

Bases filosóficas de la antropología en Julián Marías

Philosophical bases of Julián Marías's anthropology

Jesús Ignacio Panedas Galindo¹
Universidad La Salle Pachuca (México)

Fecha de recepción: 07 de septiembre de 2017

Fecha de aceptación: 09 de diciembre de 2017

Disponible en línea: 28 de febrero de 2018

Resumen:

Julián Marías es un autor español sumamente desconocido. Fue uno de los discípulos señeros de José Ortega y Gasset. Su libertad de pensamiento y su capacidad crítica, aderezadas de conocimientos enciclopédicos, lo ocultaron siempre de los reflectores populares y de las veleidades políticas. Por este motivo, para vergüenza nacional, nunca ocupó cátedra alguna de magisterio público.

En este artículo se intentan bosquejar las líneas maestras de su pensamiento propio. Sobre bases orteguianas, Marías fue capaz de generar su propia filosofía. La base de ella es la noción de persona y su descripción como centro de la realidad.

Palabras clave: Julián Marías; Ortega y Gasset; Persona; filosofía en español

¹ E-mail: jpanedas@lasallep.edu.mx



Abstract:

Julián Marías is an extremely unknown Spanish author. He was one of the main disciples of José Ortega y Gasset. His liberty of thought and his critical capability, adorned with encyclopedic knowledge, hid him from popular spotlights and political whims. For this reason, as national shame, he never took any charge regarding public teaching.

This article attempts to sketch the main lines of his thoughts. On orteguian fundamentals, Marías was capable of creating his own philosophy. The base of it is the notion of person and its description as the center of reality.

Keywords: Julián Marías, Ortega y Gasset, Person, Philosophy in Spanish

Introducción

En el transcurrir de la historia del pensamiento se han ido modificando los centros de interés en los temas de estudio. Para la antigua Grecia la naturaleza de las cosas ocupaba la inquietud de casi todas las preguntas. Durante la Edad Media el tema de lo divino y su relación con lo humano fue la principal preocupación de teólogos y filósofos. En los tiempos modernos todo lo relacionado con el hombre fue el motor de las reflexiones y la piedra miliar de un tipo nuevo de sociedad (Scheler, 1971, p. 24; Heidegger, 1973).

En el contexto histórico de la Ilustración, Manuel Kant se cuestiona sobre un nuevo orden de las cosas. Ubica la pregunta sobre el hombre en lo más profundo de su interés, y más en concreto cómo conoce el hombre, anterior a qué conoce. Considera el de Königsberg que estos enfoques son los característicos de la modernidad. Da un giro notable al enfoque que hasta entonces había tenido la filosofía. No en vano puede decirse que este es un giro “copernicano” cuya influencia llega hasta nuestros días.

En su *Crítica de la razón pura* se dedicó al análisis de cómo los juicios sintéticos a priori son posibles en ciertas ciencias. Algunas de ellas eran y son consideradas, como ciencias modernas o, desde otra perspectiva, como las auténticas ciencias. Tanto las matemáticas como la física son, según él, el nuevo prototipo de ciencias. La Metafísica no alcanza este *status*, aunque había sido de vital importancia en el desarrollo de la filosofía desde antiguo. Sin embargo, su siguiente elaboración filosófica dará un giro que parece ilógico (Zubiri, 1982, pp. 57-111; García, 1996, pp. 123-284).

En esta misma obra, Kant retoma el planteamiento metafísico estudiando los temas clásicos de esta ciencia. Tanto el mundo, como Dios y el hombre serán desde este momento los principales hitos de su pensar (Kant, 1991, pp. 181-182, n2). Aunque la metafísica no alcanza las glorias de pertenecer al número de ciencias nuevas tiene, sin embargo, el objeto más atractivo y relevante.

Sin decir que Julián Marías sea kantiano, ni mucho menos, tenemos que ubicarle dentro de esta corriente preocupada por el hombre como centro radical de la realidad (Marías, 1998a, pp. 44-45; Buber, 1995, pp. 12-23; Muguerza, pp. 2007, pp. 80-128). En nuestro trabajo vamos a intentar trazar un recorrido por los principios antropológicos fundantes del autor vallisoletano.

El hombre y su mundo (Marías, 2006, p. 24; Marías, 1998a, p. 27) serán conceptos capitales. La realidad divina es objeto de no pocos de sus títulos y también de varios apartados de otras de sus obras. Es por este motivo que la relación con Kant y con la metafísica es obligada, aunque no dependiente.

No nos podemos llamar a engaño, Julián Marías participa de la inquietud por el hombre, pero no bebe de las fuentes kantianas. José Ortega y Gasset, su maestro, amigo y compañero, será una de sus principales inspiraciones (Marías, 1984, pp. 30-32; Prini, 2002, pp. 303-309; Carpintero, 2001, pp. 33-35). Algunos detractores pudieran acusar a Marías de ser un repetidor impenitente de los conceptos orteguianos. Julián Marías no acepta ni una herencia kantiana ni permite que su pensamiento se reduzca a la repetición (Marías, 1989b, pp. 97-100; Marías, 1989a, pp. 110 y ss.).

Además, nuestro autor no se queda solamente en la pregunta por el hombre como si ella fuera lo máximo a lo que se puede aspirar. Profundiza más en la misteriosa condición del ser humano para desenmarañar su ser personal y las complejas estructuras que lo construyen (Marías, 2006, p. 12). Lo personal visto desde la persona concreta. Lo personal estudiado desde las estructuras que nos unen a todos como personas. Desde el abismo de esta profundidad se podrán asomar después al resto de las realidades existentes (Marías, 2006, p. 205).

I. Ortega y Gasset y Julián Marías

Todo filósofo va madurando su propio pensamiento. Se sirve de las herramientas que la tradición le va ofreciendo y poco a poco va forjando su propio andamiaje conceptual (Rawls, 2001, pp. 15-17; Flores, 1997, p. 119). Julián Marías, como ya mencionamos más arriba, sigue pasos de su maestro Ortega (Marías, 2000-10-12; Marías, 1998b, pp. 442-445). En el primer libro de este aparece ya la noción de estructura. Para él la estructura es:

... una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hayan dispuestos (Ortega y Gasset, 1987, pp. 141-142).

La estructura, si atendemos a esta definición, no es el conjunto de elementos aislados. Cada cosa sola en sí misma tiene poco de realidad. Tampoco se refiere en exclusividad a una organización que se impone a una serie de objetos. La estructura orteguiana es igual a un conjunto de elementos organizados según un orden, ninguno de ellos por separado. La Naturaleza es la estructura superior dentro de la jerarquía estructural.

Por expresarlo de una manera gráfica la diferencia que existe entre el pensamiento orteguiano y el planteamiento estructuralista es la misma que existe entre quien se mira en un espejo y la imagen reflejada. El volumen, el grosor, la carnalidad, la realidad es la diferencia. Ortega retoma las antiguas homeomerías de Anaxágoras y las mónadas de Leibniz. No se trata solamente de

componentes o conformaciones externas. La estructura orteguiana es histórica, tiene volumen y profundidad. Entre las cosas y en las personas se puede encontrar no solamente su relación, sino también su identidad, su herencia, sus componentes. El bulto de la figura respeta las dimensiones propias de quien se mira al espejo (Marías, 1997, p. 31; Ferrater, 2001a, pp. 2767-2769).

Por el contrario, la imagen reflejada es plana, no tiene cuerpo, es una imagen bidimensional de lo que es mucho más que lo que aparece. El resultado de la imagen estructural es que sirve para ver cuáles son sus relaciones, para qué es útil. No se puede, ni le interesa, ir más allá. Las cosas y las personas son “cajas negras” (*black boxes*) que son relevantes en tanto en cuanto ofrecen algún dato para la resolución de problemas (Ferrater, 2001b, pp. 3305-3313; Corsi & Esposito & Baraldi, 1996, pp. 148-153; Deleuze-Guattari, 2004).

Esta idea tiene su propia riqueza, aunque no ha sido muy tenida en cuenta. Si así hubiera sido se hubieran evitado la confusión de estructura con sistema (Marías, 2000-10-20) o con *Gestalt*. No toda estructura es sistemática, ni el sistema se agota en ser estructura (Marías, 1998a, p. 11). La realidad, por tanto, siempre es compleja. No se trata solamente de su percepción somera, sino de la tarea de conocer su profundidad (Ortega y Gasset, 19887, p. 105). No se trata de saber sobre el primer árbol que nos encontramos de un bosque sino de la realidad profunda aunada a la sumatoria de relaciones que existen en el bosque y le hacen ser lo que es.

