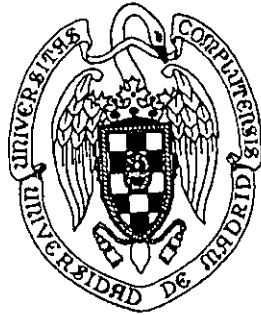


Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía



**HOMBRE Y HUMANISMO EN
JULIÁN MARÍAS**

(LA DIMENSIÓN PSICOSOCIAL DE SU ANTROPOLOGÍA)

TESIS DOCTORAL

Autora: PILAR ROLDÁN SARMIENTO
Director: DR. HELIO CARPINTERO

Madrid 1998

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN GENERAL

- I. Julián Marías escritor desde 1932.
- II. Las «edades humanas» en J. Marías.
- III. El «programa de investigación» de J. Marías.
- IV. El «núcleo» del «programa de investigación» de J. Marías.
- V. Cuatro grupos de «categorías» en los cuatro «niveles» del «núcleo».
- IV. «Heurística negativa» y «heurística positiva» en J. Marías.

PARTE I: «ETAPA» DE LA «JUVENTUD» EN JULIÁN MARÍAS (1931- 1946)

PREÁMBULO. Desde el nacimiento de J. Marías (1914) hasta el comienzo de la «juventud» (1931).

CAPÍTULO 1. La autodescripción de la «juventud» en Marías (1931-1946).

CAPÍTULO 2. Desde las revisiones filosóficas de José Ortega y Gasset.

2.1. Objetivo de este capítulo

2.2. La superación del realismo y del idealismo en el perspectivismo de Ortega

- 2.3. La revisión de las filosofías abstractas y la propuesta de la vida como realidad radical
 - 2.4. La revisión de la razón abstracta y de la razón pura y la propuesta de la razón viviente e histórica
- CAPÍTULO 3. La recepción de la nueva tradición de J. Ortega en J. Marías.
- 3.1. Recepción del perspectivismo de Ortega (1913-1923)
 - 3.2. Recepción por Marías de «la vida» como realidad radical
 - 3.3. Recepción por Marías de la razón viviente o histórica
- CAPÍTULO 4. Los «injertos unamunianos» en J. Marías.
- 4.1. La meditación sobre la muerte
 - 4.2. La aproximación desde la literatura que es la «nivola»
 - 4.3. El tema de la persona
 - 4.4. La recepción de Unamuno en Marías
- CAPÍTULO 5. Influencia de Xavier Zubiri en J. Marías.
- 5.1. Condición personal de Dios
 - 5.2. Acción creadora y amorosa de Dios
 - 5.3. Singularidad cósmica del ser encarnado
 - 5.4. Perdurabilidad de los cuerpos
- CAPÍTULO 6. La heurística negativa en el «programa de investigación» antropológica de J. Marías antes de 1946.
- CAPÍTULO 7. Las categorías analíticas de la vida humana según Ortega.
- 7.1. Enumeración de las categorías según Ortega
 - 7.2. Descripción de las categorías por Ortega
 - 7.3. Otras categorías sobre la vida humana relacionadas con las categorías anteriores

CAPÍTULO 8. Las categorías de la vida humana en Marías antes de 1946.

8.1. Introducción a la Filosofía: desde la situación de 1946

8.2. El descubrimiento de la vida, según Introducción a la Filosofía

8.3. Categorías analíticas de la vida humana en Introducción a la Filosofía

CAPÍTULO 9. El núcleo del programa de investigación de J. Marías hasta 1946.

PARTE II: «ETAPA» DE LA «INICIACIÓN» EN JULIÁN MARÍAS (1946-1961)

CAPÍTULO 1. Los jalones relevantes en la «iniciación» (1946-1961).

1.1. Las generaciones

1.2. La experiencia americana

1.3. La visión social

1.4. Una teoría biográfica

CAPÍTULO 2. El contexto de significados filosóficos de «estructura» antes de 1961.

CAPÍTULO 3. Antecedentes orteguianos en la idea de estructura.

CAPÍTULO 4. La idea de «estructura» y su contraste con el estructuralismo (saussuriano).

CAPÍTULO 5. La diferencia entre «estructura» en J. Marías y «Gestalt» de la «Gestaltpsychologie».

CAPÍTULO 6. El concepto de «estructura empírica» en Julián Marías.

CAPÍTULO 7. Lo «empírico» y las tradiciones empiristas.

CAPÍTULO 8. Las categorías empíricas de la vida colectiva.

- 8.1. Enumeración de las categorías empíricas de la vida colectiva
- 8.2. Descripción de estas categorías
- 8.3. El uso categorial de estas categorías

CAPÍTULO 9. El núcleo del programa de investigación de J. Marías hasta 1961.

PARTE III: «ETAPA» DEL PREDOMINIO ANTROPOLÓGICO (1961-1976).

CAPÍTULO 1. La autodescripción de esta nueva etapa (1961-1976).

- 1.1. Lugar de la obra en la biografía
- 1.2. Visión autobiográfica del libro
- 1.3. El final de esta etapa

CAPÍTULO 2. Desde la metafísica orteguiana de la vida humana a la antropología metafísica. Un eslabón intermedio: «El hombre y la vida humana» (1951).

- 2.1. Una primera versión del tema
- 2.2. Rasgos característicos del nuevo libro
- 2.3. El lugar teórico de la antropología
- 2.4. Antropología y metafísica

CAPÍTULO 3. La heurística negativa en la antropología de J. Marías.

- 3.1. La antropología física (antropobiología) y el reduccionismo biologicista
- 3.2. La antropología cultural y su reduccionismo estructuralista
- 3.3. Las revisiones de algunas antropologías filosóficas
- 3.4. Las antropologías naturalistas en la tradición filosófica
- 3.5. Las antropologías subjetivistas desde Descartes

3.6. La antropología de Marías como integración de naturalismos y subjetivismos

CAPÍTULO 4. Estructura analítica y «estructura empírica de la vida humana».

CAPÍTULO 5. Las perspectivas antropológicas en José Ortega y Gasset y Max Scheler.

CAPÍTULO 6. Las categorías empíricas de la vida humana hasta 1976.

6.1. Las categorías empíricas

6.2. Modalidad vectorial

6.3. Conclusión

CAPÍTULO 7. El núcleo del programa de investigación de J. Marías hasta 1976.

PARTE IV: «ETAPA» DE LA «CULMINACIÓN» EN JULIÁN MARÍAS (1976-1996)

CAPÍTULO 1. La autodescripción de la «culminación» en J. Marías (1976-1996).

CAPÍTULO 2. Mundo personal: proyectividad, dramatismo, narratividad.

CAPÍTULO 3. La persona desde sí misma.

CAPÍTULO 4. La «heurística negativa» sobre moralidad en J. Marías.

CAPÍTULO 5. La moralidad intrínseca de la vida humana.

CAPÍTULO 6. El contenido de la moral.

CAPÍTULO 7. Los peligros de la visión abstracta.

CAPÍTULO 8. Categorías de la realidad «persona» y de la vida personal.

8.1. Enumeración de las categorías de la vida personal

8.2. Descripción de estas categorías

CAPÍTULO 9. El núcleo del programa de investigación de J. Marías hasta 1996.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFÍA DE JULIÁN MARÍAS (Libros y ensayos).

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. Julián Marías, escritor desde 1932

Julián Marías, es autor de una amplísima producción escrita. En sus Obras (10 tomos), que incluyen parte de sus libros, se halla el primer texto publicado en 1932.

En 1996, cuando se redacta esta exposición, Marías ha publicado su libro *Persona*.

A lo largo del periodo enmarcado por esos textos, desde 1932 a 1996, nuestro autor no ha cesado de escribir. Registrando solamente escritos publicados en forma de libro, en ese periodo ha ofrecido al público 90 libros.

Cualquier estudio que se realice sobre Marías ha de tener en cuenta, al menos, ese número de libros. Precisamente esa larga secuencia de libros sugiere adoptar recursos metodológicos que reduzcan los riesgos de dispersión sobre tan extensa producción literaria. Habría que tener en consideración la totalidad, pero tratando de descubrir las líneas vertebrales de su producción, incluso, cuando se elige sólo un tema sectorial para el estudio, como en este caso, «Hombre y humanismo en Julián Marías».

El primer recurso metodológico que se adopta, consiste en aplicar a la vida y obra de Marías su teoría de las «edades humanas»:

- edad de la niñez (los primeros quince años)
- edad de la juventud (de los quince a los treinta)
- edad de la iniciación (de los treinta a los cuarenta y cinco)
- edad del predominio (de los cuarenta y cinco a los sesenta)
- edad de la culminación (de los sesenta en adelante).

Para nuestro estudio interesarán cuatro «edades» que se corresponden con cuatro etapas en la biografía de Marías:

- edad de la «juventud»: etapa de 1931-1946
- edad de la «iniciación»: etapa de 1946-1961
- edad del «predominio»: etapa de 1961-1976
- edad de la «culminación»: etapa de 1976-1996.

Adaptadas estas etapas biográficas en Marías, la larga secuencia de su libros queda subdividida en cuatro subgrupos, atendiendo a las fechas de publicación de esos mismos libros.

A continuación se presenta un cuadro sinóptico, donde se resumen las etapas biográficas y los grupos de libros publicados en esas etapas.

ETAPA DE 1931 A 1946

- (1934d) *Juventud en el mundo antiguo: Crucero universitario por el Mediterráneo*. [En colaboración. MARÍAS, J. (responsable)], Madrid, Espasa-Calpe.
- (1941b) *Historia de la Filosofía*. En: OBRAS, tomo I (1982), Madrid, Revista de Occidente.
- (1941d) *La filosofía del padre Gratry*. En: OBRAS, tomo IV (1969), Madrid, Revista de Occidente.
- (1942c) *Séneca: Sobre la felicidad –Sobre «De vita beata» de Séneca–* (Versión y comentarios de Julián MARÍAS), 1980, Madrid, Alianza Editorial en «El Libro de Bolsillo».
- (1943b) *Miguel de Unamuno*. En: OBRAS, tomo V (1969), Madrid, Revista de Occidente.
- (1944b) *San Anselmo y el insensato*. En: OBRAS, tomo IV (1969), Madrid, Revista de Occidente.

ETAPA DE 1946 A 1961

- (1947a) *Introducción a la Filosofía*. En: OBRAS, tomo II (1982), Madrid, Revista de Occidente.

- (1948h) *Filosofía española actual* (UNAMUNO, ORTEGA, MORENTE, ZUBIRI), Madrid, Editorial Espasa-Calpe (Col. Austral).
- (1948i) *En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset* (En colaboración), Madrid, Ed. Verdad y Vida.
- (1949d) *El método histórico de las generaciones*. En: OBRAS, tomo VI (1970), Madrid, Revista de Occidente.
- (1949e) *Diccionario de Literatura española*(dir.), Madrid, Revista de Occidente.
- (1950i) *Ortega y tres antípodas*. En: OBRAS, tomo IX (1982), Madrid, Revista de Occidente.
- (1950k) *La filosofía en sus textos* (Antología: 2 volúmenes), Barcelona (1.ª Edición) Ed. Labor.
- (1952ñ) *El tema del hombre* (Antología), Madrid, Ed. Espasa-Calpe (Col. Austral).
- (1953ii) *El existencialismo en España*. Bogotá, Ed. Imprenta Nacional.
- (1954a) *Idea de la Metafísica*. En: OBRAS, tomo II (1982), Madrid, Revista de Occidente.
- (1954b) *Biografía de la Filosofía*. En: OBRAS, tomo II (1982), Madrid, Revista de Occidente.
- (1954c) *Aquí y ahora*. En: OBRAS, tomo III (1964), Madrid, Revista de Occidente.
- (1954d) *Ensayos de teoría*. En: OBRAS, tomo IV (1969), Madrid, Revista de Occidente.
- (1954k) *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*. Madrid (2.ª ed.), Revista de Occidente.
- (1954l) *Universidad y sociedad en los Estados Unidos*, Madrid, Ed. Lanza.
- (1955a) *Ensayos de convivencia*. En: OBRAS, tomo III (1964), Madrid, Revista de Occidente.
- (1955d) *La estructura social*. En: OBRAS, tomo VI (1970), Madrid, Revista de Occidente.
- (1955ñ) *La filosofía actual y existencialismo en España* (Germen de *La Escuela de Madrid*). Madrid, Revista de Occidente.
- (1956a) *Los Estados Unidos en escorzo*. En: OBRAS, tomo III (1964), Madrid, Revista de Occidente.
- (1956b) *El intelectual y su mundo*. En: OBRAS, tomo IV (1969), Madrid, Revista de Occidente.
- (1956e) *La imagen de la vida humana*. En: OBRAS, tomo V (1969), Madrid, Revista de Occidente.
- (1957a) «Comentario» a *Meditaciones del Quijote*, de J. ORTEGA Y GASSET, Ed. de la Universidad de Puerto Rico, Madrid, Revista de Occidente.
- (1958c) *El oficio de pensamiento*. En: OBRAS, tomo VI (1970), Madrid, Revista de Occidente.

- (1958d) *El lugar del peligro –Una cuestión disputada en torno a Ortega–*. En: OBRAS, tomo IX (1982), Madrid, Revista de Occidente.
- (1959a) *La Escuela de Madrid*. En: OBRAS, tomo V (1969), Madrid, Revista de Occidente.
- (1960b) *Ortega. Circunstancia y vocación*. En: OBRAS, tomo IX (1982), Madrid, Revista de Occidente.
- (1960c) *Experiencia de la vida* (en colaboración con Azorín, J. L. Aranguren, P. Laín Entralgo y R. Menéndez Pidal), Madrid, Revista de Occidente.
- (1961a) *Imagen de la India*. En: OBRAS, tomo VIII (1970), Madrid, Revista de Occidente.

ETAPA DE 1961 A 1976

- (1962a) *Los Españoles*. En: OBRAS, tomo VII (1966), Madrid, Revista de Occidente.
- (1963a) *La España posible en tiempo de Carlos III*. En: OBRAS, tomo VII (1966), Madrid, Revista de Occidente.
- (1963d) *La filosofía en sus textos* (Antología: 3 volúmenes), Barcelona (2.ª Edición) Ed. Labor.
- (1964a) *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*. En: OBRAS, tomo VII (1966), Madrid, Revista de Occidente.
- (1966a) *Meditaciones sobre la sociedad española*. En: OBRAS, tomo VIII (1970), Madrid, Revista de Occidente.
- (1966b) *Consideración de Cataluña*. En: OBRAS, tomo VIII (1970), Madrid, Revista de Occidente.
- (1966c) *Nuestra Andalucía*. En: OBRAS, tomo VIII (1970), Madrid, Revista de Occidente.
- (1966e) *Al margen de estos clásicos*, Madrid, Ed. Afrodisio Aguado.
- (1966f) *El uso lingüístico*, Buenos Aires, Ed. Columba.
- (1966g) *Valle-Inclán en el «Ruedo Ibérico»*, Buenos Aires, Ed. Columba (Col. «Esquemas»).
- (1968a) *Análisis de los Estados Unidos*. En: OBRAS, tomo VIII (1970), Madrid, Revista de Occidente.
- (1968b) *Israel: una resurrección*. En: OBRAS, tomo VIII (1970), Madrid, Revista de Occidente.
- (1968c) *Nuevos ensayos de filosofía*. En: OBRAS, tomo VIII (1970), Madrid, Revista de Occidente.
- (1970a) *Antropología metafísica*. En: OBRAS, tomo X (1982), Madrid, Revista de Occidente.

- (1970d) *Esquema de nuestra situación*, Buenos Aires, Ed. Columba (Col. «Esquemas»).
- (1970e) *Visto y no visto*, Madrid, Ed. Guadarrama.
- (1971b) *Acerca de Ortega*, Madrid, Ed. Revista de Occidente.
- (1971c) *Tres visiones de la vida humana*, Madrid, Ed. Salvat.
- (1971d) *La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios: Cervantes, Valle-Inclán*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1973a) *Innovación y arcaísmo*, Madrid, Ed. Revista de Occidente (Col. «El Alción»).
- (1974c) *La justicia social y otras justicias*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe. (Col. Austral).
- (1975c) *Literatura y generaciones*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe.
- (1975d) *Recuerdos e intimidades de Miguel de Unamuno* (MARÍAS, Julián, responsable), Madrid, Ed. Tebas.
- (1976b) *La España real*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe.

ETAPA DE 1976 A 1996

- (1977b) *La devolución de España* (Segunda parte de *La España real*), Madrid, Ed. Espasa-Calpe.
- (1978c) *España en nuestras manos*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe.
- (1978e) *La universidad que nos formó*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- (1980j) *La mujer en el siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1981a) *Cinco años de España*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe.
- (1982a) *OBRAS (X tomos)*, Madrid, Ed. Revista de Occidente.
- (1983a) *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1984a) *Breve tratado de la ilusión*, Madrid (1985, 2.ª edición), en «El Libro de Bolsillo», Alianza Editorial.
- (1985a) *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid, Ed. Alianza Editorial.
- (1985b) *Cara y cruz de la electrónica*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe (Col. Austral).
- (1986a) *La libertad en juego*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe (Col. Boreal).
- (1986b) *Hispanoamérica*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1986c) *¿Qué es el hombre?*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1987a) *Ser español*, Barcelona, Ed. Planeta.
- (1987b) *La felicidad humana*, Madrid (1988, 1.ª reimpresión), Alianza Editorial.

- (1987c) *La mujer y su sombra*, Madrid, Alianza Editorial, en «El Libro de Bolsillo».
- (1988a) *Una vida presente. MEMORIAS 1 (1914-1951)*, Madrid (1989, 1.ª reimpresión) Alianza Editorial.
- (1989a) *Una vida presente. MEMORIAS 2 (1951-1975)*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1989b) *Una vida presente. MEMORIAS 3 (1975-1989)*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1989c) *Generaciones y constelaciones*, Madrid, Ed. Alianza Universidad.
- (1991a) *Cervantes clave española*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1992a) *La educación sentimental*, Madrid (1.ª edición: mayo), Alianza Editorial.
- (1992b) *La Corona y la Comunidad Hispánica de Naciones (Referencia de ABC –literario– con motivo de la celebración de los 80 años de J. Marías, 1994)*
- (1993a) *Razón de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1993b) *La estructura social*, Madrid (Reedición en Alianza Editorial).
- (1993c) *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1994a) *El cine* (Volumen I. Escritos sobre Cine, 1960-1965. Crónicas publicadas en Gaceta Ilustrada y en Blanco y Negro). Barcelona, Royal Books.
- (1995a) *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1996a) *Persona*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1996b) *España ante la historia y ante sí misma (1898-1936)*, Madrid, Ed. Espasa Calpe (Col. Austral).

Lo anterior permite distinguir etapas en la formación de las construcciones teóricas de Marías y, lo que es más importante, empezar a percibir estructuraciones en todo su «programa de investigación». Esto va a ser explicitado en los apartados que siguen.

De momento, para cerrar este apartado, conviene registrar un dato que se obtiene en la primera y todavía somera inspección sobre la obra escrita de Marías: el tema del «hombre» como persona y de un «humanismo» que considera a la persona centro de decisión, se halla presente en sus primeros textos, concretamente, en los siguientes de 1934.

- «A propósito del hombre», que es una reseña crítica sobre el libro de P. L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, publicado, éste, en 1933 (MARÍAS, 1934a, IV, 97).

- «Lo que está pasando», que es otra recensión crítica sobre el libro de K. Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche oder theologische und philosophische Überwindung der Nihilismus*, publicado, éste, también en 1933. (MARÍAS, 1934c, IV, 106).

Del mismo modo, el tema antropológico se halla presente en el libro *Persona*, de 1996.

A los datos anteriores hay que añadir la constatación de que el tema sobre el hombre se halla patente y explícito en los principales libros publicados por Marías, durante el referido periodo de sesenta y cinco años.

Aquel descubrimiento y esta constatación permiten suponer que el tema «hombre y humanismo», en el sentido indicado, constituye una línea vertebral en todo su «programa de investigación».

II. Las «edades humanas» en Julián Marías

En el apartado anterior se ha adelantado que para distinguir etapas en la amplia obra de Marías se considera conveniente aplicar a su biografía la teoría que él mismo formuló, sobre las «edades humanas», en *El método histórico de las generaciones* (1949).

Esa teoría es la siguiente:

«Podemos considerar la vida dividida en cinco períodos de quince años, que sumarían un total de setenta y cinco.

- 1) Los primeros quince años: *niñez*. No hay actuación histórica, ni apenas tiene ese carácter lo que se recibe del mundo; de ahí que el mundo del niño cambie, de una época a otra, mucho menos que el del adulto en fechas análogas.
- 2) De los quince a los treinta: *juventud*. Se recibe del contorno; se ve, se oye, se lee, se aprende; el hombre se deja penetrar por el mundo ya existente y que él no ha hecho; época de información y pasividad.
- 3) De los treinta a los cuarenta y cinco: *iniciación*. El hombre empieza a actuar, a tratar de modificar el mundo recibido e imponerle su propia innovación; es la época de la gestación, en que se lucha con la generación anterior y se intenta desplazarla del poder.
- 4) De los cuarenta y cinco a los sesenta: *predominio*. Se ha impuesto y ha logrado vigencia el mundo que se trataba de innovar en la edad anterior. Los hombres de esta edad «están en el poder» en todos los órdenes de la vida; es la época de la gestión; y a la vez se lucha para defender ese mundo frente a una nueva innovación postulada por la generación más joven.
- 5) De los sesenta a los setenta y cinco, o más, es los casos de longevidad: *vejez*. Es la época de supervivencia his-

tórica. Esto tiene, por lo pronto, un sentido cuantitativo: hay muchos menos hombres de esta edad que de los grupos anteriores. Los ancianos –dice Ortega– están «fuera de la vida», y este es su papel: el de testigos de un mundo anterior, que aportan su experiencia y están más allá de las luchas actuales: es la función de las gerusías o senados. Pero recuérdese lo que antes dije de la alteración del ritmo de las edades; hoy empieza a haber muchos más hombres de más de sesenta años que en las épocas pasadas, y además se mantienen en gran parte en plena eficacia; los médicos, además, acaban de inventar la «geriatria», pareja a la pediatria, y todo hace esperar que en un futuro próximo se altere más aún el esquema de las edades y la ancianidad quede confinada a los dos últimos decenios de siglo» (MARÍAS, 1949d, VI, 86-87).

Las últimas palabras del texto constituyen una prospectiva formulada por Marías hace ya casi cincuenta años. Pero resulta que aquella prospectiva se ha convertido para su misma biografía humana e intelectual en profecía cumplida. El último libro de Marías, tenido en cuenta para este estudio, es *Persona*, publicado en 1996, es decir, cuando su autor ha traspasado en plena lucidez y actividad intelectual la línea de demarcación de los ochenta años.

