos⁹

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

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

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

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



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

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

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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



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



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