Órganos de la profundidad serán el *escorzo* y el *concepto*. Ambos son estructuras, una visual y otra intelectual, que permiten la construcción de la realidad. El escorzo se define como:

...el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual. (Ortega y Gasset, 1987, pp. 118.155, n76.156; Cortina, 2007, p. 24)

El concepto es

...un órgano o aparato *para* la posesión de las cosas... contiene todo aquello que esa cosa es en relación con lo demás. (Ortega y Gasset, 1987, pp. 153.145)

Otra manera de referirse a la realidad es desde la *perspectiva*. Con esta noción Ortega se opone al racionalismo, al realismo ingenuo, al fenomenalismo, al subjetivismo, al idealismo y al materialismo (Hessen, 1992, pp. 13-49). Su intención es llegar a la verdad y evitar las filosofías que se hacían esquivas a esta encomienda.

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada –sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva. Ahora bien, la perspectiva se perfecciona por la

multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos. (Ortega y Gasset, 1987, pp. 71-74)

El ser definitivo del mundo consiste en la perspectiva (Marías, 2002-12-05; Gracia, 2001, p. 355; Gadamer, 1996, pp. 295-302; Ferraris 2001, pp. 11-39). La primera atribución de la perspectiva no es el conocimiento sino lo real. Atenerse a la realidad con una estructura propia y rigurosa es la condición para llegar a la verdad. La estructura real se presenta de manera multiforme y necesita la integración de sus múltiples términos de manera exacta (Marías, 1984, pp. 363,370,370-376; Marías, 1997, pp. 437-438).

Es por esto que Dios es la perspectiva, es decir, el único que posee la visión completa y compleja de todo lo real. Los seres humanos podemos tener nuestro propio punto de vista, nuestra particular forma de entendernos en la realidad, pero esta nunca es completa ni alcanza a percibir toda su complejidad. Siempre necesitará de otras perspectivas con las mismas características que la propia, sabiéndose en todo momento limitadas. El error de Satán es, por tanto, un error de perspectiva, es decir, consiste en el intento de encumbrar su realidad como la única, completa y definitiva. El orgullo de la autoafirmación se opone a la humildad que permite dejar abierto el camino a la necesidad de los demás.

Hemos realizado un recorrido sobre varios de los conceptos fundamentales de la metafísica orteguiana (Ortega y Gasset, 1987, pp. 141, n52), nos hemos detenido en ellos porque son al mismo tiempo fundantes para la filosofía mariana. Este itinerario nos salva, así lo esperamos, de lo que el filósofo madrileño denominó como *pecado cordial* (Ortega y Gasset, 1987, pp. 104-105).

Sin embargo, la fórmula más acabada de la intuición filosófica orteguiana es la que ha alcanzado mayor renombre y fama no solo en el medio filosófico, sino también popular (Ortega y Gasset, 1987, p. 59, n26):

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. (Ortega y Gasset, 1987, p. 77; Marías, 2008: cap.VI; Marías, 1982, p. 161)

Comenzamos un rápido análisis de esta máxima de atrás para adelante. La referencia a la salvación de la circunstancia como algo que va de la mano con la salvación de uno mismo implica la necesidad de hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad que rodea al yo (Cortina, 1996, pp. 88-89). Esta situación es siempre algo concreto, en el caso de Ortega se refiere directamente a su relación intrínseca y extrínseca con España (Ortega y Gasset, 1987, p. 78, n52).

Para explicar el contenido de la circunstancia vamos a dejar hablar al mismo filósofo madrileño:

El hombre rinde al máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas se comunica con el universo. ¡La circunstancia! ¡*Circum-stantia*! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! (Ortega y Gasset, 1987, pp. 63-65)

Circunstancia es tomada con su valor etimológico latino, es un plural neutro que abraza la realidad en toda su inmediatez y pureza. No debe ser entendida en un sentido geográfico, físico ni orgánico. Este es un concepto funcional que intenta ser mucho más profundo que otros ya utilizados por la tradición filosófica moderna (Marías, 1984, pp. 350-362).

El segundo yo se refiere al mundo no externo, sino interno, que en tanto no identificado con la totalidad personal es también externo. Ortega se separa decididamente del pensamiento idealista que consideraba al yo interior como la totalidad de la *yoidad*. Ambos son parte de la circunstancia. El primer yo menciona a mi realidad personal entera. Este es quien le da unidad personal a todo lo que lo rodea. El primer yo une y constituye la circunstancialidad desde la propia vitalidad (Marías, 1998a, pp. 27.29). Es quien define a alguien, a una vida. Es más que lo que le rodea y que una sustancia que sostiene lo circundante. El yo es inseparable de la circunstancia, pero esta necesita imperiosamente de aquel para constituirse como tal. No soy más que con ella, pero no agota mi ser, mi ser personal, mi ser alguien (Ortega y Gasset, 1987, p. 77, n52; Laín, 1998, p. 192).

De la mano con todos estos conceptos en los que Marías y Ortega están tan cerca, aparece también otro común: la *razón vital* (Ortega y Gasset, 1987, pp. 149-151; Ferrater, 2001a, p. 2286). Este concepto nace en diálogo con el realismo y con el idealismo. En el realismo, habría que denominarlo ingenuo, en el procedimiento cognoscente se le da mayor importancia e independencia a la cosa sobre la razón. Sea observada por mí o no, los objetos tienen su propia existencia, independiente del acto de conocer. En el idealismo sucede justamente al revés, se considera que nada se conoce si no es a la manera del cognoscente. Si veo una cosa y dejo de hacerlo no tengo la certeza de que ella siga igual o permanezca en la existencia.

Ortega y Marías no se quedan con ninguna de las dos por separado, sino que se ubican en la conjunción de ambas fuerzas. La perspectiva que cada quien tiene de la realidad le confiere un carácter de única e incompleta. Única porque solo a él le pertenece, incompleta porque no está terminada ni en el individuo ni en cuanto a la completitud de las diferentes miradas. Pero no por ello hay que despreciar las cosas. El individuo no es él sino con las cosas. Su mundo está compuesto

de cosas y entre ellas vive el hombre como tal. Lo hasta aquí dicho es una prolongación de la frase que sintetiza lo esencial de su intuición: “yo soy yo y mis circunstancias...” y que retoma lo dicho sobre la estructura y la perspectiva (Marías, 1997, pp. 433-438).

No es suficiente la razón pura, sino que a esta habrá que ubicarla en su contexto adecuado (Ortega y Gasset, 1985, pp. 151-173). Este es la vida (Marías, 1998-12-03; Ortega, 2002, p. 2). Como definición de qué es la vida no es del disgusto de Marías la propuesta que Dilthey hace de ella como “misteriosa trama de azar, destino y carácter”. La razón se ejerce en la vida, es una función vital, algo que el hombre hace al vivir. La realidad radical en el hombre es su vida (Ortega y Gasset, 1979, pp. 35-55). La realidad radicada corresponde al conjunto de estructuras o funciones que se insertan en aquella, a esto, por tanto, se le denominará la *razón vital*.

Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar! (Ortega y Gasset, 1987, pp. 149-151; Marías, 1984, p. 459; Marías, 2001-11-15).

II. Estructura empírica

Como claramente se ve por el hilo de citas del primer gran libro de Ortega, en él alcanza su plenitud conceptual, su posesión de las herramientas apropiadas para expresar lo que quiere decir (Marías, 1993-09-09; Marías, 1998b, pp. 442-445). Julián Marías no fue tan rápido, tardó tiempo en encontrar este bagaje personal, lo conseguirá en su libro *Antropología metafísica* (Marías, 1998a, p. 13; Marías, 2000-05-27). En él encuentra la cumbre de muchos conceptos que de una u otra manera habían ido apareciendo en escritos anteriores. Uno de ellos es el que aquí nos ocupa, éste es el de *estructura empírica* (Ferrater, 2001a, p. 2286; Ferrer, 2009, pp. 205-206).