En este estudio se ha aplicado a la biografía de Marías su teoría de las «edades humanas», a las que en adelante denominamos «etapas», puesto que este término orienta más precisamente con relación a nuestro propósito, sin apartarse de la intención del autor. En *Generaciones y constelaciones* (1989), indica lo que ha querido decir con el término «edades»: «lo son de nuestra vida y no, primariamente, de nuestro organismo –son etapas diferentes en las que se segmenta nuestro quehacer vital–» (MARÍAS, 1989c, 108).

En estas «etapas» se han realizado sólo dos ajustes mínimos, que inmediatamente se justifican. Primero, el ajuste de situar en el año 1931 el final de la «etapa» de la «niñez» y el comienzo de la «etapa» de la «juventud» en Marías. Un texto de sus *MEMORIAS* ha justificado este ajuste:

«Por muy diversas razones, 1931 representa un punto de inflexión en mi vida. La profunda tristeza, la tremenda sacu-

dida que fue la muerte de mi hermano, el haberme convertido en lo que nunca había sido, hijo único, puso término a lo que podía quedar de mi niñez; desde entonces empecé a vivir como un adulto, aunque no había cumplido los dieciséis años. En lo intelectual y en la vida académica, el paso del Instituto a la Universidad, el descubrimiento de otro tipo de enseñanza, de otro estilo, la experiencia de los nuevos compañeros y profesores, significó una transformación de gran alcance. Y por lo que se refiere a España, la transición de la Monarquía a la República, a los nuevos equipos, al partidismo, a las discusiones parlamentarias, el incremento de la politización, todo ello era una etapa profundamente diferente. Por si todo esto fuera poco, creo ahora, aunque entonces no pudiera ni pensarlo, que 1931 es una fecha de articulación de dos generaciones; es decir, que resultó una fecha crítica en el mundo, por lo menos en toda Europa» (MARÍAS, 1988a, 83).

La primera «etapa» («niñez») de Marías ocuparía el intervalo de 1914-1931, es decir, diecisiete años, lo que significa un desvío insignificante respecto a la periodificación de quince años que se prevé en la teoría general de las «edades humanas».

El segundo ajuste comprende dos correcciones: la corrección de denominar «etapa» de la «culminación» (no «etapa» de la «vejez») a esta «etapa» de Marías y la corrección de colocar en 1996, convencionalmente, el «fin» de esa «etapa», un «fin» que es un término «ad quem» elegido para nuestro estudio. Hablar de «culminación» y no de «vejez» está justificado ante la ascensión creadora que representa en Marías la etapa que comienza en 1976. La corrección de prolongar hasta 1996 es una decisión convencional para poner un término a nuestro estudio, cuya parte última se prevé dedicada especialmente a exponer el significado de *Mapa del mundo personal* (1993), *Persona* (1996) y *Tratado de lo mejor* (1995) en la obra de Marías.

Esquemáticamente, pues, las «etapas» en la biografía de Marías serían para nuestro estudio las siguientes:

Primera «etapa» (niñez).....	1914-1931
Segunda «etapa» (juventud)	1931-1946

Tercera «etapa» (iniciación)	1946-1961
Cuarta «etapa» (predominio)	1961-1976
Quinta «etapa» (culminación)	1976-1996

Más amplias consideraciones sobre cada una de esas «etapas», especialmente sobre las «etapas» de juventud, iniciación, predominio y culminación aparecerán en las partes principales de este estudio.

III. El «programa de investigación» de Julián Marías

El sintagma «programa de investigación» ha sido ya utilizado en el primer apartado de esta Introducción. Llega el momento de describir por qué se ha recurrido a su uso y, además, precisar su denotación.

Distintas prospecciones en diferentes escritos de Marías descubren que un hilo vertebral en sus escritos es el constructo de «estructura». Además, una originalidad de Julián Marías consiste en haber llegado a utilizar el constructo «estructura empírica».

En su etapa de «culminación» Marías recurrirá al de «estructura proyectiva». Esto permite afirmar provisionalmente que sus investigaciones han seguido un programa «estructurado».

En uno de los apartados siguientes se va a mostrar casi de inmediato que el «programa de investigación» se encuentra «estructurado» dentro de cada una de las «etapas» y además se halla «articulado» a lo largo de las cuatro «etapas» biográficas que son su «juventud», «iniciación», «predominio» y «culminación». Por tanto, cabe concluir que, el «programa de investigación» de Marías es un programa «estructurado» y «articulado».

Ha sucedido, no obstante, que algunas exégesis sobre el autor se han quedado con frecuencia en aspectos periféricos. Un objetivo de este trabajo ha sido, desde el primer momento, hacer patente el carácter sistemático, estructurado y articulado de sus ideas.

Pero ya ha sido dicho que esas ideas se encuentran diseminadas en una amplia profusión de textos, desde 1932 hasta 1996. Esa profusión podía inducir el riesgo de convertir la exégesis en difusos comentarios sobre el tema.

Este estudio sobre Marías pretende poner de relieve que «su programa de investigación» presenta a lo largo de las cuatro «etapas» creadoras de su autor un «núcleo» sumamente «estructurado» y «articulado».

Justamente para que esto quedara destacado se ha considerado útil recurrir al constructo de «programa de investigación», tal como este constructo, formulado por I. Lakatos, desde finales de los años sesenta, ha sido adaptado para las ciencias en sentido amplio, dentro de las epistemologías postpopperianas e incluso, previas adecuaciones, adaptado para los sistemas filosóficos.

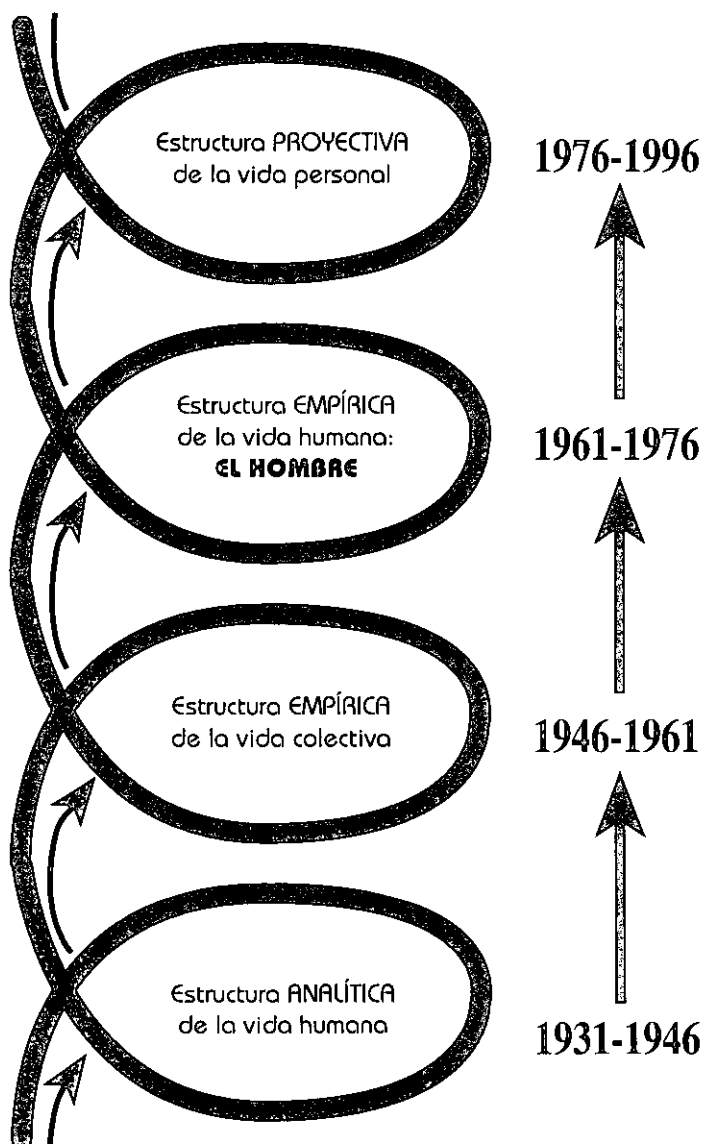
Es conocido que, según la concepción primera de I. Lakatos, en un «programa de investigación» habría que distinguir, al menos tres instancias:

1. Su «núcleo firme»
2. Su «cinturón protector» en torno al «núcleo firme».
3. Sus heurísticas «negativa»/«positiva» (Lakatos, 1969).

Los ensayos de aplicar ese esquema para describir el «programa de investigación» antropológica de Marías, se muestran útiles para ordenar elementos y estructurar y articular la exposición del mismo programa.

IV. El «núcleo» del «programa de investigación» de Julián Marías

El diagrama adjunto intenta «visualizar» el «núcleo» del «programa de investigación» de Marías, según es contemplado en nuestro estudio, a lo largo de las cuatro «etapas» de su «juventud», «iniciación», «predominio» y «culminación».



En cada una de esas cuatro «etapas» biográficas el pensamiento de Marías está «estructurado» según «niveles» de «estructura» radicada en formas de la vida humana.

Además, el tránsito de cada «etapa» a la siguiente está «articulado»: existe «articulación» entre lo «analítico» lo «empírico» colectivo e individual y lo «proyectivo» personal.

El diagrama pretende «visualizar» esquemáticamente el pensamiento de Marías considerando el carácter de «visión» que él mismo ha atribuido a la filosofía:

«Lo decisivo es que la verdad filosófica no consiste sólo en el momento de la alétheia, el descubrimiento o patentización y, por tanto, la visión; requiere al mismo tiempo el afianzamiento o posesión de esa realidad vista; la filosofía es descubrir y ver, poner de manifiesto; si una filosofía no es visual, deja de ser filosofía —o es la filosofía de otros—» (MARÍAS, 1970b, 22).

El diagrama intenta mostrar además algo que el mismo Marías atribuye al pensamiento filosófico: ser una hermenéutica de «ida y vuelta»:

«Se trata, una vez más, de ese movimiento de ida y vuelta que es característico de todo conocimiento de realidad, y especialmente de esa realidad que conocemos con el nombre de vida humana» (MARÍAS, 1955d, 180).

En esa hermenéutica se retorna sobre las mismas cuestiones básicas contempladas en «niveles» diferentes a lo largo de la historia de la vida humana. Más que círculos hermenéuticos, procedería hablar de una espiral de interpretaciones.

Es notable en el «núcleo» del «programa de investigación» de Marías que el «salto» hacia cada nuevo «nivel» se ha realizado «articuladamente» con los «niveles» precedentes.

Quizás el «núcleo» de su «programa de investigación» pueda ser contemplado como un eje nuclear que vertebra toda su obra, desplazándose sobre la temporalidad de su biografía. Ya se ha indicado que una de

las limitaciones de algunas exégesis sobre Marías ha sido quedarse en comentarios parciales o periféricos, y no poner en evidencia la conexión de su obra escrita, cuando se la contempla desde el «eje» de su «programa de investigación».

En las cuatro partes de este estudio se descenderá a detalles sobre los «niveles» de «estructura» que caracterizan a cada «etapa» de la biografía de Marías, y cómo esos «niveles» se «articulan» entre sí.

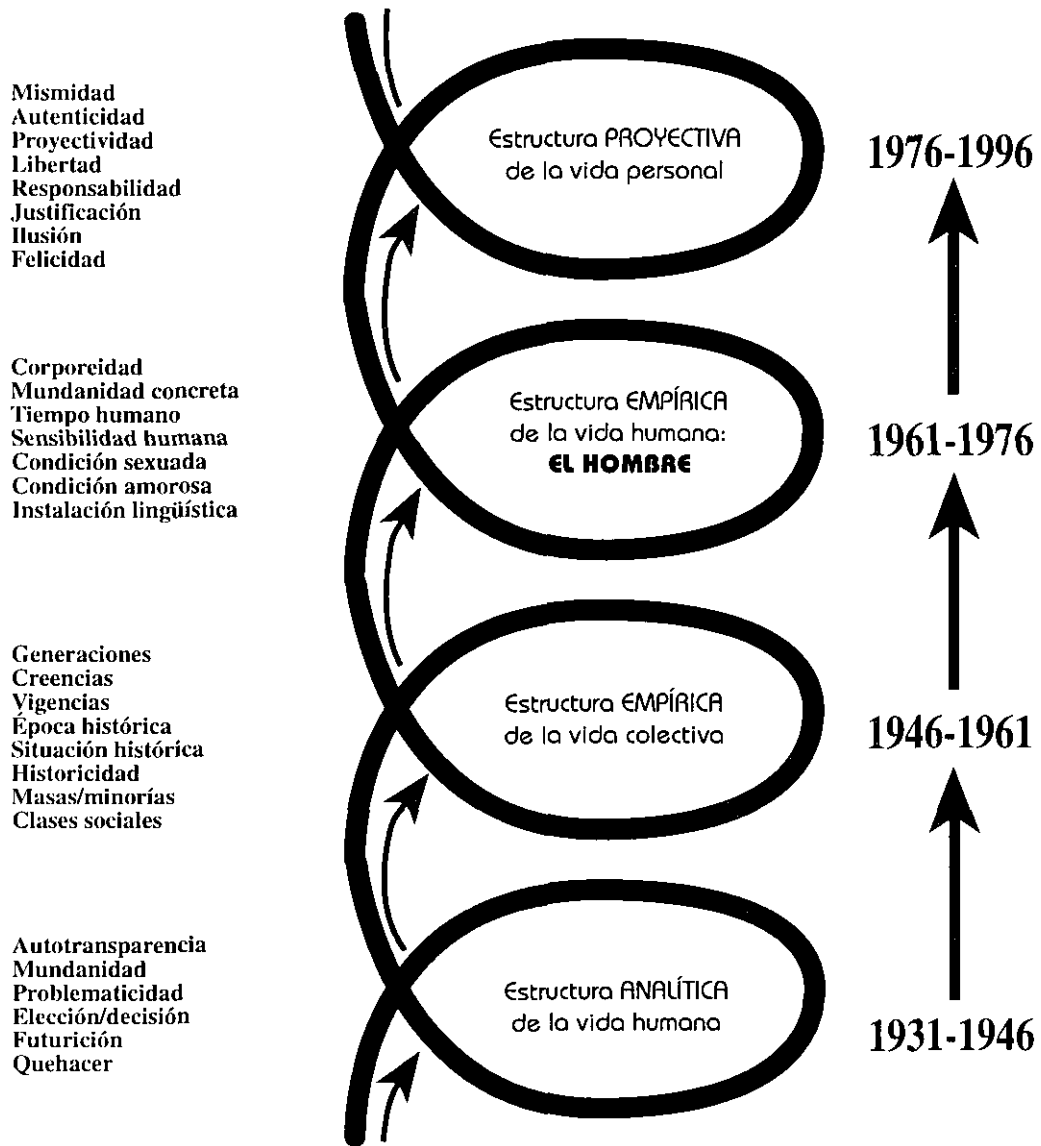
V. Cuatro grupos de «categorías» en los cuatro «niveles» del «núcleo»

Dentro de su propuesta sobre los «programas de investigación» de I. Lakatos, pensando en las ciencias, aludió a los «cinturones» de «modelos» que rodean a los «núcleos firmes». En este trabajo se ha hecho una adaptación de esa idea para poner de relieve el entramado de categorías que subyace a todo el pensamiento de Marías: esa adaptación ha consistido en enumerar y describir cuatro grupos de «categorías» que predominan en cada uno de los cuatro «niveles» de su «programa de investigación».

Se presupone la distinción entre «categorías» y «conceptos derivados». Por «categorías» se entienden los «conceptos primarios y fundamentales» de un discurso.

Para simplificar, en nuestro estudio, se ha propuesto un grupo de «categorías» para cada «nivel». Esas «categorías» se consideran como puntos «primarios» de referencia en la malla del pensamiento de Marías, dentro de cada uno de los cuatro «niveles» del «núcleo» de su «programa de investigación».

El diagrama que se presenta para «visualizar» «niveles» en el «núcleo» y «categorías» correspondientes, es el siguiente:



La filosofía, dice Marías, es expresión articulada de la estructura con que se presenta lo real visto desde aquél punto determinado en que su creador está situado (H. Carpintero).

La descripción de las categorías se realiza en cada una de las cuatro partes de este estudio, dedicadas, respectivamente, a las «etapas» de Marías.

Algunos comentadores de nuestro autor han añadido sus interpretaciones personales para la descripción de algunas categorías. En este estudio se ha optado exclusivamente por describirlas, siguiendo un orden lógico de implicación entre ellas. Al final del capítulo se ha colocado un Apéndice documental con textos breves que Marías ha utilizado para definir las «categorías» descritas.

En la «etapa» de la «juventud» Marías recibe la nueva tradición de investigación de José Ortega y Gasset y, dentro de esa tradición, las «categorías analíticas» de la vida humana. Excepcionalmente, en esa etapa, después de describir brevemente cada «categoría», se completa la descripción con textos del mismo Ortega. No obstante, en la parte en que se estudia esa «etapa», se dedicará un capítulo a examinar cómo Marías recibió la tradición orteguiana.

VI. «Heurística negativa» y «heurística positiva» en Julián Marías

Dentro de su propuesta para los «programas de investigación», I. Lakatos enumeró, como elementos que caracterizan a los «programas», su «heurística negativa» y su «heurística positiva»:

- la «heurística negativa» explicita las rutas de investigación que un «programa» excluye por razones metodológicas,
- la «heurística positiva» explicita las rutas de investigación que un «programa» sigue, y que se muestran en los despliegues de su mismo «núcleo».

Ambos elementos son aplicables directamente en el estudio de los «programas de investigación» filosófica.

Nuestro estudio, dentro de cada una de las cuatro «etapas» de análisis del pensamiento de Marías, prevé dedicar un capítulo a observaciones sobre la «heurística negativa» del mismo Marías en cada «etapa».

Nuestro autor, aceptando en general la tradición de investigación de J. Ortega y Gasset, ha asumido sus revisiones: estas revisiones forman parte de su «heurística negativa», es decir, describen las rutas de investigación filosófica que, por razones de incompatibilidad de métodos, tanto Marías como Ortega abandonaron y evitaron.

La «heurística positiva» de Marías quedará descrita al exponer los nuevos «niveles» a que ha ascendido su pensamiento en cada una de las cuatro «etapas».

Respecto a las relaciones entre el pensamiento de Marías y Ortega convendría adelantar una precisión. Circula, incluso entre especialistas, el sentir común de que Marías es un discípulo de Ortega; lo cual es cierto, pero constituye sólo una parte.

Existe un texto de Marías, donde aparece su personal idea sobre magisterio/discipulado, sobre la relación maestro/discípulo, que no es la de mera imitación o repetición.

«(...) el maestro auténtico, en quien la acción intelectual se ejerce al nivel efectivo de las cosas, por ese solo hecho deja al discípulo entre las cosas, en alta mar, y por tanto más allá de él, del maestro» (MARÍAS, 1952m, 498).

Puede suponerse que Ortega ha dejado a su discípulo «en alta mar», libre para seguir «más allá de él». Esto significa que la heurística positiva de Marías ha ido «más allá» de la heurística de Ortega.

Tiene fundamento la idea sugerida por Helio Carpintero:

«Marías es autor de una obra profunda y original. Precisamente porque ha ido elaborando con un expreso sentido de continuidad respecto de sus maestros, a veces ha podido quedar en sombra su condición innovadora.

Está ahí su imagen de gran discípulo de Ortega. Lo cual es verdad. Pero habría que reparar más en la condición de su discipulado. Lo es porque viene de él, y se ha apoyado en sus ideas una y otra vez; pero hay que decir que para ir hacia sí mismo, para enfrentarse a sus propias cuestiones.

Su reflexión tiene raíces que arraigan fuera del pensamiento de Ortega. Como todo gran intelectual, está muy lejos de ser el hombre de un solo libro» (CARPINTERO, 1994, 19).

La exploración que aquí va a ser realizada, siguiendo los «niveles» de estructura «analítica» de la vida humana, estructura «empírica» en lo colectivo y en lo individual, y estructura «proyectiva» de la vida personal va a confirmar ese juicio de Carpintero. La «heurística positiva» de Marías ha alcanzado «niveles» no se hallaban explicitados en Ortega.

REFERENCIAS (Introducción)

CARPINTERO, H. (1994). *Las raíces de su pensamiento*, ABC –Sección literaria–, 17 junio 1994.

FERRATER MORA, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*. Madrid (4.^a edición: 1982), Alianza Editorial.

- LAKATOS, I. (1969). «La falsación y los programas de investigación científica». En I. Lakatos-A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambirdge, Cambridge University Press, 1970 (2a. ed. 1972). (Trad. MUGUERZA, J., *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975).
- MARÍAS, J. (1934a). «A propósito del hombre». En: *San Anselmo y el insensato*, OBRAS IV, Madrid (4.ª edición: 1969), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1934c). «Lo que está pasando». En: *San Anselmo y el insensato*, OBRAS IV, Madrid (4.ª edición: 1969), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1949d). *El método histórico de las generaciones*. En: OBRAS VI, Madrid (5.ª edición: 1970), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1952m). «La situación intelectual de Xavier Zubiri». En: *La Escuela de Madrid*, OBRAS V, Madrid (3.ª edición: 1969), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1955d). *La estructura social*. En: OBRAS VI, Madrid (5.ª edición: 1970), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*, Madrid (1987, 1.ª reimpresión), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1988a). *Una vida presente. MEMORIAS I (1914-1951)* Madrid (1a. reimpresión, 1989), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1989c). *Generaciones y constelaciones*. Madrid, Ed. Alianza Universidad.

PARTE I: «ETAPA» DE LA «JUVENTUD» EN JULIÁN MARÍAS (1931-1946)

«De los quince a los treinta [años]: *juventud*. Se recibe del contorno; se ve, se oye, se lee, se aprende; el hombre se deja penetrar por el mundo ya existente y que él no ha hecho; época de información y pasividad» (MARÍAS, J., 1949, *El método histórico de las generaciones; Obras VI*, 86).

PREÁMBULO. Desde el nacimiento de J. Marías (1914) hasta el comienzo de su «juventud» (1931).

CAPÍTULO 1. La autodescripción de la «juventud» en Marías (1931-1946).

CAPÍTULO 2. Desde las revisiones filosóficas de José Ortega y Gasset.

CAPÍTULO 3. La recepción de la nueva tradición de investigación de J. Ortega en J. Marías.

CAPÍTULO 4. Los «injertos unamunianos» en J. Marías.

CAPÍTULO 5. Influencia de Xavier Zubiri en J. Marías.

CAPÍTULO 6. La heurística negativa en el «programa de investigación» antropológica de J. Marías antes de 1946.