Pero el concepto de *estructura empírica de la vida humana* no se encuentra en Ortega; es precisamente el paso que su pensamiento requería para poder articular la estructura *analítica* de la vida humana con el conocimiento inmediato, concreto, circunstancial, de *cada* vida. (Marías, 1998a, p. 11; Raley, 2002, p. 315)

No cabe duda de que esta expresión pertenece a la línea de reflexión que venimos haciendo llevados por el hilo del pensamiento orteguiano. Empero, Julián Marías llega desde ahí a algo nuevo, a un enfoque, que sin abandonar lo dicho por su maestro, le confiere autonomía y originalidad de pensamiento (Marías, 1998b, p. 361). Esta estructura empírica es como una tercera vía entre la

estructura analítica universal y la estructura concreta individual de cada vida (Marías, 2006, p. 13; Marías, 1998c, pp. 50-51). La vida humana tiene una estructura que se descubre mediante el análisis de mi propia vida. Es pura teoría, es analítica, es una interpretación desde la realidad, es personal porque corresponde al ámbito personal. La estructura que se descubre es necesaria y *a priori* de cada vida, aunque de ella nace. No es una forma *a priori* en términos absolutos como los pudiera considerar la filosofía kantiana. La mejor expresión de este enfoque es la frase síntesis que de Ortega ya hemos mencionado más arriba. Esta estructura ayuda a comprender la realidad singular. Sin embargo, parece que el salto entre lo analítico y lo concreto se antoja mortal o sumamente distante.

Julián Marías se pregunta en el transcurso de su obra por un paso intermedio que pueda brindar una mayor cercanía entre los dos niveles mencionados. Se remite a las definiciones de diccionario. Si se busca la entrada que se refiera a un objeto ideal el diccionario ofrece una definición. Si se busca un objeto se encuentra una descripción. Si se pregunta por una persona lo que hace el diccionario es narrar una historia, la de ese personaje. Esta distinción, de entrada, deja clara la particularidad del hombre respecto a cualquier otra cosa.

Si nos centramos en el hombre, nos encontramos con conceptos que lo describen de manera abstracta y analítica: esencia, existencia, sustancia... También nos topamos con las notas que refieren lo singular de cada quien: tiene ojos azules, brazos fuertes y torso fornido...

Lo cual significa que *la vida*, además de tener la estructura analítica y universal constituida por sus requisitos necesarios, *sine quibus non*, ha de estar empíricamente estructurada, con una u otra estructura empírica. Pero esto quiere decir que la estructura empírica, tomada globalmente, es *un* ingrediente o requisito de la estructura analítica de la vida humana. (Marías, 1998a, p. 75).

Entre ambos está la estructura empírica como la primera concreción que aparece siempre de manera estructural y empírica (Marías, 1998a, pp. 75-76. Marías, 2000-05-27). En este ámbito aparecen nociones como circunstancialidad, corpóreo, sensibilidad, temporal, credencialidad, proyección, estimaciones, preferencia, placer...

Esto es lo que se ha escapado a la doctrina sobre la vida humana; ésta es la zona de realidad que llamo *estructura empírica*; a ella pertenecen todas esas determinaciones que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos de la vida de Cervantes, sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como *supuesto* de ella. (Marías, 1998a, p. 74)

Desde esta perspectiva general Julián Marías pretende realizar un acercamiento particular al hombre y a su vida. Su manera de mirarlo ofrece una vista particular y novedosa.

Y, de rechazo, esto nos permite entender lo que es *el hombre*: el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana. No es, por supuesto, la realidad radical –ésta es *mi vida*–, ni tampoco coincide con ‘la vida’, sino que es *la forma concreta de la circunstancialidad*. (Marías, 1998a, pp. 77-78)

La estructura empírica, como su propia denominación indica, mantiene su doble faceta: por una parte, es fáctica o empírica; y, por otra, es estable. No se habla, pues, de un andamiaje esclerótico similar al planteamiento estructuralista, sino de algo firme y dinámico que conforma al hombre, esencialmente cambiante por su impulso proyectivo.

El ‘hombre’ es el conjunto de las estructuras empíricas con que se realiza la *vida* en el sentido de *vida personal*, la que llamamos ‘humana’ porque es la única que directamente conocemos. Esas estructuras son fácticas, podrían ser de otro modo, las conocemos por experiencia (por eso las llamamos empíricas); pero son estables, permanentes (por eso son estructuras). El hombre es un animal terrestre, bípedo, de cierto tamaño medio, con ciertos órganos, una sensibilidad determinada, etc. y tiene una condición *sexuada*, se reproduce.... Todo eso compone la estructura empírica. (Marías, 1982, p. 157)

Esta innovación conceptual deriva en una particular manera de hablar de la antropología, también de la metafísica (Marías, 1998a, p. 78; Ferrater, 2001a, p. 2286). En este altozano vamos a tener, junto con Julián Marías un paisaje visto de una manera original. Todas las cosas y el hombre se ven desde él. Pero sigamos con algunas características más del pensamiento mariano para obtener una mejor comprensión posterior.

III. Niveles de la vida humana personal

Ya se ha llegado a algunas conclusiones sobre el contexto teórico de Marías en relación con su maestro Ortega, se han visto bases nocionales compartidas por ambos. También se ha dedicado su espacio a describir el punto particular de mirar que tiene Marías como justificación de su originalidad. Esta manera de ver las cosas ha terminado con un distinto y particular concepto de hombre. Vida y su adjetivación, humana, ya se dan la mano para identificar una parte de la realidad. Sin embargo, esta extraña forma de realidad posee todavía un adjetivo que la determina más aún: *vida humana personal*.

Lo que interesa en este apartado es fijar y analizar los estratos, como si de arqueología se tratara, que pertenecen de manera más rigurosa al mundo personal. Estos son tres: nivel social, psíquico y propiamente personal. Estos tres niveles son indispensables e inseparables y distintos. Condicionan las formas de convivencia y determinan el mundo humano.

a) *Nivel social* (Marías, 2006, p. 54)

El hombre es seguramente el animal más vulnerable desde su nacimiento. Su crianza es esencial y prolongada, tarda años en ser independiente y autónomo. Implica que su posibilidad de llegar a ser pasa por el cuidado de quienes lo rodean. La presentación del niño en y a la realidad, depende directamente de la madre en primer término y de todos los demás *circum-estantes*. La convivencia es el lento modelado que al ser humano le permite desarrollarse como la persona que quiere llegar a ser (Marías, 1998a, p. 44). La herencia es parte importante de la constitución personal.

Marías distingue, siguiendo a su maestro, entre lo social y la intersubjetividad. Ésta se adquiere con el contacto entre individuos, su pluralidad no implica todavía lo social. La vida social necesita implantarse en los usos y en las redes comunes que recubren a las personas. Además de todo esto hay que tener en cuenta que esta herencia no califica solamente a un individuo, sino que sus predecesores también fueron a su vez herederos hasta establecer una cadena que se prolonga en la dilación de los tiempos. La cadena de herencias nos asienta en la sociabilidad constitutiva de la persona. Cuando uno nace, es hijo de sus padres, y al mismo tiempo recibe una carga profunda de experiencia vital y usos colectivos que tienen su *humus* en la historia de otros hombres.

Los usos se extienden desde las costumbres, las tradiciones, las maneras de asomarse a la vida, las normas de comportamiento, hasta la lengua y modos de nombrar la realidad (Marías, 2006, p. 15. Marías, 2003-10-30). Estos usos pueden ejercer una doble presión sobre la persona: una negativa, ya que no siempre la persona se encuentra a gusto en esta estructura y la siente como algo impuesto; otra positiva, ya que el conjunto de usos le ofrece cobijo frente a la inseguridad propia de la dinámica vital humana. Este segundo tipo de presión es el que favorece el encuentro con los prójimos y abre a la persona a nuevas posibilidades (Marías, 2006, pp. 53-54).

La pugna entre estos dos tipos de presiones es reflejo del carácter dramático de la vida que más adelante veremos. La mezcla difícil de seguridad e inseguridad de haber alcanzado ser algo pero faltar mucho por conquistar, de la relacionalidad social y del centro más íntimo de lo personal, son características propias del ser humano (Camps, 2000, p. 84).