CAPÍTULO 7. Las categorías analíticas de la vida humana según Ortega.

CAPÍTULO 8. Las categorías de la vida humana en Marías antes de 1946.

CAPÍTULO 9. El núcleo del programa de investigación de J. Marías hasta 1946.

PREÁMBULO

DESDE EL NACIMIENTO DE J. MARÍAS (1914) AL COMIENZO DE SU «JUVENTUD» (1931)

Julián Marías nace el día 17 de junio de 1914 en Valladolid, ciudad donde vive durante los cinco primeros años de su infancia.

Encuentra una familia formada por sus padres, un hermano, tres años mayor que él, y una tía que es hermana de su madre. El hijo primogénito y primer hermano había fallecido a los tres años, con anterioridad al nacimiento de los demás. Recuerda con complacencia el ambiente sereno y afable experimentado; sin duda, fue el incentivo de su educación sentimental.

Su padre era natural de Huesca y su madre de Jaén.

A los cuatro años ya comienza a despuntar su inquietud intelectual, manifestada en su interés por ver revistas ilustradas: *Nuevo Mundo*, *Mundo Gráfico*, *La Esfera* (MARÍAS, 1988a, 24). Narra de sí mismo que era un niño curioso, atento, con avidez de realidad (MARÍAS, 1988a, 29).

En 1919 su familia se traslada a Madrid, ciudad en la que desde entonces va a vivir.

Lo público apareció en su horizonte en 1921 con el asesinato de Eduardo Dato, la pérdida de Marruecos y la guerra greco-turca.

En enero de 1923 ingresó en el Colegio Hispano y en 1925, después de superar los exámenes de ingreso y primero de bachillerato, pasó al Instituto del Cardenal Cisneros. El Instituto era mixto y de entonces proceden sus primeras amistades femeninas.

A los once años inició su itinerario por las librerías, particularmente las que ofrecían libros de viejo, lance u ocasión, adquiriendo libros valiosos: así llegó a formar una biblioteca impropia de su edad.

El 23 de diciembre de 1930 murió su hermano. Tuve «una impresión que he tenido después muchas veces: la de que, en medio de los trabajos, el interés por las cosas, incluso algunas alegrías, la tristeza me estaba esperando» (MARÍAS, 1988a, 76).

En la vida pública también acontecieron cambios importantes: concluyó en España la Dictadura de Primo de Rivera y también la Monarquía, que había sido una forma de Estado milenaria, dando paso a la República, que se proclamó el 14 de abril de 1931.

Terminó el bachillerato con Premio extraordinario. Este hecho tiene particular importancia, porque en tal ocasión conoció a su futura esposa, Dolores Franco, que consiguió el Premio extraordinario de Letras. Seguidamente comienza sus estudios universitarios.

CAPÍTULO 1

LA AUTODESCRIPCIÓN DE LA «JUVENTUD» EN JULIÁN MARÍAS (1931-1946)

La juventud de J. Marías se inicia en el año 1931, cuando decide matricularse en las Facultades de Ciencias y de Filosofía y Letras, de la Universidad de Madrid, ambas situadas en un mismo edificio, en la calle de San Bernardo. Después de la experiencia de un curso, según su propia narración: «había comprendido que mi vocación era la filosofía, y decidí abandonar la Facultad de Ciencias» (MARÍAS, 1988a, 98).

Siempre evocará con entusiasmo y nostalgia el ambiente vivido en aquella Facultad de Filosofía y Letras durante los años 1931-1936, modelo comparable con otros estándares europeos y en modo alguno alterado por la situación política existente en España. La excelencia se debía a la relevancia de sus profesores:

«En nuestra Facultad enseñaban, a la vez, Ortega, Morente, Zubiri, Gaos, Besteiro, Menéndez Pidal, Gómez Moreno, Obermaier, Ibarra, Ballesteros, Pío Zabala, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Asín Palacios, González Palencia, Ovejero; y como auxiliares o ayudantes o encargados de curso, aparte de los ya nombrados, Pedro Salinas, Enrique Lafuente Ferrari, Montesinos, Lapesa...» (MARÍAS, 1988a, 110-111).

Su recuerdo es preciso con relación a los profesores responsables de las diferentes materias. Aquí sólo se hace referencia a profesores que posteriormente van a tener una destacada repercusión en su vida y obra.

Escribe, en primer lugar, sobre Xavier Zubiri, que explicaba «Introducción a la Filosofía»:

«El talento de Zubiri era evidente; [...] lo decisivo es que nos mostró lo que es la filosofía y nos infundió un tremendo respeto por ella» (MARÍAS, 1988a, 101).

«Hay que agregar que era –yo diría sobre todo– teólogo; hombre de fe muy honda y viva, nadie que lo conociera podía desdeñar intelectualmente el cristianismo» (MARÍAS, 1988a, 115).

Tras la experiencia de un curso, la vocación de Marías se confirma.

«El curso de Zubiri, 1931-32, fue mi primera experiencia filosófica en sentido estricto, y sin duda fue ella la que despertó mi clara vocación» (MARÍAS, 1988a, 130).

Describe luego sus primeros encuentros con José Ortega como profesor:

«Ortega daba su curso de Metafísica [...]. Por las tardes exponía su propio pensamiento: "Principios de Metafísica según la razón vital"» (MARÍAS, 1988a, 111).

«[...] la máxima ampliación del horizonte mental se la debía a Ortega; a la vez que seguía sus cursos, lo iba leyendo.

[...] Ortega tenía pasión por la historia, que la consideraba como disciplina esencial, y era precisamente él quien estaba creando el método por excelencia: la razón histórica» (MARÍAS, 1988a, 129).

La impresión que recibió después de su primer contacto con la filosofía es de *desorientación*.

«[...] haber caído en la incertidumbre no era forzosamente una pérdida, sino más bien un paso adelante, el comienzo de un camino que había de seguir.

Esta actitud se fue generalizando, si vale la expresión, y me ha caracterizado siempre. Quiero decir que cuando me he visto ante un camino dudoso, problemático, arriesgado, pero que sentía como interesante y propio, no he vacilado nunca en seguirlo, en adentrarme en una región oscura y acaso en peligros. Rehuirlo me ha parecido una cobardía, sobre todo una falsedad» (MARÍAS, 1988a, 131).

Manuel García Morente, decano de aquella Facultad, puso de manifiesto su gran capacidad de organización e iniciativa con un comportamiento novedoso. Proyectó un crucero por el Mediterráneo con el objetivo de que los alumnos pudieran interpretar desde la actual perspectiva las raíces de los distintos países que eran referencia obligada en sus estudios.

Los recursos para financiar tal proyecto fueron diversos. Marías recibió una beca para cubrir los gastos del viaje, de cuyo recorrido narra: «Fueron cuarenta y ocho días de navegación, entre amigos, en los lugares más atractivos del mundo, con toda la historia detrás, dando relieve a lo que era nuestro estudio» (MARÍAS, 1988a, 139).

La experiencia de este viaje ha quedado recogida en su libro: *Juventud en el mundo antiguo: crucero universitario por el Mediterráneo*.

En el verano de 1933 hay que anotar otra experiencia que parece tener un valor singular. Ese verano residió en la Universidad Internacional en Santander y relata su encuentro allí con Unamuno:

«Unamuno, a punto de cumplir setenta años, pasó quince días en la Magdalena y dio lectura a su nuevo drama, *El hermano Juan o El mundo es teatro*. Además, paseábamos con él o hablábamos sentados en una roca; [...] Era como un promontorio, digno, impresionante, con cierta dificultad de comunicación: nunca se estaba muy seguro de si se daba cabal cuenta de quién era el interlocutor a cuyas preguntas contestaba con tanto saber e inteligencia.

Don Miguel, en la Magdalena, escribió veinte poemas y un breve ensayo en prosa. Algunos de sus amigos reunimos un poco de dinero para imprimirlo todo en un precioso *Cuaderno de la Magdalena* y ofrecérselo en su año jubilar. Lo

imprimió Aldus, en Santander, y guardo mi ejemplar como recuerdo suyo y de un verano que me dejó huella indeleble» (MARÍAS, 1988a, 151).

Muy pronto se amplía el círculo de sus conocimientos a figuras de primera magnitud del mundo intelectual internacional. Cabe mencionar sus encuentros con Jacques Maritain y Johan Huizinga:

«[...] Seguí el curso de Jacques Maritain, tan agudo y distinguido, sobre "Los problemas espirituales y temporales de una nueva Cristiandad" (no volví a verlo hasta 1949, en París). Y uno extraordinario de Huizinga, que me dedicó mi ejemplar de *El otoño de la Edad Media*, y con quien me carteeé después cuando estaba en Holanda. Y también escuché al gran psicólogo Köhler, uno de los fundadores de la *Gestalttheorie*» (MARÍAS, 1988a, 152).

No carecen de interés sus afinidades hacia algunas publicaciones periódicas de la época.

«Las dos publicaciones de prestigio eran *El Sol*, ya desde 1917, y la *Revista de Occidente*, desde 1923.

[...] En 1933 se empezó a publicar *Cruz y Raya*. Aunque en ella colaboraban más viejos y más jóvenes, su centro era la generación siguiente a la de Ortega, la de los que en poesía se llamaron luego «del 27»; es decir, la de Zubiri, Gaos, Dámaso Alonso, etc. La dirigía José Bergamín; su secretario era Eugenio Imaz» (MARÍAS, 1988a, 153).

Precisamente en 1934 colaboró en *Cruz y Raya*. Este trabajo le ofrece la oportunidad de conocer a una serie de personas que se reunían en tertulia y contribuirán a ampliar su horizonte en muchos sentidos. De ellas, cabe citar a Ramón Gómez de la Serna, Federico García Lorca, Miguel Hernández, Neruda, José María Semprúm Gurrea, Fr. José López Ortiz y a Paul Ludwig Landsberg.

Durante 1934 y 1935, la inestabilidad sociopolítica española no impide a Marías continuar su formación intelectual.

«Mi formación intelectual proseguía de manera satisfactoria, y con un poderoso elemento de ilusión. Había ido adquiriendo –no digo recuperando– una nueva seguridad, una manera distinta de certidumbre que venía después de la desorientación inicial provocada por la vocación y la primera experiencia de la filosofía» (MARÍAS, 1988a, 166).

En el verano de 1934 Marías vuelve a la Universidad de Verano de Santander. De allí nos narra una experiencia personal que vive al mismo tiempo que se desarrollan los programas en la Universidad.

«El verano de 1934, en Santander, hice una experiencia decisiva, que todavía muy pocos habían tenido en Europa, al menos fuera de Alemania: la lectura de Heidegger. Me había llevado el ejemplar de *Sein und Zeit* regalado por mis compañeras y alumnas y firmado por ellas. Me encerraba en mi cuarto varias horas al día, con el diccionario Langenscheidt a mano. No es fácil encarecer la dificultad lingüística y filosófica de Heidegger. Me propuse leer *Sein und Zeit* de la primera página a la última. [...] Luché bravamente con la prosa, endemoniada y apasionante, de *Sein und Zeit*. [...] Cuando llegué a la última página, pensé: ahora sé alemán. Desde entonces, todos los autores –Kant, Fichte, Dilthey, Husserl– me parecían "fáciles". Y había adquirido una filosofía genial, que admiré pero nunca pude "adoptar", porque venía de otra que me parecía más clara, justificada y profunda: la de Ortega» (MARÍAS, 1988a, 166-167).

En 1935, dice haber alcanzado una primera madurez y, considerando las posibilidades intelectuales de sus compañeros de Facultad, hace sobre ellos conjeturas muy positivas de futuro.

Es interesante notar, con relación a su propia actividad, que a esta altura ya se han manifestado los rasgos iniciales de Marías como escritor.

«Yo publiqué diversos trabajos, el principal un ensayo, "San Anselmo y el insensato", primer trabajo filosófico de alguna entidad, de más alcance que las colaboraciones en

Cruz y Raya, o la única en la *Revista de Occidente* en su primera gloriosa época» (MARÍAS, 1988a, 170).

Las ciencias de la naturaleza han intentado una explicación abarcadora del universo, pero frente al hombre a nivel personal y social, sus conclusiones son insuficientes. Según Ortega, la historia es disciplina capaz de abordar el conocimiento del hombre a través de la narración de su vida, que nunca está hecha, sino que va aconteciendo. De distintos modos justificará tal aportación.

«[...] en su último curso universitario –nadie sabía que iba a ser el último–, organizó un seminario muy restringido, sobre "Estructura de la vida histórica y social"» (MARÍAS, 1988a, 171).

La Universidad ofreció a Marías distintos sistemas de ideas que contribuyeron a dilatar sus horizontes; al mismo tiempo, la vida y los sucesos iban creciendo en complejidad. La situación política del mundo y en particular de España es analizada con detalle por Marías: es manifiesto su rechazo hacia los regímenes autoritarios y totalitarios en cuanto opuestos a los «sistemas de libertades».

El cuidadoso seguimiento de la vida pública da razón de su interés por la política, aunque el primer plano lo ocupara siempre la vida intelectual. Tal prioridad favoreció que, dentro del contexto de tensiones existentes por aquella época en España, la ilusión y el esfuerzo siempre estuvieran presentes en su formación.

«Mientras tanto, seguían afanosamente mis estudios, que se encaminaban hacia el examen final de Licenciatura. En diciembre de 1935, en su casa, me leyó Zubiri el manuscrito de su ensayo "En torno al problema de Dios", que iba a publicar en la *Revista de Occidente*. Me pareció deslumbrador, me dejó entusiasmado y lleno de esperanza en las posibilidades de Zubiri» (MARÍAS, 1988a, 184).

A comienzos del verano de 1936, a pesar de la aparente normalidad, la politización había alcanzado un nivel importante y se vivía la incertidumbre por lo que «podía pasar».

Por encima de los comportamientos se valoraba la adscripción política, colocando a las personas en bandos enemigos. Así se fueron produciendo con creciente frecuencia sucesos de distinta índole: asesinatos políticos, atropellos, incendios. En este marco, la muerte de José Calvo Sotelo, ocurrida el 13 de julio, produjo una enorme conmoción y posiblemente fue el detonante del levantamiento militar que tuvo lugar pocos días después.

A esta altura de los hechos, la violencia cobró carta de ciudadanía y comenzaron los famosos registros, detenciones y «paseos». La guerra civil había comenzado. No todos los españoles la habían querido y uno de ellos fue Marías que, tras declarar su total oposición a la guerra, justifica la salida de los intelectuales que abandonaron España:

«[...] la gran mayoría de la emigración *intelectual* no se produjo en 1939, al final de la guerra, sino en 1936, a su comienzo. Es decir, consideraron los escritores o profesores que optaron por salir de España que la libertad estaba perdida *en todo caso*, que no se podía trabajar –acaso simplemente vivir– con algún decoro. Algunos salieron de España con misiones diplomáticas o análogas (Américo Castro, Sánchez Albornoz, por ejemplo); otros, con invitaciones a cátedras extranjeras (Salinas, luego Guillén, Montesinos, Menéndez Pidal, Juan Ramón Jiménez); los más, a la buena ventura (Ortega, Marañón, Baroja, Azorín). A otros los había sorprendido la guerra en la otra zona, y su suerte fue varia, de mejor o peor gana» (MARÍAS, 1988a, 200-201).

El 4 de enero de 1937, recibió la noticia del fallecimiento de Unamuno.

«[...] se vendía un periódico anarquista con un título estu-
pendo: *Fragua Social*; lo compré y me encontré con la noticia: la muerte de Unamuno en Salamanca. Me quedé abatido, con una impresión de orfandad; ¡ya no había Unamuno! El gran viejo que nos había dado compañía desde que yo tuve uso de razón, ya estaba con la muerte, su permanente tema, su cuestión de siempre» (MARÍAS, 1988a, 218).

Dentro de ese error colectivo que fue la guerra civil, es preciso poner de relieve el papel y talante de Julián Besteiro, hombre de una integridad moral ejemplar. Nadie que supiera de su comportamiento, fuese del bando que fuera, racionalmente podía descalificarle:

«[...] mi admiración por su personalidad moral no hizo más que crecer. Era un modelo de liberalismo, cordura y tolerancia; y de valor, virtud capital; un valor civil, no agresivo, que lo llevaba a hacer lo debido, sin más consideración» (MARÍAS, 1988a, 232).

Al final de la guerra Besteiro no quiso abandonar España, aunque le facilitaron los medios para hacerlo. Fue detenido y murió en la prisión de Carmona.

Por ideas políticas afines, Marías también conoció la experiencia de la cárcel (15 de mayo-7 de agosto). Concluida su estancia, narra las dificultades para organizar la vida y el valor con que debió afrontarlas:

«Yo [...] era una persona sospechosa, un "enemigo del régimen" que había de encontrar todas las puertas cerradas.

Al lado de esto persistía mi vocación intelectual, nunca extinguida; el repertorio de mis estudios y lecturas; una resistencia a abatirme y darme por vencido, que nunca me ha abandonado; una fe religiosa, ciertamente puesta a prueba por unos y por otros, pero que era capaz de distinguir de todas las adulteraciones. Y un puñado de amigos leales, sobre todo –como siempre– amigas. Y Lolita. De ella dependía todo; vivía desde hacía mucho tiempo vuelto hacia ella, dándole todo lo que podía, recibiendo su maravillosa personalidad, su inagotable ternura, su inteligencia clara, su valor. Por ella valía la pena seguir viviendo y no ser un despojo, sino algo que se pudiera ofrecer» (MARÍAS, 1988a, 180).

Describe el panorama intelectual que imperaba en España, como consecuencia de la guerra.

«El panorama intelectual y literario no era alentador. Todo estaba politizado. Se hizo la depuración de las Universidades, Institutos, escuelas, lo mismo que de los demás cuerpos.

[...] Por supuesto, se perdió la libertad de cátedra, y los obispos estaban autorizados a la inspección de cursos y libros. En Filosofía imperó el más estrecho escolasticismo, casi siempre de segunda mano» (MARÍAS, 1988a, 289).

A la angostura del primer momento, se sucedieron comportamientos que permitían augurar ciertas, aunque escasas posibilidades.

«En 1940 tuve una experiencia que me llenó de esperanza. En la Biblioteca Nacional dio una conferencia D. Ramón Menéndez Pidal. No es que fuera "resistencia", reivindicación de libertades, nada de eso: fue simplemente el uso de la libertad para dar una conferencia rigurosamente científica, sin concesiones, igual que hubiera podido darse diez años antes. Pensé que era posible la vida intelectual sin más, con independencia y rigor» (MARÍAS, 1988a, 289).

Ahora había que pensar en el porvenir. Dicho llanamente: en la forma de poder subsistir, pero sin obviar y dando cauce a la propia vocación.

«Mi vocación filosófica era imperiosa; no menos, la de escritor. La única salida auténtica era escribir libros de filosofía.

Pero ¿era posible? ¿Se podría vivir así? Morente me dijo un día: "Mire usted: con la cátedra no se puede vivir; pero sin la cátedra *no se puede vivir*". Yo pude vivir, tuve que vivir, sin la cátedra; trabajando de un modo inhumano, tomando un empréstito sobre la propia vida, como dije por entonces. Traducciones mal pagadas de gruesos libros; clases de mínimo rendimiento; preparación de temas para algún opositor al cuerpo diplomático. Y libros...» (MARÍAS, 1988a, 293).

En esa situación escribió su primer libro, la *Historia de la Filosofía*, que fue editada en enero de 1941 por la *Revista de Occidente*.

Simultáneamente imparte clases de Filosofía, de alemán y de religión en la institución privada «Aula Nueva», que había fundado con un grupo de amigos.

Sobre «El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo», publicó un ensayo en la revista *Escorial*, de la cual era subdirector Pedro Laín Entralgo.

Asimismo, Marías traduce *El conocimiento de Dios*, del P. Gratry, para la Editorial Pegaso. Interesado por este autor, Marías decide hacer su tesis doctoral sobre el P. Gratry. Zubiri aceptó ser el director y ponente de la misma.

«Apenas terminada la tesis, se fue imprimiendo; ya en el curso 1941-42 la presenté, en juegos de galeradas. Se convocó la defensa de la tesis para el 13 de enero». (MARÍAS, 1988a, 320).

La tesis juzgada por el tribunal (P. Manuel Barbado Viejo, Juan F. Yela Utrilla, Víctor García Hoz, Manuel García Morente –con el voto en contra– y Xavier Zubiri –que estuvo ausente–) fue calificada de Suspenso por razones ideológicas, mientras que se publicaba en la Colección «Escorial» de la Editora Nacional. En 1951, con la misma tesis y siendo invitado a presentarla por Francisco Javier Sánchez Cantón, decano de la Facultad de Filosofía y Letras, obtuvo la calificación de Sobresaliente.

En 1942 Marías preparó su libro sobre *Miguel de Unamuno*.

«Desde los quince o dieciséis años, había sentido la atracción, la fascinación de Unamuno. [...] No era, ni me sentía, discípulo suyo; no estaba de acuerdo con muchas de sus ideas, que me parecían insuficientes; pero lo encontraba "necesario", irrenunciable; sentía la necesidad de luchar con él y llegar a comprenderlo, de "dar razón" de lo que era y lo que pudo ser y no fue.

Todo el año 1942 me lo pasé trabajando afanosamente sobre los textos de Unamuno. [...] Me interesaba su actitud religiosa, que no acababa de entender; y, aunque me parecía extremosa y exagerada su opinión de que "la única

cuestión" es si hemos de morirnos del todo o no, estaba completamente de acuerdo en que es la más importante; y coincidía con él en lo que añadía: "y si no muero ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido"» (MARÍAS, 1988a, 333).

«Partiendo del viejo ensayo como de un germen, escribí apasionadamente *Miguel de Unamuno*. [...] Para entender a Unamuno había puesto en juego lo que procedía del pensamiento de Ortega; pensé que ese libro significaba, entre otras cosas, una especie de "reconciliación" real de los dos grandes maestros» (MARÍAS, 1988a, 334).

Persona que en aquel momento tiene particular significación en la vida de Marías es Pierre Jobit, que había publicado su tesis doctoral sobre los krausistas españoles, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*.

Antes de finalizar el año 1942, murió García Morente, a cuyo recuerdo dedica Marías un espacio:

«No olvidaré una tarde que pasé con él, en su habitación del convento de la Asunción, del que era capellán» (MARÍAS, 1988a, 343).

«Para nosotros fue una pérdida dolorosa: era el primero de nuestros maestros que se iba; el vínculo con lo que había sido nuestra Facultad» (MARÍAS, 1988a, 344).

A esta altura del tiempo, vive con muchas limitaciones económicas, fundamentalmente traduciendo libros. Disfruta de una vida privada, pero ni puede ejercer la docencia en la Universidad, ni escribir en los periódicos españoles.