Parece claro que en la antigüedad la interrelación social era mucho más determinante vista desde la localidad. Las poblaciones, la temporalidad de la vida, eran cortas, el círculo de relaciones muy estrecho, la contrastación constante con la moral, en sentido etimológico, era incesante e

imprescindible. Incluso si analizamos los alcances de los propios sistemas políticos se ven reflejadas las simples y fuertes bases sobre las que se asentaban las diferentes sociedades.

En nuestros días tanto la temporalidad como los ámbitos relacionales se han ampliado. Por un lado, se aporta una mayor riqueza, ya que el mundo que es ancho ya no resulta tan ajeno, sino más cercano. Pero, por otro lado, la persona corre el peligro de convertirse en un anónimo subjetivo perdido o mareado en la vorágine de la inmensidad. A lo más a lo que se aspira es a la seguridad de la fragmentación, del conocer bien lo poco que interesa conocer.

b) Nivel psíquico

Pero hay algo todavía más próximo, que es nuestro repertorio de imágenes, estímulos, recuerdos, palabras y giros de la lengua, lo que constituye nuestro mundo psíquico, la porción más inmediata de nuestra circunstancia, aquello que no se distingue fácilmente del 'yo' que cada uno de nosotros es... todo ello nos afecta incomparablemente más que lo que procede de los factores cósmicos, porque es mucho más cercano al núcleo de nuestra personalidad y llega directamente a ella, no de un modo difuso y solamente probable. (Marías, 1998b, pp. 261-262)

Sin obviar la relación de lo psíquico con lo social, sí podemos afirmar que aquella es la dimensión profunda de la persona, no se trata tanto de lo que acontece fuera de ella, sino del constante bullir del interior personal (Marías, 1998c, p. 41). La relación entre social y psíquico es la que distingue la interioridad del intimismo. Aquella es la inmersión en el centro de la persona reconociendo la importancia de los otros. El abuso egoísta de narcisismo sentimental es lo que podemos denominar como intimismo (Lipovetsky, 2000, pp. 70). Esta exageración siempre conlleva una fuerte dosis de esterilidad que afecta al hombre que no es capaz de salir de sí mismo y se agota, por tanto, en su propia preocupación.

La tendencia al intimismo es una de las características de nuestro tiempo (Sicilia, 1999). La fuerte subjetividad propia de la modernidad marca una cierta soledad (Taylor, 2002, pp. 49-55). El refugio se suele buscar en una espiritualidad un tanto difusa y sincrética. Por otro lado, la figura del psicólogo y del psiquiatra han adquirido ya una cierta carta de naturalización en lo cotidiano de la vida personal. Cuando esto sucede es porque sí hay posibilidad mayor de poder contrastar nuestras necesidades con la ayuda de un profesional, pero también podemos deducir que las estructuras psíquicas se han debilitado de tal manera que las personas necesitan de las andaderas constantes de la ayuda psicológica.

También, en este apartado, nos detenemos en la influencia de corrientes de pensamiento que tienden a reducir la actividad del ser humano a la pura *psiqué*. Así como ni Ortega ni Marías están de acuerdo en la razón pura, tampoco estarían conformes con la tentación de tomar la parte por el todo al identificar lo psicológico con lo personal. Cuando el sentimiento o lo que la persona vive en su interior se identifica con toda la vida de la persona pasamos a convertir la realidad radicada en realidad radical, es por tanto una sinécdoque existencial de graves consecuencias.

c) *Nivel personal* (Marías, 2006, p. 57)

Este aspecto es el más importante y quizá, uno de los más olvidados. Se trata de lo más propio y particular del ser humano, aunque no siempre se tiene en cuenta. La extensión de este nivel no es muy amplia, más bien es estrecha. Depende de muchos factores como las formas sociales que a cada quien le toque vivir, la edad en la que se ubique su existencia, del desarrollo psíquico personal y de la condición propia que esté viviendo.

Este nivel implica la necesidad de integralidad en las acciones humanas. La persona (Marías, 1998a, pp. 40-42) es una y compleja. Su vida, sus acciones, sus proyectos serán personales cuando todas las dimensiones de su personalidad se pongan en juego para conseguir un objetivo, en definitiva, la persona se juega lo más profundo y propio de su ser.

Para la constitución del mundo personal es necesaria en primer lugar, la generosidad. Esta cualidad implica el respeto por el prójimo sin ver en él un medio para algo o simplemente resbalar interesadamente sobre su existencia. La persona siempre *en sí* y no *para*, aquí radica su dignidad. En el lenguaje común de México se suele escuchar con frecuencia la expresión “ningunear” (Paz, 1996, pp. 49-50). Quizá sea esta la manera más sintética de denominar lo que se quiere evitar. Ningunear sería la acción que a *alguien* lo convierte o se le trata como a *nadie*. Es el primer paso para cosificar a las personas o para despersonalizar la vida humana (Panedas, 2002, pp. 451-454).

Memoria (Marías, 2003-03-27; Zubiri, 1989, p. 273) e imaginación (Marías, 1998-08-27; Marías, 1999-09-02; Ricoeur, 1999, pp. 25-30) son otros elementos esenciales para la confección de un mundo personal. Remiten al pasado y al futuro, a las raíces y a los frutos por lograr. La movilidad, la variación temporal son elementos indispensables a tener en cuenta para personalizar lo que acontece. La imaginación no solo se refiere a la visión del porvenir, sino a la posibilidad de reconocer a ciertas personas hasta el punto de verlas con limpieza a los ojos y de verse en esos ojos.

Es la capacidad de sentir con el otro y de ver como el otro, es algo más que la conjunción de distintos puntos de vista que se expresan en opiniones. Hablamos de la base para poder con-vivir.

Sin embargo, existen varios obstáculos para la consecución de una vida personal o sobrevenir a una relación ya establecida como personal.

- ❑ Estancia de las personas en las cosas.
- ❑ Roces con otros porque en el fondo no nos gustan esos “otros”.
- ❑ Pérdida de la espontaneidad en la relación. Forzar a conocer lo que no se comunica de manera natural puede romper la relación.
- ❑ Infidelidad, entendida como el olvido de experiencias comunes vividas en el pasado. Se enajena la propia biografía y se resta autenticidad (Marías, 1999-10-21. Cortina, 2002, p. 91. Marías, 2002-01-24).
- ❑ Distancia entre las personas.

IV. Momentos del análisis de la vida humana desde lo personal

Como lo que más interesa a Julián Marías es el tercero de los niveles, va a identificar distintos hitos para el análisis de la vida humana desde lo personal. No se olvidan los otros niveles y tampoco se han de confundir. El mapa del mundo personal debe responder a la estructura de sus ingredientes, es decir, personas. No se puede reducir el análisis a meros actos psíquicos o usos sociales. Estos serían cuando mucho parte de la estructura propiamente personal.

Estos hitos son los siguientes:

a) *Futurizo* (Marías, 2008; Marías, 2002-03-28; Raley, 2002, p. 313; Carpintero, 2009, p. 39)

Tiempo y temporalidad, historia e historicidad son algunos de los conceptos relacionados con el fenómeno temporal que se han venido largamente profundizando. Ya Agustín de Hipona dedicó en varias páginas de sus *Confesiones* sesudas reflexiones sobre el tiempo (San Agustín, *Confesiones* XI,14,17) y sus tres momentos: pasado, presente y futuro. Estos momentos se dilatan en la longa y fluida temporalidad matizados por el tamiz del alma. Es lo que el hiponense denomina *distentio animi* (San Agustín, *Confesiones* XI,26,33).

De estas tres estancias temporales la principal es el presente (Sicilia, 1999). Delgado comienza que enseguida termina y que propiamente es inmensurable (San Agustín, *Sermón* 301,9).

Tanto el pasado como el futuro disfrutan de un cierto presente. El presente del pasado se obtiene en la memoria; presente del presente es la visión; presente del futuro ofrece la espera (Ricoeur, 2003, p. 458). El fino filo del presente es una semejanza inevitable con el momento único de la eternidad.

La continuidad entre san Agustín y Heidegger es la tríada de la temporalidad. Sin embargo, los separa la distancia temporal y sus contextos históricos y filosóficos. Para san Agustín el neoplatonismo y para Heidegger la filosofía alemana, que se ocupaba profundamente del paso de la filosofía crítica de la historia a la ontología de la historicidad. Son los distintos marcos referenciales.

Pero antes de este paso hay un análisis previo, el de la temporalidad fundamental (futuro). Su contexto filosófico es el *Dasein*, entendido como “este ente que somos en cada caso nosotros mismos” (Heidegger, 2002, §9.25.28). Es el hombre, entendido como el ente que “sale de su indiferencia y se comprende como ese ser para el que el ser está en juego” (Gaos, 1996, p. 23). El *Dasein* está abierto. Su ser se constituye por sus posibilidades, por su existencia, por su poder ser (Heidegger, 2002, §9). Estas se lanzan hacia lo *por-venir*. El último *por-venir* del hombre es su muerte, es el fin del *ser en el mundo*, es la perspectiva del *ser ahí* total (Heidegger, 2002, §41). La segunda parte de su principal obra comienza con el análisis cuidadoso del ser relativamente a la muerte (Heidegger, 2002, §45.53).

El análisis heideggeriano se lanza hacia la temporalidad, en concreto hacia el futuro. Un futuro que no se plenifica, sino que concluye con el pesimismo de la muerte. Pareciera que la insistencia en la finalidad de la muerte de la segunda parte, cerrara la apertura total de la primera. Pareciera que la tensión entre la apertura de la primera parte se atenuara con el dominio del ser-para-la-muerte en la segunda. Pareciera que la angustia de la muerte contagia a la vida de un pesimismo que oculta la alegría del impulso vital. Pareciera, en definitiva, que hubiera una imposición de la angustia de muerte sobre las posibilidades totales del ser. El nexo entre ambas partes del libro heideggeriano mostraría así, un cortocircuito velado (Ricoeur, 2003, pp. 468-469).

Paul Ricoeur, en diálogo y seguimiento de los dos autores supramencionados, retoma un pendiente que halla en su obra anterior, tanto en *Tiempo y Narración* como en *Sí mismo como otro*. En ambas atiende al problema de la temporalidad. Sin embargo, por distintos motivos, percibe que ha dejado de lado las complejidades de la dimensión histórica, del pasado y sus diversas presentaciones.

Por este motivo, y siguiendo la línea ya trazada en estas páginas, fija su atención en tres modalidades del pasado: la memoria, la historia y el olvido. A cada una de ellas le corresponde un método: fenomenológico, epistemológico y hermenéutico, respectivamente (Ricoeur, 2003, pp. 13-14).

Sin olvidar los autores anteriores, Ricoeur recupera una dimensión necesaria que pertenece también a la realidad personal y social (Ricoeur, 2003, pp. 516-517). Además, en nuestros días fecundos en homenajes y recuerdos momificantes de hechos históricos (Ricoeur, 2003, pp. 536-537), ve más necesaria la revivificación justa del tiempo pasado en relación con los otros dos momentos temporales.

La línea del tiempo ya está trazada y profundizada. La condición temporal y mundanal (Gaos, 1983) son elementos constituyentes del hombre (Marías, 1998-03-12). Julián Marías los unifica en su noción de *continuidad* (Marías, 2002-12-20. Marías, 1998-01-15. Laín, 1997, p. 10. Marías, 1999, p. 30. Marías, 1989a, pp. 372-373. Marías, 2008. Marías, 1998b, p. 172). Sobre los tres momentos valiosos del tiempo Marías de forma original hace especial hincapié en la condición *futuriza* de la vida humana.

No soy futuro, entiéndaseme bien, sino perfectamente real y presente; pero en español hay un maravilloso sufijo: *-izo*, que indica inclinación, orientación o propensión... pues bien, *yo soy futurizo*; presente, pero orientado al futuro, vuelto a él, proyectado hacia él. (Marías, 1998a, p. 28)

El hombre está *pro-yectado* hacia el futuro, anticipa su propia realidad (Marías, 1998a, p. 28). La herramienta que le ayuda en este proceso pro-yectivo es la imaginación (Marías, 2006, p. 18). Se ve como si estuviera ante un espejo afectado por todos los cambios posibles que la vida puede traer: estado físico, edad... La condición futuriza afecta a la vida humana y descubre patentemente la insuficiencia de la realidad. En lo humano caminan cerca la visión de la realidad junto con la de la posibilidad, el ser con el deber ser (Zubiri, 1986, caps. I.VII. López, 1997, pp. 21.56-59. Cortina, 1996, pp. 79-96. Cortina 1995, pp. 55-64. Gracia, 1989).

Puede descubrirse de manera sencilla por todo lo dicho la condición de menesterosidad, de vulnerabilidad y de estar siempre incompleta de la vida personal. Se une la característica de la persona con la tendencia hacia el futuro y su propia mismidad.

Yo soy una persona, pero el 'yo' no es la persona. 'Yo' es el nombre que damos a esa condición programática y viniente. Cuando digo 'yo', me 'preparo' o 'dispongo' a ser. Para el hombre, ser

es prepararse a ser, *disponerse a ser*, y por eso consiste en disposición y disponibilidad. Cuando decimos 'yo', no se trata de un simple punto o centro de la circunstancia, sino que ésta es *mía*: por ser yo *mismo* puedo tener algo *mío*. En la persona hay mismidad, pero no identidad: *soy el mismo*, pero nunca lo mismo. Pero hay que agregar algo que he dicho muchas veces, pero suele olvidarse: el 'yo' pasado no es *yo*, sino circunstancia con la que me encuentro; es decir, con la que *yo* –proyectivo y futurizo– me encuentro cuando *voy a vivir*. Y no bastaría la mera 'sucesión' para que hubiera mismidad: hace falta esa anticipación de mí mismo, ese *ser ya el que no soy*. La futurición o menesterosidad intrínseca. El hombre puede poseerse a lo largo de toda su vida y ser el mismo *porque* no se posee íntegramente en ningún momento. (Marías, 1998a, pp. 43-44)

A este juego de patencia-latencia también se añade el dúo de opacidad-transparencia que caracteriza a la realidad humana (Marías, 1997-05-09). En el hombre, desde hace ya tiempo, se ha mencionado su parte exterior e interior. La exterior se refiere a lo que podemos ver de él, la interior a lo que no es visible y sin embargo ocupa lo más profundo de su ámbito personal (Guerra, 1993, pp. 268-269; San Agustín, Confesiones III,6,11. XIII,8,9. X,6,9. Tratados sobre el Evangelio de san Juan XVIII,10. XXV,15. El Maestro II. Comentarios a los salmos 134,5. 49,21. 76,9. 137,2. 139,15. Comentario al Génesis contra Académicos I,17,28. Ciudad de Dios XI,27,2. Cartas 147,17.41. Marías, 1998c, pp. 319-320.343). También el prójimo tiene esta doble característica patencia-latencia; opacidad-transparencia.

El espejo de la transparencia en la persona es su rostro (León, 1974, pp. 189-192. 142-147. Garibay, 1940), como la expresión más inmediata de la corporeidad constitutiva del hombre (Marías, 2001-04-26. Marías, 2002-07-11. Marías, 1999-09-16. Carpintero, 2001, pp. 41-44). Es la expresión del carácter viniente de la persona. Este refleja lo que hay en el interior del hombre. Los ojos, en concreto, son la concentración del propio rostro. No cabe duda que para percibir el contenido de la persona a través de sus ojos hace falta una capacidad a desarrollar de atención e interpretación. En nuestros días esta capacidad mencionada carece de finura por el desarrollo del racionalismo y no de lo racional (Marías, 2006, p. 32).

b) Carácter dramático del mundo personal

Ya hemos visto que la vida humana, que el mundo personal, tiene una porción de pertenencia y otra porción de conquista. Esta tensión se agudiza con la presencia ausente (Panedas, 2002, pp. 441-457) del pasado y del futuro en el presente esquivo. Todo ello implica que las acciones humanas se ordenan según un por qué y un para qué. El por qué abarca al pasado, el para qué incluye el futuro. Y en conjunto tanto el por qué como el para qué obligan a la persona a justificar sus acciones, a ser responsables. El camino del pasado al futuro y el de la pertenencia a la conquista

confieren a la existencia humana un argumento, una tensión entre trayectorias diversas y vectores dispersos.

Como es obvio, para poder hablar de responsabilidad (Marías, 2000-11-16) hace falta considerar la condición libre de la persona. La libertad es lo que va a ir eligiendo conforme la intención final de la persona y desde su ubicación existencial. La capacidad de elegir se encuentra en medio de la polaridad temporal y de la tensión argumental y es la que abre la puerta a la responsabilidad (Marías, 2006, p. 22. Cortina, 1995, pp. 62-63).