En 1944 Marías pudo viajar a Lisboa con el pretexto de dar una conferencia, pero con el objetivo primordial de ver a Ortega. Narra ese viaje, realizado junto con su esposa:

«Conseguido el mágico pasaporte, un día tomamos el Lusitania Expres y nos encontramos en la estación de Rossio. Allí nos esperaba Ortega, a quien no habíamos visto desde

hacía ocho años, desde el verano de 1936» (MARÍAS, 1988a, 349).

«Nos pasamos una semana sin separarnos de Ortega más que para dormir, mañana, tarde y noche. En su casa, por las calles, paseando por los parques, algunas veces en casa de sus amigos, hablamos con él horas y horas. Teníamos hambre de palabras, de filosofía, de España, del mundo, de nuestras vidas. Nuestra amistad, tan viva, había ido madurando y creciendo en la distancia, en el silencio, cortado sólo por dos cartas de Ortega, la de Coimbra apenas terminada la guerra civil, otra desde Lisboa unos meses antes» (MARÍAS, 1988a, 351).

«A Ortega le sorprendió que me hubiese detenido tanto, y hubiera entendido, su tesis "La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre", y que me hubiera percatado de lo que es razón vital. Nuestra vinculación personal y filosófica quedó sellada para siempre» (MARÍAS, 1988a, 351).

En 1945 volvió Marías a Lisboa. El programa de su estancia fue semejante al vivido en el viaje anterior.

En otoño de ese año, Ortega decidió volver a España. Fue un suceso sumamente importante para sus antiguos discípulos.

«Ortega había llegado lleno de esperanzas y entusiasmo, de proyectos, de gana de vivir. [...] Se sentía en la plenitud, dispuesto a hacer lo más importante de su obra, y en España» (MARÍAS, 1988a, 355-356).

La relación entre Ortega y Marías, en Madrid, fue intensa:

«Nuestras conversaciones, allí o en su casa, o paseando por el Retiro, eran interminables, cercanas, llenas de discusiones, disconformidades, balances, examen de problemas, siempre concordia, casi siempre coincidencia final» (MARÍAS, 1988a, 356).

La vocación de escritor va adquiriendo perfiles personales:

«Había ido concibiendo una nueva idea de lo que podría llamarse *Introducción a la Filosofía*; tenía que ser algo profundamente distinto del género que se había llamado así; por esto, la primera cuestión era precisamente la del género literario» (MARÍAS, 1988a, 356).

Un cambio de generación se produjo en la sociedad y la vida de Julián Marías, a partir de este período que concluye en 1945.

«En 1945, cuando volvió Ortega a España, terminó la Guerra Mundial y fui padre, había cumplido treinta y un años: la mitad justa de los que tenía Ortega. La vida colectiva del mundo casi entero volvió a empezar en 1946; luego pensé que era el comienzo de un período generacional; había terminado el que comenzó en 1931. Realmente empezaba una época nueva, y una etapa irreductible a las demás en mi vida privada.

Por supuesto, en continuidad. La vida no se para, no se interrumpe, no tiene cortes; tiene otra cosa: articulación, pasos, actos o escenas de su contenido dramático» (MARÍAS, 1988a, 359).

A esta altura de la vida, Marías ha concluido el período llamado de *juventud*, según su teoría formulada en *El método histórico de las generaciones*. Su circunstancia biográfica y obra lo confirman.

REFERENCIAS (CAPÍTULO 1, PARTE I)

MARÍAS, J. (1988a). *Una vida presente. Memorias I (1914-1951)*, Madrid (1.^a reimpresión: 1989), Alianza Editorial.

CAPÍTULO 2

DESDE LAS REVISIONES FILOSÓFICAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

2.1. Objetivo de este capítulo

Este capítulo intenta acotar un primer espacio desde el cual empezó a desplazarse el programa de investigación de Marías. Se considera que ese espacio se halla en el nivel de pensamiento de la filosofía de la razón vital de Ortega.

Junto a los libros de Marías existen otras monografías sobre el pensamiento de Ortega, cuyos resultados aquí damos por conocidos. Con carácter indicativo pero no exhaustivo, se mencionan los nombres y libros de algunos comentadores de Ortega, ordenados cronológicamente según fecha de publicación:

- A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Con Ortega y otros ensayos* (1964); *Perspectiva y Verdad* (1966); *La innovación metafísica de Ortega* (1982) (RODRÍGUEZ-HUÉSCAR, 1964; 1966; 1982).
- C. MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset* (1968) (MORÓN, 1968).
- J. FERRATER MORA, *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía* (1973) (FERRATER MORA, 1973).
- P. CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura* (1984) (CEREZO, 1984).

Los citados comentadores discrepan en detalles sobre las etapas evolutivas y genéticas que precedieron a la formulación de la filosofía de la razón vital (CEREZO, 1984, 15, nota 1), pero coinciden en distinguir cronológicamente un primer período perspectivista en Ortega (1913-1923) inmediatamente anterior a las formulaciones terminológicas del raciovitalismo; coinciden también en que la forma de razón vital constituye la más notable innovación de Ortega.

Sobre esas coincidencias va a quedar organizada la exposición de este capítulo, en tres apartados, del modo siguiente:

1. La superación del realismo y del idealismo en el perspectivismo de Ortega.
2. La revisión de las filosofías abstractas y la propuesta de la vida como realidad radical en Ortega.
3. La revisión de la razón abstracta y de la razón pura, y la propuesta de la razón viviente e histórica en Ortega.

El espacio previsto para este capítulo, dentro de una distribución proporcionada para cada capítulo y partes de este estudio, excluye entrar en cuestiones debatidas por los comentadores sobre algunos temas que se van a tratar.

Precisamente para soslayar los desvíos en las perspectivas a veces no coincidentes de los comentadores, aquí se va a seguir la metodología de utilizar prioritariamente textos del mismo Ortega. En algún momento, los textos que se citan son amplios; el motivo es que sus ideas posean suficiente contexto. A veces, las diferencias hermenéuticas surgen, porque los comentadores interfieren constructiva pero selectivamente la primigenia y pregnante expresividad de los textos de Ortega.

2.2. La superación del realismo y del idealismo en el perspectivismo de Ortega

Durante veintidós siglos predominaron en la filosofía occidental las doctrinas gnoseológicas de diferentes formas de realismo objetivista,

según las cuales, las cosas (ORTEGA, 1929, VII, 398), son los datos radicales del universo.

Ya en la Edad Moderna, desde R. Descartes hasta I. Kant, esas doctrinas fueron corregidas por el idealismo subjetivista, según las cuales en el pensamiento del yo humano se halla el dato radical del universo.

Ortega intentó hacer desde 1913 una superación de ambas doctrinas, calificándolas de perspectivas limitadas y criticándolas en cuanto habían sido presentadas como absolutas.

Frente a quienes, a su vez, han visto en el sistema de Ortega riesgos de subjetivismo y relativismo, convendría recordar la fórmula del «yo con las cosas» que puede sintetizar en principio esa doctrina, y que consiste en afirmar enérgicamente la dimensión objetiva de la realidad radical.

En *El tema de nuestro tiempo* (1923), Ortega volvió a sintetizar la doctrina perspectivista que, según declaración propia, venía exponiendo desde 1913.

En la exposición de Ortega sobre el perspectivismo, es central la idea de que «la perspectiva es uno de los componentes de la realidad» (ORTEGA, 1923, III, 199).

«¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo» (ORTEGA, 1923, III, 199).

Pero eso quiere decir que en la constitución, en la realidad, entro yo. La perspectiva no es una cualquiera. Es, precisamente, aquella que se organiza desde el punto de vista donde estoy situado yo.

Al formular esa doctrina de la perspectiva, Ortega declara expresamente que ello implica «una reforma radical de la filosofía» (ORTEGA, 1923, III, 200).

Con la filosofía de la razón vital Ortega aspira a superar las formas filosóficas de racionalismo y de idealismo subjetivista. Éste es el planteamiento central del curso *¿Qué es filosofía?* (1929), curso que, sin embargo, y como es bien conocido, quedó sin editar hasta después de la muerte de su autor. Conviene recordar que su primera formación filosófica había tenido lugar en el seno del neokantismo de Marburgo.

Desde ahí, tras hacer la experiencia de la fenomenología, a través de un camino personal, había iniciado un punto de vista diferente de las tradiciones filosóficas del realismo de los filósofos griegos y de la neoescolástica tradicional, así como distinto también de las filosofías racionalistas e idealistas, desde Descartes hasta los neokantismos.

Ortega contempla a los filósofos de la modernidad como incursos en formas de «primitivismo ingenuo», entendido este sintagma con el sentido estricto que posee aplicado a los pintores del Quattrocento:

«Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas ciertos rasgos de primitivismo. Empleo esta palabra en el estricto sentido que tiene cuando es referida a los pintores del *quattrocento*. ¿Por qué llamamos a éstos "primitivos"? ¿En qué consiste su primitivismo? En su ingenuidad, en su candor –se dice– (ORTEGA, 1923, III, 201).

Nuestra visión del mundo se halla más acá del candor infantil de los «primitivos»:

«Gozamos del pintor primitivo como gozamos del alma infantil, precisamente porque nos sentimos superiores a ellos. Nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones. Al movernos en nuestro ámbito vital sentimos éste como algo ilimitado, indomable, peligroso y difícil. En cambio, al asomarnos al universo del niño o del pintor primitivo ve-

mos que es un pequeño círculo, perfectamente concluso y dominable, con un repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación nos parece un juego fácil que momentáneamente nos liberta de nuestra grave y problemática existencia. La gracia del candor es, pues, la delectación del fuerte en la flaqueza del débil» (ORTEGA, 1923, III, 201).

Las filosofías pretéritas tienen el atractivo de presentarnos un cándido mundo sin problemas:

«Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen incommovibles, nos dan la impresión de un orbe concluso, definido y definitivo, *donde ya no hay problemas*, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo, sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda la filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, *evitando que lo que es blando y dilatado horizonte se anquilese en mundo*» (ORTEGA, 1923, III, 202).

Los textos que preceden sobre el perspectivismo se hallan en el capítulo último, «La doctrina del punto de vista», de *El tema de nuestro tiempo*.

No sólo se trata de superar la antinomia realismo-idealismo. Igualmente, en el umbral de ese capítulo, Ortega contrapone su doctrina a dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre cultura y vida, «racionalismo y relativismo» (ORTEGA, 1923, III, 197).

«Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la

operación inversa: desvanecer el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían insuficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias» (ORTEGA, 1923, III, 197).

A continuación, observa Ortega cómo su planteamiento perspectivista coincide con el planteamiento de las ciencias humanas y naturales en la contemporaneidad:

«Es interesante advertir cómo en estos últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, "biología" y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarlos, coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión.

El sujeto, ni es un medio transparente, un "yo puro", idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones» (ORTEGA, 1923, III, 198).

El sujeto es una realidad única –yo a diferencia de todo lo demás–, en un sentido no lejano del que ya tuvo el yo en Fichte. Pero, por serlo, puede ser órgano de verdad, no como identidad, sino como desvelamiento, descubrimiento, esto es *alétheia* (ORTEGA, 1914, I, 335).

En los capítulos tercero y cuarto, «Relativismo y racionalismo» y «Cultura y vida», del mismo libro, Ortega ha realizado sendos excursos críticos sobre las tradiciones relativista y racionalista de verdad, así como sobre sus oposiciones al binomio cultura y vida:

«Hemos visto cómo el problema de la verdad dividía a los hombres de las generaciones anteriores a la nuestra en dos tendencias antagónicas: relativismo y racionalismo. Cada una de ellas renuncia a lo que la otra retiene. El racionalismo se queda con la verdad y abandona la vida. El relativismo prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad. Nosotros no podemos alojar nuestro espíritu en ninguna de las dos posiciones: cuando lo ensayamos, nos parece que sufrimos una mutilación. Vemos con plena claridad lo que hay de plausible en una

y otra, a la par que advertimos sus complementarias insuficiencias.

[...] Para nosotros, la vieja discordia está resuelta desde luego; no entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital» (ORTEGA, 1923, III, 163).

Necesita ser subrayado cómo Ortega asocia «vida» y «verdad»: presupone en la «vida» «el órgano de la verdad» y entiende una «verdad» como incluyendo «la fluencia vital».

La asociación «vida»-«verdad» debe ser complementada con el referente «historia». Para ello, Ortega ha revisado una tradición pesimista de la historia como recipiente de todos los errores humanos (ORTEGA, 1923, III, 159).

Un último apunte para este primer apartado sobre las revisiones orteguanas del realismo-idealismo, racionalismo-relativismo.

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega reforzó con un apéndice las afinidades existentes entre su doctrina perspectivista y la entonces reciente teoría de la relatividad de A. Einstein:

«La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida.

El individuo, para conquistar el máximun posible de verdad, no deberá, como durante centurias se le ha predicado, suplantarse su espontáneo punto de vista por otro ejemplar y normativo, que solía llamarse «visión de las cosas *sub specie aeternitatis*». El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe. En vez de esto, procurará ser fiel al imperativo unipersonal que representa su individualidad» (ORTEGA, 1923, III, 237).

2.3. La revisión de las filosofías abstractas y la propuesta de la vida como realidad radical

El día 10 de mayo de 1929, ya casi al final de su novena lección de filosofía, en el teatro Infanta Beatriz de Madrid, pronunció Ortega su célebre frase sobre las filosofías abstractas: «Se acabaron las abstracciones» (ORTEGA, 1929, VII, 404).

Formas de filosofías abstractas habían sido el realismo de las sustancias y el idealismo de las subjetividades. El nuevo lugar de la filosofía no era ni el ser sustantivo helénico ni el yo pensante cartesiano («res cogitans»), sino el «yo con las cosas»:

«El mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo –soy frente a este teatro, soy con el mundo–, soy el mundo y yo. Y, generalizando, diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí, sino que es lo que es para mí o ante mí y, por lo pronto, nada más. Hasta aquí marchamos con el idealismo. Pero agregamos: como el mundo es sólo lo que me parece que es, será sólo ser aparente y no hay razón ninguna que obligue a buscarle una sustancia tras esa apariencia, ni buscarla en un cosmos sub-stante, como los antiguos, ni hacer de mí mismo sustancia que lleve sobre sí, como contenidos suyos o representaciones, las cosas que veo y toco y huelo e imagino. Éste es el gran prejuicio antiguo que debe eliminar la ideología actual» (ORTEGA, 1929, VII, 402).

Como I. Newton revisó la física aristotélica de las sustancias sustituyéndola por una física de las relaciones, Ortega revisa la metafísica cartesiana de la sustancia pensante («res cogitans») sustituyéndola por una metafísica del pensamiento como relación/conexión:

«Estamos este teatro y yo frente a frente el uno del otro, sin intermediario: él es porque yo lo veo y es, indubitablemente, al menos lo que de él veo, tal como lo veo, agota su ser en su aparecerme. Pero no está en mí ni se confunde conmigo: nuestras relaciones son pulcras e inequívocas. Yo soy quien ahora lo veo, él es lo que ahora yo veo, sin él y

otras cosas como él, mi ver no existiría, es decir, no existiría yo. Sin objetos no hay sujeto. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue el hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos, mas por lo mismo, distintos» (ORTEGA, 1929, VII, 402).

Ortega expresa su conciencia de estar adoptando un nuevo punto de partida para la filosofía:

«Necesitamos, pues, corregir el punto de partida de la filosofía. El dato radical del universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo –sino que si existe el pensamiento existen, ipso facto, yo que pienso y el mundo en que pienso– y existe el uno con el otro, sin posible separación. Pero ni yo soy un ser sustancial ni el mundo tampoco, sino ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría, es decir, yo no sería» (ORTEGA, 1929, VII, 402).

Reiterativamente en la lección informa sobre su nuevo punto de partida, presentándolo como concreción frente a las abstracciones de las formas realistas e idealistas:

«La verdad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo, y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo, sufrirlo. Nada de eso podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi derredor, apretándome, manifestándose, entusiasmándome, acongojándome» (ORTEGA, 1929, VII, 404).

Avanzó Ortega en su exposición hasta el hecho radical de hallarse en su nuevo punto de partida para la filosofía:

«Pero ¿qué es esto? ¿Con qué hemos topado indeliberadamente? Eso, ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza, es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario «mi vida». ¿Qué es esto? Es, sencillamente, que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el universo, lo que me es dado es... «mi vida» –no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista–. Me es dada «mi vida», y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo» (ORTEGA, 1929, VII, 404).

Antes de llegar a esta conclusión, a lo largo de la lección, Ortega había subrayado, la radicalidad de sus revisiones. Así, la revisión del concepto de ser:

«Se invita, pues, a ustedes para que pierdan el respeto al concepto más venerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de nuestra mente: el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también al de Descartes. No entenderá, pues, lo que voy a decir quien siga terca y ciegamente aferrado a un sentido de la palabra "ser", que es justamente el que se intenta reformar» (ORTEGA, 1929, VII, 394).

Frente al «ser quietud» de la Antigüedad, la modernidad ha descubierto el «ser esencialmente inquietud» del pensamiento, que «en cuanto tuviese ser quieto dejaría de ser» (ORTEGA, 1929, VII, 394-395).

Ortega se muestra crítico con Descartes:

«[...] Descartes, que ha descubierto el hecho y tenido la suficiente intuición del algo "pensamiento", no se ha desasido de las categorías cósmicas y pierde la serenidad ante lo que está viendo, a saber: ante un ser que consiste en mero "parecer", en puro virtualidad, en dinamismo de reflexión. Como un antiguo, como un escolástico tomista, necesita agarrarse a algo más sólido, al ser cósmico. Y busca detrás de ese *ser del pensamiento* que consiste en mero parecerse a sí, referirse a sí, darse cuenta de sí –un ser-cosa–, una en-

tividad estática. El pensamiento deja de ser realidad para él, apenas lo ha descubierto como primaria realidad y se convierte en simple manifestación o cualidad de otra realidad latente y estática» (ORTEGA, 1929, VII, 395-396).

Ortega revisa las interpretaciones de los especialistas cartesianos de Marburg:

«Yo he vivido tres años en un lugar de la Mancha alemana, donde se decían especialistas en cartesianismo. Dócilmente me he puesto bajo aquella disciplina, día tras día y mes sobre mes. Pues bien, yo aseguro a ustedes que en Marburg no se ha entendido nunca la fórmula de Descartes, base del idealismo que era la filosofía que Marburg pretendía cultivar. Y la esterilidad procedía de lo que es casi constante morbo de las inteligencias: tratan de sacar a una frase un sentido, con más o menos violencia, y a eso llaman entenderla. Cuando para entenderla hace falta luego preguntar si ese sentido es el único que la frase tiene, es decir, el único que corresponde a la frase íntegra. El *cogito, sum* puede decir muchas cosas, infinitas –pero, en verdad, dice sólo una y es la que importa entender–. Descartes substancializa el sujeto del pensamiento y al hacerlo así lo arroja fuera del pensamiento; lo convierte en cosa exterior cósmica [...]» (ORTEGA, 1929, VII, 399).

Ortega revisa asimismo la versión idealista del mundo como representación, según A. Schopenhauer:

«[...] El teatro, la realidad externa se queda siempre fuera, no está en mí. El mundo no es mi representación por la simplicísima advertencia de que en esta frase de Schopenhauer, como en casi todo el idealismo, se usan las palabras con doble sentido equívoco. Yo me represento el mundo. Lo mío aquí es el acto de representar y éste es un sentido claro de la palabra representación. Pero el mundo que me represento no es mi representarlo, sino lo representado. Lo mío es el representar, no lo representado. Schopenhauer confunde elementalmente en la sola palabra

"representación" los dos términos cuya relación se trata precisamente de discutir, el pensar y lo pensado» (ORTEGA, 1929, VII, 401).

Expresión que ha hecho época es la utilizada en aquella lección cuando Ortega proclamó la urgente tarea de salir del idealismo:

«Pero ahora tenemos inminente ante nosotros la difícil tarea de abrir el vientre al idealismo, liberar al yo de su exclusiva prisión, de proporcionarle un mundo en torno, de curar en lo posible su ensimismamiento, de intentar su evasión» (ORTEGA, 1929, VII, 391).

Ortega expresó palmariamente su revisión del pensamiento griego sobre el ser sustantivo:

«El magisterio de Grecia ha terminado: los griegos no son clásicos, son simplemente arcaicos –arcaicos– y, eso sí..., siempre maravillosos. Por lo mismo nos interesan mucho más. Van a dejar de ser nuestros pedagogos, van a empezar a ser nuestros amigos. Vamos a conversar con ellos; les vamos a contradecir en lo esencial» (ORTEGA, 1929, VII, 397).

La revisión de la filosofía helénica venía motivada en Ortega por el concepto de *ser* helénico:

«La expresión más característica del concepto de ser helénico es el ser sustantivo o substancial, ser inmóvil e invariable. Incluso en la substancia última, principio de todo cambio y movimiento, en el Dios aristotélico encontramos un ser que mueve pero no se mueve –un motor inmóvil–. [...] Al punto notan ustedes que es tan imposible como que exista un anverso sin reverso, un arriba sin un abajo. El color se revela como fragmento de una realidad que lo completa, de una materia que lo viste y lleva» (ORTEGA, 1929, VII, 398).

El principio, el modo de pensar griego sobre el ser sustantivo, corresponde a un modo más primitivo que el pensar del idealismo sobre el ser del pensamiento en la modernidad:

«En la actitud nativa de la mente, para el hombre primitivo y el antiguo, para nosotros mismos, cuando no filosofamos, parece dado y real el cosmos, las cosas, la naturaleza, el conjunto de lo corpóreo. Eso es lo que primero se toma como real, como ser. El filósofo antiguo busca el ser de las cosas e inventa conceptos que interpreten su modo de ser» (ORTEGA, 1929, VII, 393).

El ser sustantivo helénico ha sido durante siglos una interpretación, donde se omitió la presencia del pensamiento que interpreta. Esa omisión fue corregida por el idealismo:

«Pero el idealismo cae en la cuenta de que las cosas, lo exterior, el Cosmos tiene una realidad, un ser problemático que, indubitablemente, sólo existe y es nuestro pensar de las cosas, lo exterior, el Cosmos. Y así descubre una nueva forma de realidad, de ser verdaderamente primordial y seguro, el ser del pensamiento» (ORTEGA, 1929, VII, 393).

Sobre las vulgarizaciones del pensamiento griego que se han perpetrado a través de la neoescolástica hasta el siglo XX, Ortega sólo realiza un apunte negativo:

«[...] no a los remediavagos de seminario, que presentan disecada y estólida la prodigiosa filosofía antigua» (ORTEGA, 1929, VII, 393)

Pueden suponerse las reacciones que apuntes de este tipo suscitarían, frente a Ortega, en los círculos clericales que iban a dominar en el país tras la guerra civil. Pero esto es marginal aquí.

2.4. La revisión de la razón abstracta y de la razón pura y la propuesta de la razón viviente e histórica

Las revisiones propuestas por Ortega respecto a las filosofías *realistas e idealistas*, implicaron una revisión de las formas de razón abstracta o de razón pura, desde los aristotelismos hasta los kantismos. En principio, esta revisión pertenecía a lo gnoseológico y fue iniciada por Ortega ya en su período perspectivista, antes de 1923.

Se ha dicho que el libro clave de Ortega en este año de 1923 es *El tema de nuestro tiempo*: a este libro pertenecen los primeros textos orteguianos utilizados en este apartado.

Pero la revisión de la reforma de la razón en Ortega no se debe fijar en 1923. Tal como indicará Marías, anticipaciones sobre la razón vital, aunque no denominadas explícitamente de ese modo, se hallan ya en *Meditaciones del Quijote* (MARIÁS, 1971b, 33; MARIÁS, 1983a, 168).

En este aspecto coinciden las interpretaciones de Marías y P. Cerezo sobre la temprana datación, en Ortega, del tema de la razón vital. Lo cual además, según Cerezo, fue originado por una rectificación de Ortega frente al irracionalismo fideísta de Unamuno:

«La tesis medular del *Sentimiento trágico* es, como bien se sabe, la existencia de una oposición insuperable entre la razón y la vida. Al tocar este centro de gravedad de la obra de Unamuno, la rectificación orteguiana se hace explícita: "Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre razón y vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!" (MQ, I, 353). Sin duda, éste es el texto original del *raciovitalismo* orteguiano, que ha surgido en directa réplica al *tragicismo* de Unamuno» (CEREZO, 1984, 113).

«Ortega lleva a cabo una rectificación fundamental del concepto de vida frente al dualismo que subtiende el tragicismo de Unamuno. Vida es ahora el circuito único de espontaneidad y reflexión, la ejecutividad de mi inhesión carnal en el mundo, y a la vez la reflexibilidad con que el *co-gito* viviente, al recuperarse o entrar en sí, controla y obje-

tiva sus operaciones. Entra así en escena un concepto comprensivo de vida, más allá del dualismo vida biológica y vida espiritual, por el que Unamuno todavía seguía prendido, mal que le pese, a la tradición cartesiana. Hay, pues, una sola vida, que es natural y reflexiva conjuntamente, porque la reflexión se limita a recoger y potenciar la intencionalidad preconsciente, que ya actúa ejecutivamente en la vida natural, como ésta, en sus pulsiones y aspiraciones, en sus apetitos y actuaciones, es ya una tensión hacia la autoconciencia» (CEREZO, 1984, 118).

La versión de las formas de razón abstracta o pura, y su sustitución por la forma de razón vital, se prolongará en escritos posteriores a *El tema de nuestro tiempo*. De hecho, si hubiese que escoger un solo vocablo para designar globalmente la aportación de Ortega a la filosofía, probablemente se debiera recurrir al neologismo «racio-vitalismo», que implícitamente designa la «razón vital». Formas seculares de razón filosófica revisadas en Ortega son la razón abstracta (Aristóteles) o la razón pura (Kant), que habían producido filosofías utópicas.

«Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista*, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*» (ORTEGA, 1923, III, 201).

Con terminología expresa Ortega propone como alternativa el instrumento de la razón vital. El texto citado se halla en el último capítulo, «La doctrina del punto de vista», de *El tema de nuestro tiempo*.

Pero ya en capítulos anteriores del mismo libro había revisado Ortega formas antiguas de razón filosófica como oposición a la vida. Así, la razón socrática:

«*El tema del tiempo de Sócrates* consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón. Ahora bien: esta empresa trae consigo una dualidad en nuestra existencia, porque la espontaneidad no puede ser anulada: sólo cabe detenerla conforme va produciéndose, frenarla y cubrirla con esa vida segunda, de mecanismo reflexivo, que es la racionalidad. A pesar de Copérnico, seguimos viendo al sol ponerse por Occidente; pero esta evidencia espontánea de nuestra visión queda en suspenso y sin consecuencias. Sobre ella tendemos la convicción reflexiva que nos proporciona la razón pura astronómica. El socratismo o racionalismo engendra, por tanto, una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente –la razón pura– viene a sustituir a lo que verdaderamente somos –la espontaneidad [...].

Hoy vemos claramente que, aunque fecundo, fue un error el de Sócrates y los siglos posteriores. La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria*. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero (ORTEGA, 1923, III, 177).

En el texto anterior aparece la antinomia entre cultura y vida, tema al que Ortega dedica el capítulo IV de *El tema de nuestro tiempo*. El binomio cultura/vida, según Cerezo, es «un radical que atraviesa toda la obra de Ortega» (CEREZO, 1984, 16, nota 1).

La propuesta de la razón vital de Ortega implica reflexión-en-la vida, no retorno a irreflexivos primitivismos contraculturales. Ortega estima que el tema de nuestro tiempo, corrector del tema del tiempo de Sócrates, es revisar la razón racionalista que mató la espontaneidad vital:

«*La razón es sólo una forma y función de la vida*. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio» (ORTEGA, 1923, III, 178).

«La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*» (ORTEGA, 1923, III, 201).

Dicho en términos de sistemas filosóficos, la introducción de la vida como «instrumento que da razón» implica que Ortega se ha colocado para su filosofía más acá de los aristotelismos y de los racionalismos, pero también más acá de los vitalismos e irracionalismos de tipo nietzscheano. Afirmación que ha de ser complementada diciendo que Ortega ha tenido en cuenta algunas intuiciones de F. Nietzsche.

Citando expresamente a Nietzsche, escribe en *El tema de nuestro tiempo*:

«"Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos" –decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas.

Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se vuelve contra la moral, porque la moral se había sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica» (ORTEGA, 1923, III, 178).

La línea que separa a Nietzsche de Ortega es que, para Ortega, «la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital» (ORTEGA, 1923, III, 178). La razón vital es función ordenadora de la vida como realidad radical. Puesto que esa vida como realidad radical es histórica, la razón vital es razón histórica. Ortega ha puesto esto de relieve de un modo monográfico en *Historia como sistema*, ensayo de medio centenar de páginas, cuyo texto inglés apareció en 1935.

Asimismo y desde que la realidad radical de la vida humana es histórica, la razón vital, que es razón viviente e histórica, no es razón sobre los hechos como la razón abstracta o la razón física, sino razón sobre el devenir de los hechos:

«La razón histórica [...] no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y "facultades" –que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción–, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos "hechos" –los instintos y las facultades–, que no son, claro está, más que ideas –interpretaciones– que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir» (ORTEGA, 1941, VI, 50).

Conviene anotar que el concepto de razón histórica ha podido surgir en Ortega, tanto por su crítica frente a las filosofías de la razón abstracta y pura, como por sus reflexiones etnográficas. A este respecto merece recordar su apunte de 1924 en *Las Atlántidas*:

«Esta reflexión que nos liberta de la limitación histórica es precisamente la historia. Por esto decía que la razón, órgano de lo absoluto, sólo es completa si se integra en sí misma, haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica» (ORTEGA, 1924, III, 314).

Asimismo parece evidente que la revisión orteguiana, implícita en la razón vital e histórica, ha sido motivada también por su revisión de las insuficiencias de la razón utilizada en las ciencias de la naturaleza:

«La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo, el fracaso de la razón fí-

sica deja la vía libre para la razón vital e histórica» (ORTEGA, 1941, VI, 23).

No obstante, Ortega reclama para la razón histórica un rigor de otra calidad, pero no inferior que la razón físico-matemática:

«La razón histórica es, pues, *ratio*, *logos*, riguroso concepto. Conviene que sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta. La física renuncia a entender aquello de que ella habla. Es más: hace de esta ascética renuncia su método formal, y llega, por lo mismo, a dar al término entender el sentido paradójico de que protestaba ya Sócrates cuando, en el *Fedón*, nos refiere su educación intelectual, y tras Sócrates todos los filósofos hasta fines del siglo XVII, fecha en que se establece el racionalismo empirista. Entendemos de la física la operación de análisis que ejecuta al reducir los hechos complejos a un repertorio de hechos más simples. Pero estos hechos elementales y básicos de la física son ininteligibles. El choque es perfectamente opaco a la intelección. Y es inevitable que sea así, puesto que es un hecho» (ORTEGA, 1941, VI, 50).

REFERENCIAS (Capítulo 2, Parte I)

- CEREZO, P. (1984). *La voluntad de aventura*. Barcelona, Ariel.
- FERRATER-MORA, J. (1973). *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*. Barcelona, Seix y Barral.
- MARÍAS, J. (1971b). *Acercas de Ortega*. Madrid, Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1983a). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid, Alianza.
- MORON, C. (1968). *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, Alcalá.
- ORTEGA-GASSET, J. (1914). *Meditaciones del Quijote, O.C., I*. Madrid, Alianza, 1993.
- ORTEGA-GASSET, J. (1923). *El tema de nuestro tiempo, O.C., III*. Madrid, Alianza, 1993.
- ORTEGA-GASSET, J. (1924). *Las Atlántidas, O.C., III*. Madrid, Alianza, 1993.

- ORTEGA-GASSET, J. (1929). *¿Qué es filosofía?*, O.C., VII. Madrid, Alianza, 1993.
- ORTEGA-GASSET, J. (1941). *Historia como sistema*, O.C., VI. Madrid, Alianza, 1993.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1964). *Con Ortega y otros ensayos*. Madrid, Taurus.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1966). *Perspectiva y Verdad*. Madrid, Revista de Occidente.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1982). *La Innovación Metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.

CAPÍTULO 3

LA RECEPCIÓN DE LA NUEVA TRADICIÓN DE J. ORTEGA EN J. MARÍAS

Distintos métodos permiten abordar este tema, pero se adopta el camino del relato biográfico: el entrelazamiento de razón vital entre Marías y su maestro Ortega. Dos motivos justifican la adopción de este camino: uno personal y otro teórico.

Respecto a lo personal, en repetidas ocasiones dirá Marías que, para él, Ortega no es «tema», incluso cuando de un modo expreso lo trate en sus libros.

Respecto a lo teórico, desde Ortega la narración es entendida como forma suprema de razón que se aplica y va manifestándose al vivir; de ahí que, siguiendo la larga trayectoria de su relación, se pueden develar los pasos que marcan la recepción de la doctrina filosófica de Ortega por Marías.

Tal idea, después de haberla citado y llevado a la práctica en distintas obras, es reiterada por Marías en *Razón de la filosofía* (MARÍAS, 1993a, 28)

En 1967, Helio Carpintero expuso la significación de esa hermenéutica:

«Cada día que pasa se ve con mayor nitidez que los pensamientos sólo son inteligibles, de forma radical y estricta, cuando se los presenta unidos a la vida en que fueron pensados y, por tanto, al modo efectivo como fueron concebidos» (CARPINTERO, 1967, 14-15).

Asimismo, en publicación reciente, Harold Raley, confirmando la oportunidad del método, dice que se trata de llevar a cabo «[...] una

historia intelectual obediente a normas de riguroso análisis –y síntesis– que, lejos de desdeñar el contenido personal de su vida, parte de él» (RALEY, 1997, 16).

A los quince años y sin caer en la cuenta de que aquello era filosofía, Marías leyó las *Notas* de Ortega (MARÍAS, 1988a, 130). Posteriormente, en el verano de 1932, y después de haber superado su primer año de Universidad, Marías sigue su proyecto intelectual aprovechando para leer aquello que durante el curso académico no había sido posible. En su selección cita la obra de Ortega, que, dice, «continué explorando [...] tras la lectura ya antigua de las *Notas*» (MARÍAS, 1988a, 106).

En el curso de 1932-33, tuvo la oportunidad de conocerle como profesor, del cual describe detalladamente su figura y el juicio «en modo alguno indiscutido» (MARÍAS, 1988a, 112) que de él se hacía. Por ser entonces las clases abiertas en la Facultad de Filosofía, Marías pudo recibir la enseñanza de Ortega:

«Ortega daba su curso de Metafísica –teóricamente era del doctorado, pero asistían estudiantes de cualquier nivel después del preparatorio– por las mañanas y los martes por la tarde. [...] Por las mañanas, Ortega solía comentar un texto filosófico –aquel primer curso mío, el *Discurso del método*, de Descartes–, con participación de algunos alumnos; no solían pasar de treinta o, a lo sumo, cuarenta. Por las tardes exponía su propio pensamiento: "Principios de Metafísica según la razón vital"» (MARÍAS, 1988a, 111).

De sus exposiciones, recuerda una impresión que ha incorporado y hecho suya cuando ha desempeñado tareas docentes:

«*Se lo veía pensar*: Creo que esto era la sustancia de la impresión que recibíamos. El pensamiento en estado naciente, brotando ante nosotros, con su mecanismo de justificación que llevaba a la evidencia, sus conexiones, su irradiación mediante la belleza de la palabra» (MARÍAS, 1988a, 112).

Al margen de esta experiencia, repetidas veces insistirá Ortega ante sus alumnos en la necesidad de dedicar un tiempo, aunque sean diez

minutos, a pensar; no a leer o tomar notas, sino a pensar (MARÍAS, 1988a, 285).

El entusiasmo por la verdad decidió la vocación de Marías por la filosofía y posteriormente por aquellos cursos en los que el saber se impartía con mayor claridad.

«[...] –yo adivinaba la condición casi eucarística que tiene la verdad–. Tenía, y lo mismo mis compañeros, entusiasmo; pero, entiéndase bien, un entusiasmo crítico, implacable; [...]. Desde octubre de 1932 hasta junio de 1936 fui asiduo estudiante de Ortega, que pronto me distinguió con una amistad de la que tendré que hablar largamente» (MARÍAS, 1988a, 112).

Al paso que seguía los cursos de Ortega iba leyendo sus obras, atraído no sólo por la variación temática, sino principalmente por el modo de sugerir perspectivas que favorecían una comprensión profunda y rigurosa. Por eso, incluso guardando un recuerdo extraordinario de los otros profesores, concluirá que «la máxima ampliación del horizonte mental se la debía a Ortega» (MARÍAS, 1988a, 129).

Durante el período de su formación universitaria cabe situar el inicio de la vida propiamente intelectual de Marías. Sin tomar debida conciencia, el magisterio de Ortega va a ir dejando su huella. La admiración, como instancia previa, dará paso a la razón, que es la vida misma en su función de comprender. Posteriormente, ya en su juventud, decide hacer suya la filosofía orteguiana.

Sobre la estructura de la vida que exige la razón vital, en concreto la razón histórica, asiste a un Seminario.

«Ortega, en su último curso universitario –nadie sabía que iba a ser el último– (1935), organizó un Seminario muy restringido sobre "Estructura de la vida histórica y social"» (MARÍAS, 1988a, 171).

Al final de este curso Marías obtuvo la Licenciatura. Terminó sus clases con la expectativa de empezar el doctorado al año siguiente, pero la guerra civil interrumpió su proyecto.

Por esta misma razón Ortega salió de España y permaneció en el exilio durante nueve años (MARÍAS, 1988a, 200). Con el fin de no romper la relación con su maestro, Marías empleará el medio de comunicación posible.

«Yo había ido escribiendo a Ortega, durante toda la guerra, cartas espaciadas en que le iba contando lo que se podía contar, y sobre todo mi actitud, mi manera de ver las cosas, mi fidelidad a lo que nos había enseñado» (MARÍAS, 1988a, 280).

De Ortega no recibió respuesta hasta que terminó la guerra. Su aliento y consejos fueron necesarios y oportunamente recibidos. El 15 de mayo de 1939, por razón de una denuncia, Marías fue detenido.

Al salir de la cárcel, no pudo ejercer la docencia en instituciones oficiales. Como sentía vivamente la vocación filosófica y de escritor (MARÍAS, 1988a, 292), se dedicó a escribir libros de filosofía.

«En esto, como en todo en mi vida, Lolita fue decisiva; siempre hizo posible lo mejor que yo tenía que hacer. Un día me propuso escribir una *Historia de la Filosofía*» (MARÍAS, 1988a, 293).

La empresa llega a parecerle desmedida, pero el temple de Marías difícilmente cede al desánimo: decidió seguir adelante hasta ver terminada su *Historia de la Filosofía* a finales de 1940.

«Trabajé inhumanamente durante más de un año –muy poco tiempo si se considera la dificultad y volumen del libro–. Leí muchos cientos, miles de páginas en varias lenguas, pero sobre todo tuve que pensar. Es lo que tiene ese libro: una desusada dosis de pensamiento.

Lo que tiene de original, lo que aseguró su éxito sorprendente, inexplicable dadas las circunstancias, no era la exposición de cada autor, de cada sistema, que es lo que los lectores encontraban. Lo interesante, lo que me obligó a un trabajo extraordinario, era la historia. Tuve que repensar

toda la historia de la filosofía occidental, desde los griegos hasta Ortega, como tal historia, como algo coherente, justificado, que se entendía desde dentro» (MARÍAS, 1988a, 298).

El último capítulo estaba dedicado a José Ortega y Gasset, «el máximo filósofo español» (MARÍAS, 1988a, 299).

El pensamiento, al igual que la vida, no se para y especialmente cuando se pretende vivir con la mayor intensidad la circunstancia concreta. Desde ella Marías proyecta tocar fondo en la obra de Ortega y el resultado va a ser *Introducción a la Filosofía*, diseñada «según la razón vital». En esta obra se justifica plenamente la recepción de la filosofía orteguiana por Marías, que con anterioridad ya había sido presentada en *Historia de la Filosofía*. De ambas se van a extraer los textos que dan razón de la novedad que supuso la doctrina filosófica de Ortega y su recepción por Marías, como punto de partida y fundamento de «su obra».

3.1. Recepción del perspectivismo de Ortega (1913-1923)

Frente a las teorías del conocimiento propuesta por el realismo, según la cual la realidad está en las cosas, y por el idealismo, que pone la radicalidad en el yo, Ortega –según quedó indicado en el capítulo anterior– formula su doctrina de la vida humana: *yo haciendo algo con las cosas*. Según esta doctrina, no hay un punto de vista absoluto con respecto a la realidad, sino distintas perspectivas complementarias. «Cada vida es un punto de vista sobre el universo» (MARÍAS, 1941b, 438; MARÍAS, 1971b, 75) (ORTEGA, 1923, III, 200).

Yo soy inseparable de las cosas. Las cosas son lo que son para mí en cada momento.

«Las cosas con que tengo que habérmelas, las que plantean problemas, aquellas respecto a las cuales necesito saber a qué atenerme; en suma, las que provocan la exigencia de la verdad, se dan en mi vida, como elementos o ingredientes de mi circunstancia, por tanto, aquí y ahora, en determinada

perspectiva, una de cuyas dimensiones, como vimos, es la temporal. Sólo así me es presente la realidad, sólo así puedo referirme primariamente a ella. Lo que llamo *cosas*, lejos de darse de un modo abstracto y "absoluto", *incluye la perspectiva*» (MARÍAS, 1947a, 113).

La realidad considerada por la gnoseología perspectivista supone una visión histórica de la vida y existencia humana. La perspectiva va incorporada al yo circunstancial (distinto de los demás y cambiante).

«La realidad se presenta al hombre y se constituye como tal en su vida desde una perspectiva determinada; y una de las componentes de ésta es el momento histórico en que está situada; en este respecto, pues, las diversas realidades vistas están ordenadas históricamente, y no sólo yuxtapuestas al azar. [...]

A la realidad le pertenece, como vimos, la perspectiva; pero, a su vez, el punto de vista sólo es inteligible –más aún, sólo es *real*– si se ha *llegado* a él por los pasos contados de la historia; en otro caso, es un punto de vista ficticio y abstracto» (MARÍAS, 1947a, 116-117).

Aunque se ha hecho referencia a distintos elementos de la circunstancia con incidencia en el conocimiento, es necesario precisar más y colocar al hombre en la situación concreta. Tal situación incorpora la experiencia y los proyectos con que plantea su vida; por tanto, de ella, se siente afectada la percepción.

«[...] para el hombre, que no está simplemente articulado con un ambiente o medio, sino que vive en un mundo, los ingredientes de éste son realidades con que se *encuentra*, que *están ahí* –o, por el contrario, no están ahí y "brillan por su ausencia", como dice la espléndida expresión popular española–, con las cuales cuenta, y por eso tiene que captarlas, aprehenderlas o tenerlas en su mano. ¿Para qué? Para hacer con ellas su vida. Pero esta sencilla frase implica: primero, que la vida no está hecha; segundo, que el hombre tiene que hacerla; tercero, que no puede hacerla solo, sino con algo que lo trasciende y que llamamos "co-

sas"; cuarto, que antes de hacer algo tiene que poseer *ya* en cierto modo esa realidad –a esto he llamado antes el *apriorismo* de la vida humana–; quinto, que la vida es, por tanto, *proyecto* o futurición; sexto, que es menester imaginarla previamente o *previvirla*.

Pero esto requiere a su vez: tener una multiplicidad de elementos con los cuales se puedan combinar los proyectos; no contar sólo con los elementos *presentes*, sino con los ausentes o latentes, sobre todo con esa forma de peculiar latencia que es el futuro; moverse así, por consiguiente, en un horizonte de *posibilidades* –facilidades y dificultades– que definen el cauce de nuestra vida, la cual habrá luego de henchirse de concreción circunstancial; en suma, de realidad.

Esto explica que al hombre no le baste con la percepción sensible; la mera percepción sólo hace aprehender un objeto presente, y con ella sola no sabría uno nunca a qué atenerse respecto a una situación; en rigor, la percepción *humana*, en su función normal, excede ampliamente del contenido estrictamente perceptivo, y es sólo un ingrediente de algo más profundo y previo: el encontrarse en una situación» (MARÍAS, 1947a, 146).

Desde su situación y perspectiva el hombre interpreta la realidad. Tal aportación es insustituible, para alcanzar entre todos un conocimiento más ajustado de la realidad.

«Ninguna interpretación *es la realidad*, pero todas ellas *son realidad*; dicho en otros términos, la realidad no se agota en ninguna de sus interpretaciones, pero sólo *se manifiesta en ellas*» (MARÍAS, 1947a, 141).

3.2. Recepción por Marías de «la vida» como realidad radical

Según Ortega, «la vida humana» es la realidad radical. Con tal descubrimiento, en su filosofía como saber radical, han quedado relativiza-

dos la naturaleza y conciencia o subjetividad, ámbitos en los que el realismo y el idealismo han centrado tal realidad.