La libertad no consiste primariamente en las condiciones políticas o sociales, en las autorizaciones para hacer las cosas; sino más bien en la vocación, la espontaneidad, la autenticidad, la decisión personal de realizar los proyectos sinceros y, por qué no, el valor personal... ejercer la libertad suele llevar consigo inconvenientes, a veces muy graves; el que no está dispuesto a ello renuncia a la libertad posible y que 'no trae cuenta'. (Marías, 2001-05-16; Marías, 2001-11-08)

La libertad en sí misma tiene una dosis fuerte de dramatismo (Marías, 2000-01-19; Mounier, 2005, pp. 86-99). El proceso de dilucidación, el riesgo de equivocarse, las implicaciones por definir una senda vital u otra (trayectorias), ofrecen una determinada incertidumbre intrínseca al mismo ejercicio de la libertad. La libertad intermedia entre "el alguien" y el acontecer vital. El alguien es la condición del acontecer, pero ambos se miden desde la posibilidad de elegir libremente.

Este carácter dramático no siempre tiene la misma intensidad en la vida (Marías, 1999-09-16). En ciertas etapas de la persona el tono vital se detiene o casi vegeta. No siempre se puede mantener la misma tensión existencial. Esto conlleva inevitablemente dos consecuencias que derivan del drama: *despersonalización* y *desilusión*.

En ciertas ocasiones la vida se contrae, se achica hasta el punto de parecer que desciende a niveles mínimos, incluso ciertas personas se acomodan en dichos niveles para poder vivir establecidos, en lugar de profundizar o crecer en la aventura vital (Ortega y Gasset, 1987, p. 80, n61) de ser cada vez más y mejor persona puede suceder que el individuo en momentos tienda a lo menos. De esto se trata la *despersonalización*. Y como la persona es dinámica, cualquier situación estática o que retroceda en la conquista del ser persona se ubica en la *despersonalización* (González, 2002, p. 149; Laín, 1997, p. 106; Marías, 2001-04-26; Marías, 2000-12-21).

La *desilusión* se relaciona con la dimensión social de la persona. Puede darse el caso que una persona trabaje y quiera acercarse a otra desde su dimensión más personal. Pero no se sabe cómo

va a responder el prójimo. Se tiene el riesgo de que la iniciativa por salir al encuentro del otro concluya en la frustración de la posibilidad de con-crear juntos sus personas. Así, parece claro que el dramatismo también afecta las relaciones entre las personas.

El mundo personal es producto de la intersección de distintas trayectorias argumentales y dramáticas. Esta constitución va más allá de cualquier enfoque meramente psicológico. La integralidad se mantiene como necesidad antropológica.

La forma inicial del dramatismo se desarrolla en la diversidad hombre y mujer. Ambas son de carácter personal por eso merecen igualdad. Lo que habría que plantearse al hilo de lo dicho es si los igualmente personas son a su vez personas iguales. O de otra manera, si la personalidad de cada uno de los sexos no presenta diversidades en la misma medida cuando menos de las variantes físicas de la figura de cada una de las vidas.

Ser varón consiste en estar proyectado hacia la mujer. Una mujer consiste en estar proyectada hacia el varón. La mujer hacia sí misma y el hombre igualmente padecen de una cierta neutralidad en cuanto a la tendencia de uno hacia otro dentro del mismo sexo. Esta referencialidad intrínseca indica necesariamente una porción de dependencia, de insuficiencia, de menesterosidad o, dicho de manera positiva, de complementariedad.

A esta relación necesaria entre ambas posibilidades Julián Marías la denomina “campo magnético de la convivencia” (Marías, 2008, cap VI; Marías, 2000-07-20), refiriéndose a la tensión proyectiva que les pertenece inevitablemente. Como se ve, esto hace referencia a un nivel mucho más profundo que el de la sola atracción sexual (Forcano, 1996, pp. 19-88).

Lo sexual y lo sexuado hablan en el lenguaje mariano de dos conceptos. Actualmente, considera, que la primacía de lo sexual sobre lo sexuado puede entorpecer las relaciones auténticamente personales. Seguramente, esto pudiera explicar determinadas actitudes y estadísticas que hoy en día encontramos.

La manera de relación entre sexos distintos es polar. Cuando me encuentro con otra persona que no es igual a mí se extiende de manera reflexiva un mayor conocimiento propio y mayor identidad. Sí se reconoce lo distinto, pero no se le reconoce como ajeno. Polaridad no debe entenderse como oposición irreconciliable, sino como diversidad que dice una razón hacia la otra (Marías, 2000-01-07).

Entre la mujer y el hombre se da un efecto especular claro. Cada uno se mira y se refleja en el otro. Conlleva esta dinámica la importancia del asombro. La capacidad de abrirse al distinto,

pero no ajeno debe aderezarse con la humildad (Marías, 2000-12-21) necesaria para dejarse influir y construir. No se trata de *mirarse a* los ojos, solamente, consiste la polaridad en *mirar en* los ojos del otro para poder *mirar con* los ojos del otro, y juntos, consistir en un único mirar.

Desde esta perspectiva antropológica no caben las consideraciones sobre la superioridad o inferioridad entre hombre y mujer. Estas opiniones se fundamentarán en puntos de vistas más cercanos a la economía, a ciertas opciones relacionadas con la biología, por ejemplo. Todos ellos y más que se pudieran sumar, no son para nada decisivos cuando se piensa ubicado en el núcleo profundo del ser personal.

El dramatismo tal y como lo ve Marías es una característica de la persona que se encuentra unida a la condición *futuriza* y al juego dentro de la línea temporal. Ya desde el pensamiento griego se hacía cuestión de cómo explicar el cambio en el ser humano. O de otra manera, cómo explicar que lo que no soy pueda alcanzar a ser y lo que soy deje atrás lo que fui. Aristóteles lo intentó explicar con su binomio potencia-acto. La potencia no es, pero reside en el acto. El acto, por su parte, no será si no es desde sus potencialidades, con excepción del Acto Puro que en la explicación del movimiento es el primer motor inmóvil (Reale, 1992, pp. 59-60; Gilson, 1989, pp. 326-327; González, 1987, pp. 256-257). Julián Marías explica el cambio en el ser humano desde la relación con el diverso, pero no ajeno, y desde la polaridad.

c) *Mapa narrativo*

Advertí al comienzo que ese mapa buscado había de ser narrativo. La razón es su condición biográfica. No sólo 'estoy' en ese mundo, sino que 'me pasa', es decir, estoy viviendo en él. Todo él está en movimiento, con una población fluctuante, con entradas y salidas, con variaciones en la posición respectiva de sus elementos, y sobre todo en relación conmigo. (Marías, 2006, pp. 205-206)

El posible mapa argumental (Marías, 2003-01-30) y dramático (Marías, 2001-04-26), pudiera ser descriptivo o narrativo. Si fuera descriptivo se mencionarían las personas y circunstancias que a una persona le han ayudado a ser él mismo. La información sería esquemática y alcanzaría a la enumeración. Si fuera narrativo contaría la vida, no solamente a los que influyeron sobre ella, sino cómo fue que sucedió. A lo descriptivo le faltaría el carácter mundano. Es claro, por ser más completa, que la característica que prefiere Julián Marías es la de narrativa (De Mello, 2002, p. 96).

Hay una tensión entre lo social o colectivo y el núcleo originario rigurosamente personal. 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. (Marías, 2006, pp. 55)

Es esencial a la condición humana el cambio, como ya hemos dicho, este cambio no se refiere al hecho de dejar de ser una cosa para pasar a conformar otra distinta. En el ser humano normalmente hay gradualidad. Lo que se es se entremezcla con el proyecto que se quiere ser (Carpintero, 2002, p. 7; Marías, 1998a, p. 61). Como ingredientes del cambio no solamente se entienden a las personas con las que se pueda mantener una relación desde lo personal. También se incluye el mundo como la circunstancialidad que modifica. La persona se establece como tal en medio de tensiones y movimientos que se acuerdan conforme a sus proyectos. Julián Marías coordina esta construcción narrativa con el de sesgo: “El sesgo corresponde a las inclinaciones del hombre, a su manera de ejercer presión vectorial sobre las cosas” (Marías, 2006, p. 25).