La justificación de Ortega es que: las cosas, según el realismo, las encuentro en «mi vida», y el yo que piensa, según el idealismo, sólo puede pensar desde «la vida»; de ahí que sea la instancia previa, antes de toda teoría e interpretación, en la cual van apareciendo todas las demás realidades.

La vida, por tanto, incluye al yo y el mundo. Ambos se dan en mi vida.

Mi vida se presenta como la realidad radical en dos sentidos:

1. Como el lugar en el que encuentro todas las demás realidades, en cuanto que radican en mi vida.
2. Como acontecer, drama entre yo y el mundo.

La nueva idea de realidad descubierta por Ortega permite iniciar una etapa en el pensamiento filosófico. No se trata de sustancia ni ideas, sino vida biográfica. Es el motivo de que en repetidas ocasiones escriba Marías que en el siglo XX se ha producido un «punto de inflexión» en la historia de la filosofía.

El mundo de cada hombre es el mismo que debe incorporar para hacer con él y en él su vida. Precisamente la calidad o «substancia» de esa vida será valorada en función de su acción en el mundo. Estas ideas son recogidas por Marías en su *Historia de la Filosofía*:

«La verdadera realidad primaria –la *realidad radical*– es la del yo con las cosas. Yo soy yo y mi *circunstancia* –escribía ya Ortega en su primer libro, en 1914–. Y no se trata de dos elementos –yo y las cosas– separables, al menos en principio, que se encuentren juntos por azar, sino que la realidad radical es ese quehacer del yo con las cosas, que llamamos *vida*. Lo que el hombre hace con las cosas es *vivir*. Ese hacer es la realidad con que originariamente nos encontramos, la cual no es ahora ninguna *cosa* –material o espiritual, porque también el *ego* cartesiano es una *res*, si bien *cogitans*–, sino actividad, algo que propiamente no es, sino que se hace. *La realidad radical es nuestra vida. Y la*

vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. Vivir es tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él» (MARÍAS, 1941b, 435).

Como realidad radical, la vida es lo que queda cuando se elimina todo lo que encuentro, lo que he puesto: las cosas y yo mismo.

«La realidad radical, aquella con que me encuentro aparte de toda interpretación o teoría, es mi vida. [...] Me encuentro, pues, en la vida, que es anterior a las cosas y a mí; la vida me es dada, pero no me es dada hecha, sino como quehacer» (MARÍAS, 1941b, 443).

Mi vida, por tanto, es el «lugar» o el «área» en que la realidad, en cuanto tal, se constituye y reclama una acción. Todo lo que se puede llamar *real* aparece en mi vida. Las cosas, por inaccesibles que sean, sólo existen si existen para mí. Este poder acontecer para mí, justifica la vida humana como realidad radical.

Ortega ha empleado una expresión «Adán en el Paraíso» (*O.C.*, I, 473-493) para significar la vida de cada hombre: un yo concreto en el mundo. Ambos radican en la vida y entre ambos se hace la vida que es tensión y drama.

En el párrafo siguiente aparece la visión de la vida como drama, que retoma Marías:

«"Adán en el Paraíso" significa: yo en el mundo; y ese mundo no es propiamente una cosa o una suma de ellas, sino un *escenario*, porque la vida es *tragedia* o drama, algo que el hombre hace y le pasa con las cosas» (MARÍAS, 1941b, 437).

En *Meditaciones del Quijote*, Ortega sintetiza la innovación de su doctrina filosófica en la frase: yo soy yo y mi circunstancia (ORTEGA, 1914, I, 322).

El yo no es un ingrediente de la circunstancia, sino el responsable de hacer su proyecto humano en esa circunstancia. Entre el yo y la circunstancia se organiza la vida de cada hombre.

«En las *Meditaciones del Quijote* (1914) aparece en forma conceptual la idea que metafóricamente expresa el título *Adán en el Paraíso: yo soy yo y mi circunstancia*» (MARÍAS, 1941b, 437).

La vida no sólo es el ámbito o marco en el cual se organiza y desarrolla el proyecto humano, sino primordialmente la realidad en la cual acontecen el yo y las cosas; es decir, donde tienen su origen las demás realidades.

«[...] el ser es una interpretación de la realidad; [...] el hombre llega a esa interpretación de la realidad que es el ser, en vista de una situación concreta en que se halla su vida y del proyecto o pretensión en que ésta consiste. Por tanto, una certidumbre radical tiene que dar razón también de esa interpretación, tiene que derivarla *también* de la realidad radical. En otros términos, la ontología, cuya "necesidad" es patente, no es el saber radical que nos es menester y que llamamos metafísica, sino que tiene que ser *radicada*. La metafísica tiene, pues, que dar razón de la ontología misma y de la propia idea de ser, como peculiares ingredientes de la realidad en su mismidad irreductible. Por consiguiente, la regresión de las interpretaciones a la nuda realidad, en que consiste la patentización última de ésta y, por tanto, su *verdad radical* –cuya posesión nos hace llegar a la certidumbre radical que con el nombre de metafísica postulamos–, culmina en la derivación o radicación de la ontología y de la idea de ser. La metafísica según la razón vital está obligada a dar razón de la ontología y del ser desde la realidad radical que es la vida» (MARÍAS, 1947a, 286).

3.3. Recepción por Marías de la razón viviente o histórica

Descubierta la vida como realidad radical, en ella encontramos la razón, mediante la cual aprehendemos el mundo: interlocutor con el cual tenemos que hacer nuestra vida.

La razón abstracta y la razón pura quedan cortas a su comprensión. Así lo han entendido distintos autores que, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, han centrado su objeto de investigación en el hombre. Cabe citar a William James, Bergson, Spengler o Unamuno. Tales autores han rechazado la razón como medio para comprender la vida, que se caracteriza por su actividad permanente, espontaneidad, cambio, plasticidad, diferencia y singularidad.

La experiencia nos informa de que es inherente a la vida: tomar postura, elegir, decidir...; actitudes que conllevan un pensar previo.

Cada vida posee una razón que se ha ido haciendo en función de su circunstancia concreta. La razón abstracta que abstrae la concreción circunstancial de la vida, registra Marías, resultó ser insuficiente.

«La razón se ha entendido durante siglos, desde Grecia, como algo que capta lo inmutable, la esencia "eterna" de las cosas. Se ha buscado la consideración de las cosas *sub specie aeternitatis*, aparte del tiempo. Esta razón culmina en la razón matemática de los racionalistas del siglo XVII, que produce las ciencias físicas, y en la "razón pura" de Kant. [...] La razón matemática no es capaz de pensar la realidad cambiante y *temporal* de la vida humana. Aquí no podemos pensar *sub specie aeterni*, sino en el tiempo» (MARÍAS, 1941b, 439).

El concepto razón es polisémico. El sentido primordial del concepto es «dar razón», y de lo primero que el hombre tiene que dar razón es de su propia vida circunstancial y concreta. Al lado de la razón abstracta aparece la razón sin más, la razón vital abarcadora de la anterior.

«La razón vital "es una y misma cosa con vivir"; la vida misma es la razón vital, porque "vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia". ¿Qué significa esto? Vivir es ya entender; la forma primaria y radical de intelección es el hacer vital humano. Entender significa referir algo a la totalidad de mi vida en marcha, es decir, de mi vida haciéndose, *viviendo*. Es la vida misma la que, al poner a una cosa en su perspectiva, al insertarla en su contexto y hacerla *funcionar* en él, la hace inteligible. *La*

vida es, por tanto, el órgano mismo de la comprensión. Por esto se puede decir que la razón es la vida humana. Una realidad humana sólo resulta inteligible desde la vida, referida a esa totalidad en que está radicada» (MARÍAS, 1941b, 440 –hasta el primer punto, en ORTEGA, O.C. V, 67–).

Vivir es razonar. Tal función es exigida al yo por la circunstancia continuamente; es decir, en su proceso vital y en cada momento histórico. Al mismo tiempo, la historia personal es parte de la circunstancia y substancia de la propia vida. Apunta Marías:

«Pero el horizonte de la vida humana es histórico; el hombre está definido por el nivel histórico en que le ha tocado vivir; lo que el hombre ha sido es un componente esencial de lo que es; es hoy lo que es, justamente por haber sido antes otras cosas; el ámbito de la vida humana incluye la historia. La vida que funciona como *ratio* es en su misma sustancia histórica, y la historia funciona en todo acto de intelección real. La razón vital es constitutivamente *razón histórica*» (MARÍAS, 1941b, 441)

La vida biográfica que es razón viviente, vivida responsablemente, es la que nos permite comprender los comportamientos humanos. Al mismo tiempo, el análisis de cualquier comportamiento nos informa de la vida en su totalidad; funciona como un elemento del sistema. En *Introducción a la Filosofía*, Marías desarrolla distintos aspectos del sistematismo de la vida y, por tanto, de la razón.

«Sólo cuando *la vida misma funciona como razón*, conseguimos entender algo humano. Esto es, dicho en dos palabras, lo que quiere decir *razón vital*. Pero a la inversa, el análisis suficiente de cualquier forma o hacer de la vida nos descubre *ipso facto* y por *necesidad la estructura general de la vida*; porque sus implicaciones nos llevan, queramos o no, a recurrir *para entenderlas* a la vida misma, a ese órgano de aprehensión de la realidad que venimos llamando *razón*. El intento de ponerse en claro respecto a cualquier ingrediente de la vida requiere la intervención de la razón vital, es decir, el funcionamiento de la vida como potencia

de "dar razón". Ahora bien, a esto se llama *sistema*. Sistema en un sentido mucho más profundo y radical que el usadero, porque no se trata de que el *pensamiento* sea –mucho menos "deba" ser– sistemático, sino de que la *realidad misma* –la realidad en su efectiva concreción– lo es» (MARÍAS, 1947a, 173; MARÍAS, 1945b, 398).

La razón se ejercita con el vivir porque es función de la vida y esta misma vida se densifica con el paso del tiempo. La vida biográfica es razón e historia concreta.

«Estas dos expresiones –*razón histórica* y *razón vital*– han sido usadas principalmente por Ortega, casi desde el comienzo de su labor filosófica. No se pueden considerar como estrictamente sinónimas, pero tampoco se trata de dos razones; en rigor, la misma razón que es vital es histórica; y ambas denominaciones, con frecuencia mal entendidas, se iluminan cuando se proyecta sobre ellas una tercera, utilizada también por Ortega, y que es razón viviente; este nuevo término indica ya en qué sentido es *vital* la razón; y como la vida –incluso la vida individual– es ya histórica, la razón vital es esencialmente razón histórica» (MARÍAS, 1947a, 169).

Es aceptado el criterio de que, para entender y encontrar el sentido de las cosas, hay que relacionar los elementos del conjunto que se pretende investigar. En la realidad que es la vida humana, los elementos no se dan aislados, sino que forman sistema en actividad y construcción permanentes.

Al mismo tiempo, el mundo se presenta ordenado para la comprensión de su interlocutor –el hombre– que posee una razón sistemática, igual que es su vida. La modificación de un elemento, repercute en todo el sistema.

Con el paso del tiempo el hombre puede ir dando razón más ajustada y comprensiva de la realidad. Fundamentalmente de la realidad personal: propia y ajena.

«[...] Entender significa, pues, referir algo a la totalidad de mi vida en marcha, es decir, de mi vida haciéndose, *vi-viendo*. Es la vida misma la que, al poner a una cosa en su perspectiva, al insertarla en su contexto y hacerla *funcio-nar* en él, la hace *inteligible*. *La vida es, por tanto, el ór-gano mismo de la comprensión*. Entiendo algo en la medi-da en que es ingrediente de mi vida –y esto no excluye las formas de "problema" o aun "misterio", que también fun-cionan así en mi vida y son entendidas como tales preci-samente–; y el no entender es siempre no saber qué hacer con algo en mi vida.

Por esto la vida es *inteligible*, es decir, le pertenece intrín-secamente un saberse a sí misma; éste es un modo de *pre-sencia*, que se manifiesta en la *mismidad*. Yo mismo me sé *con* todas las cosas que se dan en mi vida, y que por eso son *con-sabidas*. Dilthey vio certeramente que el intelecto se da en la vida, en función de ella, y que el conocimiento no puede retroceder *por detrás de la vida*; pero lo decisivo es que esto es así porque es la vida misma la que hace co-nocer, la que, en virtud de esa mismidad, *aprehende la realidad en conexión*. Y a esto hemos llamado, precisa-mente, *razón*. Por tanto, podemos decir, con todo rigor, que *la razón es la vida humana*. Y esto explica a su vez que vi-vir sea necesariamente *dar razón* de lo que se hace en cada instante, esto es, hacer en este momento algo determinado, en vista de la totalidad de mi vida. La vida entera actúa en cada momento de sus puntos, y esta referencia esencial es el sentido más profundo de la palabra *sistema*. La vida misma es razón, y la razón es sistemática» (MARÍAS, 1947a, 170-171).

La función primordial de esta razón es precisamente comprender la problemática de la vida humana que es de por sí sistemática y por eso ha de serlo el conocimiento de ella. La razón vital será razón que orienta la vida o vida que se hace razón.

Tal doctrina filosófica recibida plenamente por Marías va a permitir a Ortega hablar de nuestra «una filosofía». Desde ella y con el regreso de Ortega va a cobrar intensidad una vida y obra de pensamiento.

De nuevo en España, Ortega sigue su *quehacer* primordial de poner claridad en su vida y contribuir a que pueda darse en los demás. En 1946 proyecta una publicación cuyo título previsto era *Estudios de Humanidades*. Tal proyecto, después de estar precisamente diseñado, no pudo realizarse del modo pensado: salvo alguna excepción, los colaboradores fueron demorando la respuesta o presentaron sus excusas con mayor o menor justificación.

Ortega no renunció al proyecto, que en 1948 pudo llevarse a efecto de otro modo. Ahora el pensamiento se transmitiría de palabra en vez de escrito. Al marco de expresión se dio el nombre de *Instituto de Humanidades*. En la organización de esta empresa Marías ejerció como colaborador exclusivo de Ortega. Así era explicitado por Ortega, cuando era necesario pedir alguna colaboración para las exposiciones: «El Instituto de Humanidades lo organizamos Marías y yo, porque somos dos insensatos que no tenemos nada que perder» (MARÍAS, 1983a, 400; MARÍAS, 1988a, 375).

En la *Revista de Psicología General y Aplicada*, de la cual era director José Germain, se publicó «el texto íntegro del folleto del Instituto, y en sus páginas de información el detalle de su organización y programas» (MARÍAS, 1983a, 400).

Sugerido por Ortega, Marías impartió su primer curso sobre *El método histórico de las generaciones*, cuyo contenido convirtió en libro en 1949 (MARÍAS, 1988a, 376).

La acogida por parte de los asistentes fue sumamente positiva, pero la hostilidad oficial hacia el proyecto no se hizo esperar. Fue el motivo de que a los dos años Ortega decidiera interrumpir el proyecto.

En 1950, en medios eclesiásticos, se levantó contra Ortega una campaña que ya venía de antiguo: se pretendía la inclusión de las obras de Ortega en el *Índice* de libros prohibidos (MARÍAS, 1981b, 14). Marías interviene para mostrar con evidencia el desconocimiento y la constante falsificación de los libros de Ortega, que realizaban sus críticos clericales (MARÍAS, 1988a, 382). Escribe su libro *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, «en cuyas páginas confrontaba las citas que utilizaban aquellas pretendidas "refutaciones" con la íntegra expresión del propio Ortega» (CARPINTERO, 1967, 206).

Es justo decir que, si la pretensión de «intriga» llegó del estamento religioso, también existió la comprensión y expresivo afecto hacia Marías por parte de eclesiásticos.

En 1958 ocurrió un episodio semejante: el P. Santiago Ramírez, dominico de Salamanca, polemizó duramente contra la filosofía de Ortega. Marías volvió a salir en su defensa escribiendo *El lugar del peligro*, libro que posteriormente incluirá en la edición de sus *Obras*, tomo IX (1982). En el *Prólogo* a este tomo, recordará que aquellos libros en defensa de Ortega constituyeron «parte no desdeñable de su realidad personal e histórica» (MARÍAS, 1981d, 17).

En esta realidad vivida se incardina la relación personal entre Marías y Ortega que había llegado a ser su «mejor amigo» (MARÍAS, 1989a, 97). A través de la amistad de Ortega, Marías descubrió «la verdad filosófica *haciéndose*» (MARÍAS, 1989a, 97).

La lección decisiva que Marías recibió de Ortega fue de *autenticidad*, que no se «limitaba a lo intelectual, sino que afectaba a toda la vida, y *por ello* a la intelectual» (MARÍAS, 1989a, 98).

Un diagnóstico grave sobre el estado de salud de Ortega, emitido a finales del verano de 1955, iba a poner punto final a tantas conversaciones en paseos, en el domicilio de Ortega o en la *Revista de Occidente*. «Apenas un mes después del descubrimiento de su enfermedad» (MARÍAS, 1989a, 104), fallecía Ortega. Era el 18 de octubre.

Tal suceso no hizo que disminuyese el interés de Marías por la figura y obra de Ortega; de ello da fe su proyecto. Superados unos meses, volverá sobre el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, para escribir un amplio *Comentario* que publicó la Universidad de Puerto Rico (1957). Sobre el mismo libro, ya en 1950 había advertido con respecto a la dificultad para comprender la riqueza de contenido, que podía pasar desapercibido, dada la nueva forma de presentarlo (MARÍAS, 1989a, 131).

La reflexión llevada a efecto para elaborar el *Comentario*, preparó el camino para su libro Ortega, *Circunstancia y vocación*, aunque no eran ignoradas las dificultades que conllevaría su realización.

«[...] este libro, que no es ni pretende ser, ni aun de lejos, una biografía, tiene una esencial componente biográfica; o,

si se prefiere, lleva incluso, como uno de sus elementos, filosóficamente esenciales, un intento de penetrar o adivinar el drama –circunstancia, proyecto, argumento, aventura, destino– en que consistió la vida de Ortega.

Sólo desde ese drama adquiere su sentido la doctrina que de él brotó; pero a la inversa, sólo en esa doctrina, tomada en su extremo rigor teórico, transparece el sentido de esa vida» (MARÍAS, 1960b, 175).

Como indica el título, hubo que precisar la circunstancia de Ortega y seguir, paso a paso, desde el origen, la construcción de su doctrina. «Una teoría sólo se ve con claridad desde la vida en que fue originalmente concebida, y ésta se torna inteligible si se descubre su argumento o proyecto esencial en que consistió» (CARPINTERO, 1967, 227). Tal empresa exigía revivir experiencias, volver sobre su sentido y sobre todo «completar a Ortega consigo mismo y darle sus propias posibilidades» (MARÍAS, 1989a, 147).

Cuando llegue la ocasión, Marías dirá que su proyecto sobre Ortega no terminaba con este primer libro, «imagina los escritos orteguianos como *icebergs* de doctrina» (MARÍAS, 1960b, 382); por tanto, veintitrés años después, publicará Ortega, *Las trayectorias*.

«Esa impresión de "tener" que escribir un libro es para mí esencial; por lo general se asocia a la de "poder" hacerlo» (MARÍAS, 1989b, 232).

Lógicamente, en este caso también, el título es indicativo del contenido: «*las trayectorias*, en plural, que constituyen la estructura real de la vida humana» (MARÍAS, 1989b, 232).

Concluido este segundo libro, para Marías ya estaba completa la obra sobre Ortega que se había propuesto realizar. Haber vuelto sobre su vida ha supuesto revivir su mejor relación de amistad.

Entre un libro y otro ha pasado el tiempo, ha cambiado la situación de su autor. Mas todavía:

«Entre ellos se interpone una veintena de volúmenes, muchos ensayos y cursos. Sobre todo, *Antropología metafísica* (1970), que representa, no sólo un paso más, sino un paso más allá de Ortega, un planteamiento de la cuestión que, siendo originariamente orteguiano, excede del contenido de su doctrina filosófica» (MARÍAS, 1983a, 19).

La filosofía de Ortega ha dado lugar a lo que Marías ha llamado la Escuela de Madrid. Con este título publicó en 1959 un libro, incluido en el tomo V de sus *Obras* (edición de 1969).

Marías ha precisado que ni era escuela, ni estaba en Madrid. Es a todas luces una realidad amplia y abierta, que reúne los desarrollos y progresos, los comentarios y clarificaciones en torno al pensamiento orteguiano.

Los autores de la Escuela de Madrid fueron discípulos de Ortega con libertad: no siguieron estrictamente sus doctrinas filosóficas; es más, en fidelidad a la doctrina del punto de vista de Ortega, adoptaron perspectivas distintas en relación con su circunstancia concreta.

Marías pertenece a la segunda generación de discípulos de Ortega: será discípulo también de X. Zubiri, en la Facultad de Filosofía de Madrid. Considera un honor pertenecer a la Escuela de Madrid, aunque en algún momento habría obtenido ventajas ocultando su vinculación:

«Si de algo tengo orgullo es de no haber dimitido de mi puesto —el último, sin duda, pero no por eso menos efectivo— en esa escuela, cuando todo lo aconsejaba, y haberla afirmado cuando parecía desvanecida sin remedio. Desde que en 1940 compuse, a mis veintiséis años, una *Historia de la Filosofía*, apenas se encontrará una línea en mis escritos donde no esté actuante esa tradición. Pero no se piense en ninguna apelación al *deber*; se ha tratado de algo incomparablemente más profundo: el *ser*» (MARÍAS, 1946b, 227).

La doctrina filosófica de Ortega iba a ser la base de su formación intelectual y perspectiva, desde la cual desplegará su propia y personal filosofía:

«Si la *escuela* es el punto de arranque, es a la vez lo que no tolera detención. Pertenece a la esencia de la escuela filosófica la continuidad; pero continuidad quiere decir, justamente, necesidad de *continuar*; nada más opuesto a ella que el estancamiento o la repetición: porque al hacer "lo mismo" que el maestro, cercano o remoto, se hace precisamente "lo contrario" que él; mientras él hizo *lo que tenía que hacer en vista de sus circunstancias*, se renuncia a la circunstancia propia, y con ella al ser auténtico, al *uno mismo* que es cada cual. El único modo de hacer *lo mismo* que nuestros antecesores es hacer otra cosa; pero no otra cosa *cualquiera*, sino la que es aquí y ahora necesaria» (MARÍAS, 1946b, 228).

Una relación personal no termina. Al cumplirse el centenario del nacimiento de Ortega (1983) y después de veintiocho años de su muerte, escribirá Marías en sus *Memorias*: «He tenido siempre la impresión de haber estado hablando con Ortega la tarde anterior» (MARÍAS, 1989b, 259).