El carácter argumental llena la vida humana de dinamismo interminable (Raley, 2002, p. 314). El sesgo o sesgos en el/los que se ubica la persona, los tipos de relaciones con las cosas no dan saltos. La continuidad (Marías, 1998b, p. 118) acompaña el proceso, no entendiendo que la persona permanece siempre idéntica o que los cambios se dan dejando de ser algo para convertirse en otra cosa distinta. El carácter argumental consiste en acontecer, uniendo lo dado más lo que está por venir sin nunca terminar.

Nuevamente vuelve a aparecer la temporalidad como dimensión esencial del mapa personal (Marías, 2008, cap. III). Mas ahora nos referimos primariamente al tiempo unido con las historias contadas. La historia pierde en parte profundidad de ciencia para asentarse en la existencialidad de las narraciones personales, de los aconteceres de cada *quien*, de la prioridad de la vida sobre la escritura de la ciencia (Ortega y Gasset, 1987, p. 82, n65; Marías, 2002-08-01).

La persona tiene en sus manos la posibilidad de escribir, de narrar, de construir su propia vida. El costo no es poca cosa, la finalidad tampoco. El esfuerzo por elegir lo adecuado (costo) se dirige hacia la felicidad del hombre (finalidad) (Marías, 1996-09-26). El camino o método viene dictado por la fidelidad a la propia vocación (Marías, 1998b, pp. 229-232; Cortina, 2002, p. 91). El resultado es la mayor o menor autenticidad de la persona.

... la vida no está hecha; al contrario, tenemos que hacerla, y ella es lo que yo hago, el hacer mismo... es siempre mi hacer, o si se prefiere con mayor precisión, hacer yo. La vida es mía, y yo soy quien la hago o, en otros términos, la vivo... por esto es quehacer, tarea impuesta al yo que ha de vivir, destino, misión... tiene un carácter misivo. (Marías, 1973, pp. 21 y siguientes)

La noción de biografía no consiste únicamente en la escritura de la vida de alguien como ejercicio literario. La bio-grafía es la narración como conquista de la propia vida desde los proyectos, trayectorias y vectores que el individuo ocupa. La constitución del yo en relación con las circunstancias implica lo ya dicho de drama y de futurizo. La vida no se escribe sobre el papel, sino sobre la incierta arena del tiempo (Marías, 1998-02-05; Marías, 1996-09-19).

De esta manera se incorpora a las bases antropológicas de Marías lo que ya antes habíamos mencionado, su carácter ético (Marías, 2000-11-02). Mas la ética no entendida como código de normas que hay que cumplir, sino como la tarea de la persona de conquistarse y de llegar a ser quien solo él puede ser, es decir, a ser feliz. Pero no todo se centra de manera exclusiva en la persona, en su interioridad y autenticidad. También es imprescindible que las relaciones de convivencia (Marías, 2003-01-16) estén teñidas fuertemente de una ética pública que incluya a las personas, a las instituciones y a las estructuras sociales. Todas estas nociones forman parte de la complejidad de un nuevo imperativo ético. Además, este imperativo tiene el carácter de urgente, de no prorrogable ni dilatable (Mayor, 2002, pp. 237-239. Cortina, 2002, p. 89).

La narratividad llega a los ámbitos más variados del ser humano. Desde su exterior hasta su interior pasando por lo social. Lo tocado por la mano del hombre adquiere las notas apropiadas del hombre. Empero no cualquier cosa es propia de lo humano. Para Julián Marías es decisivo el no elegir cualquier cosa, por más que sea buena, sino elegir lo “mejor posible”. Parece lógico que la determinación hacia lo bueno que le confiere al ser humano su libertad, le haría elegir en igualdad de condiciones por la mejor opción de entre dos bienes.

La ilusión y positividad son algunas de las condiciones características de la vida y del pensamiento del vallisoletano. Se queja con amargura de los profetas eternos de calamidades que no aportan a la realidad sino pesimismo desmoralizador (Marías, 2000-06-09. Marías, 2001-08-02. Gómez 2007, pp. 26-31.

La actitud positiva tiene que unirse al sentido de realidad. La libertad no es absoluta si es que hablamos de la que corresponde al ser humano (Marías, 1998b, pp. 221-224). Nuestra libertad siempre es condicionada por muchos matices de tipo interior (psicológicos, naturales, biológicos...) y exterior (sociales, culturales, legales...). Todo ello le confiere un condicionamiento innegable de realismo que es exigible (Marías, 2001-05-16). En este contexto se puede hablar de lo posible. Los ideales, son motores de la vida humana, pero en ocasiones son

utilizados para salirse del marco de lo que está a nuestro alcance. No solo del alcance del ser humano en general, sino también de cada persona en particular.

Conclusión

Lo que hemos podido ir contemplando no es sino un apunte somero de las profundidades que se respiran en la vida de cada persona. Nada sencillo, conjunto de complejidad no fácil de poder sintetizar en palabras. Julián Marías, autor por demás desconocido, ofrece una reflexión que intenta ser original y expresiva de cómo una parte representativa de la corriente filosófica española concibe al hombre como persona. Marías bebe de las fuentes filosóficas expresadas en español. Con su reflexión particular se convierte él mismo en uno de los veneros de esta tradición tan importante en nuestros días.

El pensamiento de Marías da un giro descriptivo rotundo con su noción de “estructura empírica”, tal y como él mismo señala. El autor vallisoletano siempre fue un reconocido amigo y seguidor del pensamiento orteguiano. Sin embargo, con la noción mencionada ofrece un aporte original que implica observar su pensamiento en su totalidad. La permanencia y flexibilidad conjuntadas en la noción de estructura empírica, le permiten acercarse a la concreción de la vida personal de cada individuo pudiendo estudiar en él aquellas características que todos tenemos en común y que cada quien debe ir construyendo en su caminar vital. Dinamismo y estabilidad, historia y condición humana son algunas de las realidades que se aúnan en la filosofía de Julián Marías de manera magistral.

El “Yo”, con mayúscula, de la frase que sintetiza en buena medida la filosofía de Ortega y Gasset, adquiere una óptica más profunda y cercana a la realidad con las nuevas luces que aporta la consideración de la estructura empírica. Este instrumento nocional es como un gran microscopio que permite al de Valladolid acercarse al devenir histórico de la vida real de una persona descubriendo en ella notas comunes a todos los demás. El trazado de un auténtico “mapa del mundo personal” solo es posible respetando sus particularidades y distinguiendo lo que le une con todo ser humano, todo en un solo vistazo, en un solo golpe de ojo.

Con esta base, se torna mucho más concreta la idea de vida como realidad radical. La vida no es una idea, o concepto, tampoco es algo solo concreto y encerrado. La vida es el acontecer en el tiempo y con los demás de la propia persona. Como tal es personal y también comunidad. La base antropológica es fundamento de la preocupación filosófica de Marías. Y esta antropología

ofrece un paso adelante dentro de la preocupación filosófica española por ubicar al ser humano concreto en su contexto real todo él. La misma senda, más con otros pasos y huellas, caminarán X. Zubiri, López Aranguren, Pedro Laín Entralgo..., entre otros.

Como resultado de este planteamiento hay que entender la preocupación de Julián Marías por escribir los tres tomos de su propia biografía. Este ejercicio narrativo es la relatoría de sí mismo desde su circunstancia, desde la importancia de su mujer y de las personas con las que se fue encontrando, con el peso decisivo del España e Iberoamérica en sus preocupaciones, con la mirada aquilina sobre el cine y del arte... En su narrarse se encuentra el ejercicio de su filosofía en sí mismo. Lo futurizo de su pensamiento parte de unas hondas raíces históricas y de su decidido asentamiento en su presente vital. La filosofía de Marías se hace carne, por eso puede merecer la pena el mirarnos en ella.