REFERENCIAS (Capítulo 3, Parte I)

- CARPINTERO, H. (1967). «Cinco aventuras españolas». Madrid, *Revista de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1941a). *Historia de la Filosofía*. Madrid (5.ª edición: 1950), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1941b). «Historia de la Filosofía». En: *Obras I*. Madrid (6.ª edición: 1981), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1945b). «Vida y razón de la filosofía de Ortega» En: *La Escuela de Madrid, Obras V*. Madrid (3.ª edición: 1969), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1946b). «Prólogo a "Filosofía española actual"» En: *La Escuela de Madrid, Obras V*. Madrid (3.ª edición: 1969), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1947a). «Introducción a la Filosofía». En: *Obras II*. Madrid (3.ª edición: 1982), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1960b). «Ortega. Circunstancia y vocación». En: *Obras IX*. Madrid (6.ª edición: 1981), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1971b). *Acerca de Ortega*. Madrid, Revista de Occidente (Col. El Alción).

- MARÍAS, J. (1981d). «Prólogo» a «Ortega y tres antípodas» y «El lugar del peligro». En: *Obras IX*. Madrid (6.ª edición: 1981), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1983a). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1988a). *Una vida presente. Memorias 1 (1914-1951)*. Madrid, (1.ª reimpresión: 1989), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1989a). *Una vida presente. Memorias 2 (1951-1975)*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1989b). *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1993a). *Razón de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1910a). «Una polémica». En: *Artículos (1902-1913)*. O.C., I. Madrid (2.ª reimpresión: 1993), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1910b). «Adán en el Paraíso». En: *Personas, obras, cosas*, O.C., I. Madrid (2.ª reimpresión: 1993), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*, O.C., I. Madrid (2.ª reimpresión: 1993), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1916). *El Espectador I*, O.C., II. Madrid (2.ª reimpresión: 1993), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1923). *El tema de nuestro tiempo*, O.C., III. Madrid, (1.ª reimpresión: 1987), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1933). *En torno a Galileo*, O.C., V. Madrid (2.ª edición: 1987), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1941). *Historia como sistema*, O.C., VI. Madrid (1.ª reedición: 1989), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1960). *Una interpretación de la Historia Universal*, O.C., IX. Madrid (1.ª reedición: 1989), Alianza Editorial.
- RALEY, H. (1997). *Julián Marías: una filosofía desde dentro*. Madrid, Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (1936). «Ortega, maestro de filosofía». *El Sol*, 8 de marzo 1936. En: M. GARCÍA MORENTE, 1945, *Ensayos* (pp. 201-207).

CAPÍTULO 4

LOS «INJERTOS UNAMUNIANOS» EN J. MARÍAS

La expresión «injertos unamunianos» que figura en el epígrafe de este capítulo, ha sido tomada de un texto de Helio Carpintero sobre Marías:

«La filosofía de Julián Marías, brotada dentro del círculo del pensamiento orteguiano, con esenciales injertos unamunianos y una hondísima raíz religiosa, es cada día más una filosofía personalista de la vida» (CARPINTERO, 1994, 92).

«Injertos unamunianos» se considera una metáfora heurística de notable fecundidad para entender la incidencia de la obra de Miguel de Unamuno en Marías. Esta incidencia es registrada por José Luis Pinillos:

«Unamuno fue, además de Ortega, uno de los pensadores que más decisivamente influyeron en el arranque filosófico de Marías [...]» (PINILLOS, 1977, 12).

La influencia de Unamuno en Marías también es afirmada por el estudioso de la tradición orteguiana, que es Harold Raley:

«Su deuda con Ortega iba a continuar tan intacta como su admiración; pero esto no impide que en ciertos aspectos fundamentales, que se harán más visibles en el curso de nuestro estudio, la influencia de Unamuno en Marías fuese tan decisiva y duradera (aunque no tan obvia) como la de Ortega» (RALEY, 1977, 58).

Junto a la fecundidad de su metáfora heurística, Carpintero ha aportado una notable precisión a la descripción de los «injertos unamunianos» en Marías, que se destacan sobre su troncalidad del pensamiento orteguiano.

Según Carpintero, los «injertos unamunianos» en Marías fueron principalmente tres.

Primero, «la meditación sobre la muerte»:

«Leáanse los doce tomos de las obras de Ortega: apenas si hay quince páginas sobre el asunto de la muerte humana. Ortega es, verdaderamente, el gran enamorado de la vida. En el otro extremo del diámetro, Unamuno ha vivido haciendo de su pensar una *meditatio mortis*, una meditación sobre la muerte. Sin llegar a ese extremo, en la obra de Marías, desde su *Miguel de Unamuno*, pasando por la *Introducción a la Filosofía*, *La Estructura Social*, hasta llegar a la *Razón de la filosofía* y el *Mapa del mundo personal*, como un bordón resuena el tema de la muerte de cada uno y su sentido y su realidad dentro de la estructura radical que es mi vida. Es un núcleo de esencial problematismo» (CARPINTERO, 1994, 90).

Segundo, «la reflexión sobre la novela como método de conocimiento»:

«Por otra parte, aquel libro primerizo ya advertía que en la obra literaria de Unamuno podíamos hallar un análisis de la existencia, en cierto sentido paralelo, en otro suplementador del que los existencialistas –Sartre, singularmente; también Marcel, Camus, y otros nombres bien conocidos de la literatura del tiempo– habían intentado. De allí en adelante, Marías no ha hecho sino profundizar en su idea de que la novela es un modo de saber sobre el hombre, abierta a enriquecer y fundamentar "una ontología de la existencia humana"» (CARPINTERO, 1994, 91).

Y tercero, «el análisis del hombre como persona»:

«Pero, sobre todo, en su libro sobre Unamuno empieza a hacerse cuestión Marías del grave tema de la persona».

Hubo de comenzar allí preguntando: «¿Quién es el que vive?». El proceso de dar una respuesta, a mi ver, no ha terminado todavía. El «último Marías», si se quiere hablar así, gira precisamente en torno a una filosofía de la persona» (CARPINTERO, 1994, 91).

Aquí se presentan, bien resumidas a nuestro juicio, las ideas del esquema que Marías ha aplicado para su hermenéutica de Unamuno, tanto en su libro *Miguel de Unamuno* (1943b) como en su ensayo *La obra de Unamuno (Un problema de filosofía)* (1938b), reproducido posteriormente en *La Escuela de Madrid* (1959a). Ese esquema va a ser utilizado para ordenar los apartados que siguen en este capítulo.

4.1. La meditación sobre la muerte

Según Marías, en Unamuno «el tema», «la única cuestión», versa sobre la muerte.

Coloca la muerte en el origen de su consideración sobre Unamuno, pero ello no significa que Marías se inscriba en una tradición española donde ha dominado lo que podríamos denominar como «tanatofilia»:

«[...] para esclarecer la cuestión de la muerte hay que saber primero de la vida; la muerte es siempre muerte de algo que vive, y no por accidente, sino justamente en cuanto vive; y este *ser vivo* es, a su vez, lo que constituye el ser del viviente» (MARÍAS, 1943b, 32).

En la filosofía vital de Ortega existe un silencio respecto a la muerte, mientras, por el contrario, en la filosofía de Unamuno el tema de la muerte es recurrente. Una originalidad de Marías es haberse situado en una posición diferente, trascendiendo la hermenéutica orteguiana de la vida y la hermenéutica unamuniana de la muerte, postulando la opción de una «prefilosofía» cristiana con su hipótesis de vida más allá de la muerte.

Puede aventurarse que la temprana atención de Marías hacia la obra de Unamuno estuvo dirigida por una nítida voluntad de no eludir el nudo de problematicidad que la muerte introduce en la vida. Esto parece más necesario en una filosofía cuya hermenéutica consiste justamente en colocar a la vida como realidad radical. De hecho, desde sus primeros años como escritor hasta sus obras recientes, ya en el período de su maduración, Marías nunca ha eludido el tema de la muerte. Últimamente, en *Tratado de lo mejor*, obra de 1995, Marías declara inmoral cerrar los ojos ante el desafío conceptual que plantea la realidad de la muerte:

«La actitud moral depende enteramente del planteamiento de esta cuestión. Digo el planteamiento; que tenga solución es otra cosa; eludirla es hacer trampa, omitir precisamente lo esencial, lo que condiciona el sentido entero de la vida, instalarse en lo provisional; en suma, una inmoralidad.

El olvido del problema, al que tan inclinado parece el pensamiento de los últimos dos siglos, por lo menos, y que ha repercutido de tal modo sobre la mayoría de las personas, puede deberse a pereza, frivolidad o temor. En la medida en que es voluntario o una cesión a presiones sociales, envuelve un engaño, una decisión de ocultarse la realidad, y es por tanto inmoral» (MARÍAS, 1955a, 171).

Una originalidad del *programa de investigación* de Marías estuvo desde sus orígenes en la decisión moral de mirar a la muerte lúcida-mente, sin la congoja que en ocasiones exhiben algunos textos unamunianos. Marías ha trascendido la fijación en la *meditatio mortis* de Unamuno y en la *elusio mortis* de Ortega: es más que un simple discípulo que se quedara entre influencias y herencias de sus maestros. Se puede decir que Marías realizó algo más que un modo de sincretismo entre elementos orteguianos y unamunianos (RALEY, 1977, 58-69). El «injerto unamuniano» en la troncalidad orteguiana de Marías hará que su programa de investigación se exprese originalmente, trascendiendo la teoría analítica de la vida humana según Ortega y las circularidades irracionalistas de Unamuno. Certera es la afirmación de H. Raley cuando considera como pensamiento propio de Marías, las «ideas sobre la novela como vehículo filosófico» (RALEY, 1977, 70); es decir, la teoría sectorial de Marías sobre la novela como método de conocimiento.

4.2. La aproximación desde la literatura que es la «novela»

«El sentido metódico de la novela» es epígrafe que pertenece a Marías (MARÍAS, 1943b, 76). Tras un largo excursus sobre diferentes textos literarios de Unamuno, Marías formuló en 1943 su teoría sobre la novela «personal» o «existencial» como método:

«¿Qué sentido tiene, pues, la novela de Unamuno, considerada desde el punto de vista de la filosofía? La novela personal es un *método* del que puede servirse la ontología como un estado previo. Hemos visto cómo la índole temporal y viviente del relato nos lleva a la realidad misma de la historia o vida del personaje humano. Ésta es su misión más fecunda. Constituye una vía de acceso al objeto que es la existencia humana y su personalidad, a lo que ha de ser tema de indagación filosófica» (MARÍAS, 1943b, 76).

En el texto anterior de Marías necesita ser subrayada la última frase, en cuanto esclarece los interrogantes que, en principio, puede suscitar su propuesta sobre *método* y *novela*, en un plano filosófico. La novela es «vía de acceso» al objeto de la «indagación filosófica» que es «la existencia humana y su personalidad». Explica todo esto Marías en la continuación de su texto:

«[la novela] nos puede poner en contacto con la realidad misma que tenemos que describir y conceptuar metafísicamente. Y esto es *método* en su sentido pleno y originario. La novela de Unamuno nos da una primera intuición viviente y eficacísima del hombre; y éste es, forzosamente, el punto de partida de todo posible conocimiento metafísico: el encuentro con la realidad que ha de ser el tema. Y hemos visto que ese encuentro se verifica en la que llamamos novela existencial o personal con una pureza y una fidelidad al carácter de la vida, temporal y ajeno al ser en el sentido de las cosas, tales que es difícil superarlas. En esta novela se nos *da* de un modo eminente nuestro objeto» (MARÍAS, 1943b, 76).

En el espacio que Marías dedica a Miguel de Unamuno en la *Historia de la Filosofía*, queda ratificada esta interpretación, cuando habla de la novela «personal» o «existencial» unamuniana:

«Esta novela constituye un ensayo fecundísimo de aprehensión inmediata de la realidad humana, insuficiente, desde luego, pero sobre la cual podrá operar una metafísica rigurosa, que no se encuentra en Unamuno» (MARÍAS, 1941b, 380).

Este apunte posee el valor de dejar bien patente el límite de valoración filosófica que Marías otorga a Unamuno: no se halla en Unamuno una metafísica rigurosa. En sus novelas existen materiales de vida originaria para ser sometidos a una elaboración metafísica posterior.

Marías ha dejado muy claro que su teoría sobre la novela «personal» o «existencial» como «método», es «método» en el sentido de la fenomenología según E. Husserl:

«[...] basta recordar el principio fundamental de la fenomenología de Husserl –con la que tan honda relación tiene todo lo anterior–, según el cual la fantasía o la intuición imaginativa son tan aptas como la intuición de hechos reales para conseguir la aprehensión de las esencias, y aun acaso ofrecen alguna ventaja; porque la aprehensión de tales objetos ideales no implica en modo alguno la posición de ninguna existencia individual ni la menos afirmación acerca de *hechos* (MARÍAS, 1943b, 77).

En Marías, el pragmatismo español de Unamuno, ya en su misma recepción, ha sido trasmutado y reelaborado como enlace con la fenomenología centroeuropea de E. Husserl e incluso de M. Heidegger. De hecho, *Sein und Zeit*, de M. Heidegger, es citado por Marías para apoyar su teoría sobre la novela «personal» o «existencial» de Unamuno, en cuanto que esa novela puede ser «método» para «el desvelamiento o mostración del ser» (MARÍAS, 1943b, 77) (HEIDEGGER, 1927, 27-29). Todo lo cual resulta coherente con la troncalidad orteguiana de Marías.

La tradición orteguiana coincide con la tradición fenomenológica centroeuropea en cuanto que ambas, de modos diferentes, han postulado frente a los racionalismos abstractos, el retorno al «mundo de la vida» («Lebens/welt»).

Se puede concluir este apartado con un texto de Marías:

«Por tanto, la novela puede servir, como la propia experiencia de la vida humana, de la cual, en definitiva, deriva, para llegar a conocer las esencias de los modos de ser que constituyen al hombre. Su sentido excede, pues, del plano de una mera *antropología*, se entiende, en cuanto a sus posibilidades, y es capaz de llevarnos a una consideración *ontológica*.

Dicho en otros términos, es un primer paso para elevarse a una analítica existencial o a un estudio metafísico de la vida humana y de los problemas que afectan al ser mismo de la persona. Representa un estadio previo, en que se puede tomar un primer contacto con el objeto de la meditación filosófica. Un contacto en que se muestra en la plenitud de su riqueza y plasticidad, en su auténtico ser temporal, en situación, por tanto, de servir de base y apoyo a la reflexión fenomenológica» (MARÍAS, 1943b, 77).

4.3. El tema de la persona

Dentro de la hermenéutica que Marías despliega en *Miguel de Unamuno* (1943b), el tema de la persona reaparece repetidamente. Así, en la contraposición entre «novela psicológica» y «novela personal»:

«[...] Lo importante en la novela personal o "existencial" –ya veremos el sentido de esta dualidad de denominación– son los personajes, no sus sentimientos. En la novela psicológica los protagonistas se limitan a ser soporte de sus respectivos estados de ánimo, y éstos son los que allí interesan, los verdaderos sujetos de la narración. La novela personal es la expresión de una vida, y esta vida es de una persona, de un personaje o

ente de ficción que finge el modo de ser del hombre concreto. Por esto, la novela de Unamuno no es descriptiva, sino puramente narrativa, temporal, y no hay en ella conflictos de sentimientos, sino siempre un problema de personalidad» (MARÍAS, 1943b, 57).

Así también, entre la contraposición entre «existencia» y «persona»:

«¿Qué quieren decir esas dos palabras tan preñadas de sentido: *existencia* –o vida– y *persona*?

Conviene, ante todo, no usar de demasiada precisión; es, quizá, el único modo de ser exacto, en este caso concreto. Debemos guardarnos de volcar sobre esta palabra *existencia*, mientras hablemos de Unamuno, toda la especulación metafísica de Heidegger, lo que llama la *existenziale Analytik des Daseins*, ni tampoco el estudio ontológico de la vida que ha hecho Ortega. Unamuno no entra en estas investigaciones rigurosas, y el intento de elevar hasta ellas su meditación nos obligaría a alterarlas. Sólo nos pueden servir para comprender conceptualmente desde ellas lo que en Unamuno sólo está *vivido*, entrevisto y vislumbrado» (MARÍAS, 1943b, 59).

Unamuno no ha elaborado ni una metafísica de la vida como Ortega ni una analítica existencial como M. Heidegger. La hermenéutica de Marías sobre Unamuno se diferencia de algunas generalizaciones que han colocado a Unamuno en paralelismo con S. Kierkegaard, como precursor de los existencialismos europeos. El estudio de J. A. Collado sobre Kierkegaard y Unamuno mostró muy bien las relaciones entre ambos, pero también sus diferencias. Común a Unamuno y Kierkegaard es la inspiración filosófica:

«Es innegable una común inspiración filosófica de tipo existencial en ambos autores, así como un cierto paralelismo de ideas bajo este aspecto. Mas este paralelismo tiene orígenes diversos y fines igualmente diversos que lo hacen, en ocasiones, antitético. La concepción general es en ambos distinta en el fondo» (COLLADO, 1962, 15).

Pero Unamuno posee una trayectoria original:

«El pensamiento de Unamuno posee unas características y una evolución propias, en cuyo desarrollo tiene lugar el encuentro con Kierkegaard el año 1901. De aquí resulta, naturalmente, una fructificación, más no en el sentido de que Kierkegaard adoctrine a Unamuno, sino en el sentido de que viene a corroborarle, con mayor o menor fundamento, en sus propias ideas» (COLLADO, 1962, 15).

Dentro de sus originalidades respectivas, existen coincidencias y diferencias entre Unamuno y Kierkegaard:

«Ni en la concepción del pecado ni en la de la fe –temas centrales en Kierkegaard–, se observa influencia esencial y directa. El concepto de angustia es distinto y peculiar en ambos. Igualmente la función del conocimiento en el circuito de la existencia. La inmortalidad, tema central en Unamuno, es irrelevante en Kierkegaard. La concepción de Dios es en ambos diametralmente opuesta. Común es el planteamiento general del problema existencial humano, y el de la autoverificación en la dialéctica de infinitud y finitud, eternidad y temporalidad» (COLLADO, 1962, 15).

Unamuno, por la vía de acceso de sus novelas, «intenta penetrar en el fondo de la persona»:

«[...] las pasiones que le preocupan, que son sustancia de sus novelas, son aquellas en que está en juego la personalidad» (MARÍAS, 1943b, 67).

«No puede estar más claro; no se trata de sentimientos –¿qué tendrían que hacer a la profundidad a que nos movemos?–, sino de la personalidad y su despliegue temporal en la existencia» (MARÍAS, 1943b, 68).

Supuestos estos adelantos que realiza Marías sobre la persona de *Miguel de Unamuno* (1943b), donde se aborda de un modo sistemático el tema, es en los tres últimos apartados (páginas 178-203) del capítulo

VII del libro. Una lectura hacia atrás de esas veinticinco páginas permite reconstruir las conexiones, según Marías, entre los temas «Dios», «persona», «muerte y perduración», dentro del contexto de la influencia unamuniana.

Fundamento personal para el ser humano es Dios personal y eternizador. La semejanza entre Dios personal y ser humano induce la creencia en la perduración: el «ser humano» no puede ser abandonado a la soledad de la muerte. Dios, mediante la «inmortalidad» y la «resurrección» de los cuerpos, ofrece una solución a la oquedad de la muerte, garantizando la perduración.

Según Marías, «sería vano pretender encontrar en Unamuno respuesta» (MARÍAS, 1943b, 185) a un conjunto de precisiones sobre los conceptos de «existencia», «persona», «vida» y otros relacionados (MARÍAS, 1943b, 185).

Después de un largo análisis sobre esos vocablos en los textos unamunianos, Marías concluye:

«Para Unamuno, en última instancia, ser persona es ser –o querer ser– inmortal y perdurable. Lo cual nos remite a la "única cuestión", a la de la muerte, clave del problema de la persona y la vida» (MARÍAS, 1943b, 185).

Vuelve a surgir la idea de que los textos de Unamuno no proporcionan una filosofía estrictamente dicha: contienen materiales fideístas, revividos, de la tradición cristiana, que, con esa limitación, permiten clasificar a su autor, como uno de los «grandes removedores religiosos de nuestro tiempo» (MARÍAS, 1954g, 291).

«Esto puede parecer peligroso, y no digo que en alguna medida no lo sea, pero [...], se ve que en nuestro mundo lo primero que hace falta es remover y vivificar, porque rara vez la remoción va a apartar a nadie de un cristianismo transparente y perfecto –el que está en él, no es probable que se sienta quebrantado por alguna *boutade* o alguna irreverencia de Unamuno–, sino que arrancará a muchos del absoluto descreimiento, de la fe estancada y turbia, del conformismo utilitario, del aprovechamiento interesado de

la religión, de la inerte indiferencia, de las prácticas accesorias y muertas» (MARÍAS, 1954g, 291).

4.4. La recepción de Unamuno en Marías

Debido a su inquietud por seguir al par de los acontecimientos, la persona y obra de Unamuno reclamaron la atención de Marías, desde la adolescencia (MARÍAS, 1954g, 279). «Alrededor de los quince años, ya seguía con atención lo que ocurría. [...] El prestigio de Unamuno era inmenso» (MARÍAS, 1988a, 80).

Más adelante, explicita el motivo de su atención:

«Desde muy joven fui lector asiduo y apasionado de Unamuno, a quien considerábamos como "maestro" aun sin conocerlo, aunque residía en Salamanca; teníamos una tendencia a *buscar* a los maestros, a hacerlos nuestros» (MARÍAS, 1988a, 128-129).

En el verano de 1934, Marías tuvo la oportunidad de pasar dos meses en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo y narra su experiencia:

«Unamuno, a punto de cumplir setenta años, pasó quince días en la Magdalena y dio lectura a su nuevo drama, *El hermano Juan o El mundo es teatro*. Además, paseábamos con él y hablábamos sentados en una roca [...]. Era como un promontorio, digno, impresionante, con cierta dificultad de comunicación: nunca se estaba muy seguro de si se daba cabal cuenta de quién era el interlocutor a cuyas preguntas contestaba con tanto saber e inteligencia» (MARÍAS, 1988a, 151).

Aunque su obra perdura, las grandes figuras también acaban y a Miguel de Unamuno le llegó «su hora». En plena guerra, de viaje hacia Valencia, Marías recibió la noticia de su muerte a través de la prensa:

«Me quedé abatido, con una impresión de orfandad; ¡ya no había Unamuno! El gran viejo que nos había dado compañía desde que yo tuve uso de razón, ya estaba con la muerte, su permanente tema, su cuestión de siempre» (MARÍAS, 1988a, 218).