Referencias

- Buber, M. (1995). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Camps, V. (2000). *El siglo de las mujeres*. Madrid: Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer.
- Carpintero, H. (2001). *Julián Marías. Premio Provincia de Valladolid 1995 a la trayectoria literaria*. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid.
- Carpintero, H. (2002). Persona y sustancia. Una nota en torno a la obra de Marías. En Aa. Vv. *Homenaje a Julián Marías. Un siglo de España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Carpintero, H. (2009). La contribución de Marías a la filosofía española. En Cañas, J. L. & Burgos, J. M. (eds.). *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*. Madrid: Páginas de espuma.
- Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Corominas, J. (2000). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos.
- Corsi, G. & Esposito & E.-Baraldi, C. (1996). *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. México: Anthropos-Universidad Iberoamericana-ITESO.
- Cortina, A. (1995). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1996). *El quehacer ético. Guía para la educación moral*. Madrid: Santillana.
- Cortina, A. (2002). “Proyectar lo mejor desde la ilusión”. En Aa. Vv. *Homenaje a Julián Marías. Un siglo de España*, Alianza Editorial, Madrid.
- Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- de Mello, G. (2002). “El ciudadano y la persona”. En Aa. Vv. *Homenaje a Julián Marías. Un siglo de España*, Alianza Editorial, Madrid.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2004). *Rizoma. Introducción*. México: Coyoacán.
- Ferraris, M. (2001). *Luto y autobiografía. De san Agustín a Heidegger*. México: Taurus.
- Ferrater, J. (2001a). *Diccionario de filosofía III, K-P*. Barcelona: Ariel.
- Ferrater, J. (2001b). *Diccionario de filosofía VI, Q-Z*. Barcelona: Ariel.
- Ferrer, U. (2009). La estructura de la vida colectiva, en Cañas, J. L. & Burgos, J. M. (eds.). *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Páginas de espuma, Madrid.
- Flores, V. (1997). *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México: Miguel Ángel Porrúa-Universidad Iberoamericana.
- Forcano, B. (1996). *Nueva ética sexual*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H.-G. (1996). *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gaos, J. (1996). *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.

- García, M. (1996). *Obras completas*. Madrid: Fundación Caja Madrid-Anthropos. I-I.
- Garibay, A. M. (1940). *Llave del Náhuatl*. México: Otumba.
- Gilson, E. (1989). *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- Gómez, C. (2007). El ámbito de la moralidad: ética y moral, en Gómez, C. & Muguerza, J. (eds.). *La aventura de la moralidad. (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Madrid: Alianza Editorial.
- González, A. (1987). *Tratado de metafísica. Ontología*. Madrid: Gredos.
- González, O. (2002). El hombre: el arquetipo y la imagen. En Aa. Vv., *Homenaje a Julián Marías. Un siglo de España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gracia, D. (1989). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Eudema.
- Gracia, D. (2001). El humanismo de Pedro Laín Entralgo. *Isegoría* (25).
- Guerra, M. (1993). Dimensión lógica, mítica y mística de *mysterium* en san Agustín. *Augustinus* (37), 267-289.
- Heidegger, M. (1973). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2002). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hessen, J. (1992). *Teoría del conocimiento*. México: Porrúa.
- Kant, E. (1991). *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa.
- Laín, P. (1997). *El problema de ser cristiano*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Laín, P. (1998). *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- León, M. (1974). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- López, J. L. (1997). *Ética*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Marías, J. (1973). *El tema del hombre*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1982). *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1984). *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1989a). *Una vida presente. Memorias 1 (1914-1951)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1989b). *Una vida presente. Memorias 2 (1951-1975)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1991). *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1997). *Historia de la filosofía*. México: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1998a). *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1998b). *El curso del tiempo 2*. Madrid: Alianza Editorial.

- Marías, J. (1998c). *La mujer y su sombra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1999). *La perspectiva cristiana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (2006). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (1993-09-09). Meditaciones del Quijote. *ABC*.
- Marías, J. (1996-09-19). Lagunas del pensamiento. *ABC*.
- Marías, J. (1996-09-26). Séneca. *ABC*.
- Marías, J. (1997-05-09). Transparencia, *ABC*.
- Marías, J. (1998-01-15). El argumento de la obra, *ABC*.
- Marías, J. (1998-02-05). Antiguallas, *ABC*.
- Marías, J. (1998-03-12). El curso del tiempo. *ABC*.
- Marías, J. (1998-08-27). El siglo XXI como porvenir, *ABC*.
- Marías, J. (1998-12-03). El joven Zubiri, *ABC*.
- Marías, J. (1999-09-02). Cuestión de imaginación, *ABC*.
- Marías, J. (1999-09-16). La atención, *ABC*.
- Marías, J. (1999-10-21). Atreverse a ser, *ABC*.
- Marías, J. (2000-01-07). Sin proyecto, *ABC*.
- Marías, J. (2000-01-19). La libertad y su ejercicio, *ABC*.
- Marías, J. (2000-05-27). Un proyecto para una edad nueva, *ABC*.
- Marías, J. (2000-06-09). El lado soleado de la vida, *ABC*.
- Marías, J. (2000-07-20). México 1963-2000, *ABC*.
- Marías, J. (2000-10-12). Como el Sol: luminoso y cálido, *ABC*.
- Marías, J. (2000-10-20). El balance de la vida, *ABC*.
- Marías, J. (2000-11-02). De dentro a fuera, *ABC*.
- Marías, J. (2000-11-16). Responsabilidad, *ABC*.
- Marías, J. (2000-12-21). Sociedad y manipulación, *ABC*.
- Marías, J. (2001-04-26). Distinguir de personas, *ABC*.
- Marías, J. (2001-05-16). La libertad que uno se toma, *ABC*.
- Marías, J. (2001-08-02). Los destructores, *ABC*.
- Marías, J. (2001-11-08). Una ventaja más de la libertad, *ABC*.
- Marías, J. (2001-11-15). Tres dimensiones de personas, *ABC*.
- Marías, J. (2002-01-24). Las malas pasiones, *ABC*.
- Marías, J. (2002-03-28). Las cosas que se esperan, *ABC*.
- Marías, J. (2002-07-11). Y la otra apariencia, *ABC*.
- Marías, J. (2002-08-01). Menéndez Pelayo, *ABC*.

- Marías, J. (2002-12-05). Lo individual y lo ‘consensuado’, *ABC*.
- Marías, J. (2002-12-20). Orden de magnitud, *ABC*.
- Marías, J. (2003-01-16). El aire se serena, *ABC*.
- Marías, J. (2003-01-30). Garantías de la verdad, *ABC*.
- Marías, J. (2003-03-27). Una táctica, *ABC*.
- Marías, J. (2003-10-30). Occidente, *ABC*.
- Marías, J. (2008). *Breve tratado de la ilusión*. Recuperado de <http://www.conoze.com/doc.php?doc=5884>
- Mayor, F. (2002). A Julián Marías. En Aa. Vv. *Homenaje a Julián Marías. Un siglo de España*, Alianza Editorial, Madrid.
- Mounier, E. (2005). *El personalismo*. México: PUF-MAICA.
- Muguerza, J. (2007). “Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la Modernidad”. En Gómez, C. & Muguerza, J. (eds.). *La aventura de la moralidad. (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1979). *Sobre la razón histórica*. Madrid: Revista de Occidente-Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1985). *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Revista de Occidente-Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1987). *Meditaciones del Quijote*. México: REI.
- Ortega, J. (2002). *Los Ortega*. Madrid: Taurus.
- Panedas, J. I. (2002). “Silencio... se vive”. En *Mayéutica XXVIII* (2002).
- Paz, O. (1996). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Prini, P. (2002). La continuidad entre Ortega y de Marías. En Aa.Vv. *Homenaje a Julián Marías. Un siglo de España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Raley, H. (2002). Apuntes para una filosofía cristiana en Julián Marías. En Aa. Vv. *Homenaje a Julián Marías. Un siglo de España*, Madrid: Alianza Editorial.
- Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.
- Real Academia Española, (2001). *Diccionario de la Lengua Española II. h/z*. Madrid: Espasa Calpe.
- Reale, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife/Universidad Autónoma de Madrid.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- San Agustín. *Cartas* 147.
- San Agustín. *Ciudad de Dios*.

San Agustín. *Comentario al Génesis contra Académicos*.

San Agustín. Comentarios a los salmos.

San Agustín. *Confesiones*.

San Agustín. *El Maestro*.

San Agustín. *Sermón 301*.

San Agustín. *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*.

Scheler, M. (1971). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.

Sicilia, J. (1999). Entrevista con Mauricio Beuchot. Dios postmoderno. En *Letras Libres* (mayo) recuperado de www.letraslibres.com/index.php?art=6101.

Taylor, C. (2002). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.

Zubiri, X. (1982). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1989). *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.