La fidelidad a lo valioso y verdadero es actitud inherente a Marías, manifestada en su comportamiento:

«A los dos años de su muerte, en plena guerra, escribí el largo artículo «La muerte de Unamuno» y el largo ensayo inédito *La obra de Unamuno (un problema de filosofía)*. Los azares de la guerra impidieron su publicación, pero Unamuno no dejó de asediarme. No era, ni me sentía, discípulo suyo; no estaba de acuerdo con muchas de sus ideas, que me parecían insuficientes; pero lo encontraba "necesario", irrenunciable; sentía la necesidad de luchar con él y llegar a comprenderlo, de "dar razón" de lo que era y lo que pudo ser y no fue» (MARÍAS, 1988a, 333).

Numerosos indicios sugieren que la huella de Unamuno ha sido notable en la vivencia cristiana de Marías. N. R. Orringer ha estudiado monográficamente la influencia que sobre Unamuno ejercieron los protestantes liberales (ORRINGER, 1985). Probablemente, la reflexión sobre el cristianismo de Unamuno influyó para que Marías mostrara un talante de católico liberal, antes de que el Concilio Vaticano II legitimara las libertades dentro del mismo catolicismo.

Puede hablarse con toda razón de que en el programa de investigación de Marías los «injertos unamunianos» han permanecido a lo largo de su obra: hasta en los últimos libros de Marías existen pruebas de que sigue otorgando significación a las ultimidades de la vida humana, justamente para que esta vida sea personal.

Otro tema es que el *método filosófico* de Marías se separa del irracionalismo de Unamuno.

La teoría de la novela como método, elaborada por Marías sobre las novelas de Unamuno, sólo es método en un estadio previo a la filosofía propiamente dicha: en el estadio de acceso fenomenológico a las

realidades personales que van a ser objeto de un tratamiento metafísico posterior que, como tal, no se halla en Unamuno.

Aquí conviene mencionar que historiadores no españoles de los movimientos filosóficos coinciden en clasificar a Unamuno dentro de una de las variedades de pragmatismo (REALE/ANTISERI, 1988, III, 445) (ABBAGNANO, 1973, III, 527). El dato merece atención en cuanto que proviene de expertos en la evolución de los movimientos filosóficos occidentales, con especialización en sus incidencias sobre el pensamiento de los países latinos. Es bien sabido que el pragmatismo constituye una versión del empirismo inglés difractado por la cultura norteamericana.

En la segunda parte de este estudio, se va a mostrar que Marías llevará su programa de investigación hasta el descubrimiento de aspectos empíricos que faltaban en la teoría analítica de la vida humana, según Ortega. Marías realizó la evolución en los años de su estancia en los Estados Unidos de América. ¿Sucedió que el pragmatismo religioso de Unamuno influyó indirectamente en la evolución de Marías, cuando éste consideró imprescindible explorar las dimensiones empíricas de lo social y de lo personal? Es una hipótesis heurística que no parece estéril para la investigación y que va a ser utilizada posteriormente.

REFERENCIAS (Capítulo 4, Parte I)

- ABBAGNANO, N. (1973). *Historia de la Filosofía*, tomo III. Barcelona (2.ª edición española –según la edición italiana de 1973–), Montaner y Simón.
- CARPINTERO, H. (1994). «La originalidad teórica del pensamiento de Marías». Madrid, *Rev. Cuenta y Razón del pensamiento actual* 87 (1994) 90-92.
- COLLADO, J. A. (1962). *Kierkegaard y Unamuno*. Madrid, Gredos.
- GARAGORRI, P. (1985). *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*. Madrid, Alianza Universidad.
- HEIDEGGER, M. (1927). *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. Texto tomado de la 9.ª edición (1993). Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- MARÍAS, J. (1941b). «Historia de la Filosofía». En: *Obras I*. Madrid (6.ª edición: 1981), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1943b). «Miguel de Unamuno». En: *Obras V*. Madrid (7.ª edición: 1969), Revista de Occidente.

- MARÍAS, J. (1954g). «Lo que ha quedado de Miguel de Unamuno». En: La Escuela de Madrid, *Obras V*. Madrid (3.ª edición: 1969), *Revista de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1995a). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Madrid, Alianza Editorial.
- ORRINGER, N. R. (1985). *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*. Madrid, Gredos.
- PINILLOS, J. L. (1977). «Prólogo» (a H. RALEY, *La visión responsable*). En: RALEY, H. (1977). *La visión responsable –La filosofía de Julián Marías–*. Madrid, Espasa Calpe.
- RALEY, H. (1977). *La visión responsable –La filosofía de Julián Marías–*. Madrid, Espasa-Calpe (Selecciones Austral).
- REALE, G., y ANTISERI, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo III. Barcelona (según edición italiana de 1983), Herder.
- UNAMUNO, M., (1913). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid (1.ª reimpresión en 1991), Alianza Editorial.

CAPÍTULO 5

INFLUENCIA DE XAVIER ZUBIRI EN J. MARÍAS

Marías comenzó su vida universitaria en octubre de 1931 (MARÍAS, 1988a, 96). Ese curso y las lecciones de X. Zubiri quedaron asociados con el inicio de su interés por la filosofía:

«El curso de Zubiri, 1931-32, fue mi primera experiencia filosófica en sentido estricto, y sin duda fue ella la que despertó mi clara vocación; pero pienso que vino a depositarse sobre aquella impresión primeriza de la lectura orteguiana, que llevaba ya un germen de orteguianismo antes de llegar a la Universidad» (MARÍAS, 1988a, 130).

Recordemos, simplemente, que ya antes de comenzar sus estudios universitarios había leído las *Notas* de J. Ortega (MARÍAS, 1988a, 95 y 106).

El «germen de orteguianismo» se convertiría posteriormente en influencia dominante, pero esto no significa que la influencia de Zubiri pasara a ser recesiva. Aquí quedarán siempre, en proporciones variables, las huellas del «orteguianismo» y del «zubirismo» (LAÍN ENTRALGO, 1959, 9) (SOLER PLANAS, 1973, 19).

En su obra se mantiene el recuerdo a sus «maestros Ortega y Zubiri», con los cuales declara tener una «deuda enorme». En *Memorias I*, al rememorar la publicación de su *Historia de la Filosofía*, escribe:

«En su "Advertencia previa" decía entre otras cosas: "Este libro tiene sus raíces intelectuales más inmediatas en el modo como se ha entendido la filosofía en los últimos años en la Facultad de Filosofía de Madrid. Mi deuda a esa Facultad, y especialmente a mis maestros Ortega y Zubiri, es

enorme, y pongo especial orgullo en ello"» (MARÍAS, 1988a, 299).

En 1950, al publicar la quinta edición de su *Historia de la Filosofía*, Marías justifica haber dedicado en el libro espacio a J. Ortega y no a X. Zubiri:

«Esta *Historia* se cierra con la exposición –en esta edición más completa– de la filosofía de Ortega. Como verá el lector, no hablo de Zubiri, porque todavía no es tiempo de que su pensamiento filosófico sea expuesto por otra voz que la suya. Pero aunque no hablo *de él*, en realidad hablo *con él* a lo largo de muchas de estas páginas. Sin Zubiri –me importa dejarlo dicho taxativamente– este libro, en tan temprana fecha, no hubiera sido posible» (MARÍAS, 1941a, p. XX).

En 1988, cincuenta y siete años después de su ingreso en la Universidad, añadirá más precisiones a sus recuerdos de la huella personal que, más allá de la erudición impartida, le dejó Zubiri:

«Yo tenía la convicción de que Zubiri era una mente extraordinaria, con un saber enorme –creo que excesivo–, con un porvenir filosófico ilimitado. Hay que agregar que era –yo diría *sobre todo*– teólogo; hombre de fe muy honda y viva, nadie que lo conociera podía desdeñar intelectualmente el cristianismo. Esto fue acaso lo más importante de su labor y de la huella que dejó en nosotros» (MARÍAS, 1988a, 114-115).

En su primer volumen sobre *Filosofía Española Actual* (1948h), no podían faltar unas páginas sobre el magisterio de Zubiri y en su análisis ya evidencia la compleja y personal síntesis que ha logrado llevar a cabo este maestro. Anteriormente, en su *Historia de la Filosofía*, Marías había situado la obra de la primera etapa de Zubiri como influenciada por Zaragüeta, Ortega y Heidegger:

«Zubiri muestra la influencia de sus tres maestros principales: Zaragüeta, Ortega y Heidegger. Sus estudios teológi-

cos y la orientación del primero de ellos le han dado una profunda familiaridad con la escolástica, cuya huella es bien visible en su pensamiento» (MARÍAS, 1941b, 451).

Esa triple mediación ha resonado en la primera etapa de la obra del mismo Marías.

Zaragüeta constituye posiblemente la clave de los elementos neoescolásticos existentes en el primer periodo del joven Zubiri, un período que se tiende a silenciar «por razones obvias aunque discutibles» (FLÓREZ, 1992, 195) (ZUBIRI, 1925, 202). Ese punto es interesante para este capítulo en cuanto podría ayudarnos a explicar por qué Marías dedicó a autores de la Escolástica primitiva, especialmente a San Anselmo, tanto espacio en su etapa de juventud. Es evidente que Marías se alejó pronto de la neoescolástica dominante en España, más allá de los entornos de J. Zaragüeta. Los círculos integristas de los dominicos y jesuitas españoles habían procurado imponer de nuevo el pensamiento escolástico en los ámbitos académicos de la posguerra.

Maestro y discípulo iban a encontrar distintos climas receptivos. Una prueba de esto quizás se encuentre en los destinos de Zubiri y de Marías, dentro del panorama cultural español dominado después de 1939 por el llamado «nacional catolicismo». Zubiri será respetado como maestro en círculos dominantes y durante un breve tiempo fue catedrático de Filosofía en la Universidad de Barcelona, mientras que Marías tendrá que abordar otra situación. Primero, en 1939:

«Al salir de la cárcel, con un "sobreseimiento provisional" de mi causa, tuve que hacer balance de mi situación. [...] –Yo– era una persona sospechosa, un "enemigo del régimen" que había de encontrar todas las puertas cerradas» (MARÍAS, 1988a, 179-280).

De hecho, Marías aparecerá, años más tarde, como miembro activo de lo que algunos iban a llamar un «orteguismo católico», verdadera bestia negra a los ojos de muchos integristas neoescolásticos, cuando se emprendió una fuerte campaña contra Ortega desde las filas de ese mismo integrismo.

Efectuada la anterior precisión, y siguiendo con el asunto central de este capítulo, conviene resaltar que uno de los temas estudiados por

Zubiri en 1935, tuvo repercusión indiscutible en Marías: es el «problema» de Dios. En su *Historia de la Filosofía* registró Marías:

«El más comentado e influyente de los ensayos de Zubiri es *En torno al problema de Dios* (1935), que busca la dimensión humana desde la cual ese problema ha de plantearse; el hombre está implantado en la existencia o *implantado* en el ser; se apoya "a tergo" en algo que nos *hace ser*; esto lleva a la idea de *religación*: estamos *obligados* a existir porque estamos previamente *religados* a lo que nos hace existir. La existencia no solo está *arrojada*, sino *religada* por su raíz. *El estar abierto a las cosas muestra que hay cosas; el estar religado descubre que hay lo que religa y es raíz fundamental de la existencia. A esto llama Zubiri deidad*: y la religación plantea el problema intelectual de Dios como ser fundamental o fundamentante» (MARÍAS, 1941b, 452; MARÍAS, 1941c, 74).

Bajo esta influencia zubiriana respecto al problema religioso, a comienzos de 1939 Marías adquiere los dos tomos de *La connaissance de Dieu* del P. Gratry, obra que contiene un capítulo sobre San Anselmo (MARÍAS, 1988a, 235). A partir de esta lectura se inicia su conocimiento y entusiasmo por la filosofía del P. Gratry, sobre la cual decide escribir su tesis doctoral.

No existe todavía un estudio monográfico sobre las reflexiones religiosas de Marías, tal como se han reflejado en su trayectoria personal y en su obra, y han reobrado en algunos remates de su pensamiento filosófico.

Algunas consideraciones cabe hallar sobre este tema en un boceto realizado por Carpintero, dentro de un ensayo publicado en revista para conmemorar los ochenta años de Marías. Con fundamento, en el centro del apunte de Carpintero sobre lo religioso en Marías, aparece la influencia de Zubiri:

«[J. Marías] ha repetido una y otra vez que la filosofía nace de una situación, de una prefilosofía, y en ésta ha hallado su personal concepción religiosa, que ha repensado desde la teoría de la vida humana.

Aquí hay una huella cierta, precisa, de su otro maestro, de Xavier Zubiri, de quien en su día diría que contribuyó a mostrarle "la dignidad y hondura del pensamiento cristiano, y... a conservar la fe y el espíritu crítico".

Zubiri analizó la existencia como una realidad ligada y fundada sobre lo real, "religada" a lo real como fundamento» (CARPINTERO, 1994, 91).

Teniendo en consideración tal prefilosofía Carpintero añade:

«Marías es un filósofo cristiano. Lo es [...] repensando desde la filosofía aquellas intuiciones que la religión ofrece sobre el hombre y lo real, y buscando integrar en la más amplia comprensión posible aquello que es accesible a la razón» (CARPINTERO, 1994, 91).

Marías recuerda la impresión que un texto de Zubiri sobre Dios le produjo en la temprana fecha de 1935 (MARÍAS, 1988a, 184). En el ensayo *Zubiri o la presencia de la filosofía* (1945d), Marías nos ofrece su impresión con respecto al de Zubiri, *En torno al problema de Dios*:

«El espléndido ensayo de Zubiri "En torno al problema de Dios" se publicó en la *Revista de Occidente* en noviembre de 1935; recuerdo con emoción haber oído su lectura de labios de su autor, y por dos veces, una en borrador y otra con el texto ya definitivamente redactado. Recuerdo también mi entusiasmo y mi deslumbramiento» (MARÍAS, 1945d, 527).

El apunte de Carpintero sobre las relaciones entre creencia religiosa y filosofía en Marías comienza destacando el carácter de filósofo cristiano de Marías. De tal carácter responde Marías con destacado rigor. La reflexión sobre *el tema de Dios* va a ser proyecto casi exclusivo durante trece años; los que median entre 1934, fecha en que comienza a publicar sus primeros ensayos, hasta 1947 en que concluye su *Introducción a la Filosofía*. Un repaso por el capítulo en el que figuran los escritos de Marías permite comprobar la afirmación anterior.

Hay una serie de textos que permiten reconstruir la evolución del pensamiento de Marías a este respecto. En el ensayo «La pérdida de Dios» (1936a), incluido en el apartado «Sobre la cuestión de Dios», de *San Anselmo y el insensato*, escribe con respecto a la importancia de este tema:

«[...] la Divinidad ha sido tradicionalmente objeto de la metafísica. Más aún, dentro del cristianismo el tema de Dios ha ocupado en la filosofía un puesto decisivo, porque ha determinado en buena parte todos los demás» (MARÍAS, 1936a, 36).

En *San Anselmo y el insensato* hay también un juvenil reanálisis del argumento, subrayando el esencial papel que ocupa en él la figura del insensato.

Cinco años más tarde, Marías publica el ensayo «El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo», donde escribe:

«No se puede derivar la filosofía de los primeros siglos de nuestra era de la filosofía helénica, sino sólo parcialmente; es menester agregar un elemento nuevo y decisivo que altera de raíz su sentido y su dirección, y es la religión cristiana. [...]

La suerte intelectual de nuestra filosofía, y en suma su verdad, se cifran en su modo de enfrentarse con el problema de Dios» (MARÍAS, 1941c, 54-61).

El filósofo cristiano ha de incluir y apoyar el proceso discursivo de su reflexión en la creencia religiosa.

«Las grandes fallas del problema de Dios en la historia de la filosofía han nacido de este olvido de que la idea de Dios tiene su origen real en la situación religiosa del hombre» (MARÍAS, 1941c, 55).

Tal situación religiosa motiva la inquietud por justificar intelectualmente la existencia de Dios:

«[...] el problema *filosófico* de la existencia de Dios [...] tiene su raíz, por tanto, en el hecho fundamental del hallazgo *religioso* de la Divinidad» (MARÍAS, 1941c, 55-56).

En *La filosofía del padre Gratry*, Marías hace un recorrido por la historia de la filosofía, desde Platón hasta Leibniz, en el que expone lo que ha significado el problema de Dios en distintos autores de este período. Marías, filósofo cristiano, repiensa como filósofo algunas intuiciones religiosas cristianas. Carpintero escribe en su artículo:

«El cristianismo trajo ciertas intuiciones que la filosofía de la vida humana ha reencontrado: la condición personal del ser fundamental, su índole amorosa y fontanal, la singularidad cósmica del ser encarnado y con ello la relevancia radical de la carne y su posible perdurabilidad. Procedentes de la visión religiosa del mundo, forman una "prefilosofía" que la filosofía misma debe reexaminar y justificar desde su propia radicalidad» (CARPINTERO, 1994, 92).

Aquí encontramos cuatro expresiones que vamos a utilizar a continuación como epígrafes para otros tantos apartados donde ordenar capítulos de influencias de Zubiri sobre Marías.

5.1. Condición personal de Dios

Dentro de la sobriedad expositiva que caracteriza al lenguaje de Zubiri, constituye una excepción el hecho de que en uno de sus escritos sobre el ser sobrenatural haya hablado de una de sus «aficiones»:

«Personalmente no ocultaré mi afición a la teología griega»
(ZUBIRI, 1935b, 459)

Aludía Zubiri a la teología desarrollada en la tradición de los teólogos griegos, que se diferenciaba, en perspectiva sobre Dios, de la tradición de los teólogos latinos:

«Para el latino, el amor es una aspiración del alma, adscrita preferentemente a la voluntad; para el griego es, en cambio, el fondo metafísico de toda actividad porque esencialmente todo ser tiende a la perfección» (ZUBIRI, 1935b, 458).

La «afición» de Zubiri hacia la teología griega se debía a la fecundidad de algunas de sus conceptualizaciones para la filosofía entendida en sentido comprensivo:

«La teología griega encierra tesoros intelectuales no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora» (ZUBIRI, 1935b, 459).

Según Zubiri, la teología griega funde en su perspectiva sobre el ser divino los conceptos de amor y de persona:

«Esto es Dios para los griegos. Una pura acción personal, insondable; en la pureza de su acto va expresado ya el carácter de su persona. En Dios, la naturaleza es tenida por identidad radical en la persona. Visto desde fuera, se manifiesta como éxtasis infinito, como fecundidad infinita; y por esto concebimos a Dios como amor. Su unidad metafísica es su éxtasis» (ZUBIRI, 1935b, 481).

La idea cristiana de que Dios es amor indica que Dios es puro amor personal, extático y efusivo.

En su ensayo de 1935 «En torno al problema de Dios» (ZUBIRI, 1935a), reproducido después en *Naturaleza, Historia, Dios*, ya había adelantado Zubiri la diferencia que existe entre el ser sobrenatural, donde la naturaleza y la persona se funden, y el ser humano, donde, según los escolásticos, se distinguen «aquello por lo que se es» (*natura ut quo*) y «aquél que se es» (*suppositum ut quod* = «persona»):

«La personalidad es el ser mismo del hombre: *actiones sunt suppositorum*, porque el supuesto es quien propiamente "es"» (ZUBIRI, 1935b, 425).

«Nos basta, de momento, con decir que la persona es el ser del hombre, la persona se encuentra implantada en el ser "para realizarse". Esta unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir. Y vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos, en cuanto vivientes. Este "con" no es una simple yuxtaposición de la persona y de la vida: el "con" es uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal, y, en su virtud, la vida de todo ser humano es, constitutivamente, personal» (ZUBIRI, 1935b, 426).

La cita ha sido larga, pero constituye un pasaje zubiriano que será ampliamente comentado por Marías en su ensayo «El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo» (1941c), de *San Anselmo y el insensato*. La glosa de Marías comienza subrayando el notable valor del ensayo de Zubiri en 1935:

«Es un breve escrito de treinta páginas, de excepcional densidad intelectual, que representa –aunque aún no conste esto de modo suficiente– un paso decisivo en la filosofía. A pesar de sus exiguas dimensiones, es lo más importante que ha dicho la filosofía acerca del problema de Dios, desde Gratry hasta hoy» (MARÍAS, 1941c, 72).

La mención de Gratry en el párrafo debe ser registrada: Marías, en 1941, ha ampliado las perspectivas sobre el problema de Dios, utilizando elementos de A. Gratry (MARÍAS, 1941c, 66). La «cuestión de Dios» en Marías, ya en 1941, posee armónicos más vitales que «el problema de Dios» en la analítica de Zubiri, en 1935 y en 1944.

Interpretando al P. Gratry, para quien «toda la metafísica se cifra en el problema de Dios» (MARÍAS, 1941c, 66), Marías destaca esta condición divina:

«Dios es raíz del hombre, y éste pende de Él; así aparece Dios como causa del ser y de la vida; pero no simplemente del *ente vivo* creado, sino que Dios hace vivir al hombre, es el principio de donde el hombre recibe el impulso y la fuerza para *vivir*. [...] Porque el modo concreto como Dios *hace vivir* al hombre es *sosteniéndolo*. Dios es, por tanto, el *fundamento* de la vida humana; el hombre es y vive desde su centro o raíz, que es el sentido divino, *apoyándose* en Dios» (MARÍAS, 1941c, 67; MARÍAS, 1941d, 313-314).

Aquí se ve cómo desde el horizonte del pensamiento de Zubiri de la existencia religada, Marías está progresando en el esclarecimiento de la tesis orteguiana de que, en el análisis de la existencia o de la vida humana, se avanzaba teniendo «Dios a la vista». En suma, que el zubirismo de la religación abría nuevas líneas de exploración de la realidad humana.

Justificar la existencia de Dios ha permitido a Gratry vislumbrar el tema clave de la filosofía actual que es el de la existencia o vida humana. A este respecto, escribe Marías:

«Para establecer con último rigor la prueba de la existencia de *Dios*, no bastaría con partir de *cualquier* ente contingente; tendría que ser uno de tal índole que envolviera ontológicamente la totalidad del ente intramundano, y así nos remitiera a su fundamento *trascendente*. Pues bien, este ente, adivinado al menos por Gratra, ha sido descubierto por la filosofía actual con el nombre de existencia o vida humana. En este momento puede plantearse en su dimensión radical el problema de Dios» (MARÍAS, 1941c, 70-71; MARÍAS, 1941d, 321).

Reteniendo e incorporando elementos de Gratra, Marías en 1941 mantiene también los elementos de la analítica de Zubiri sobre el problema de Dios en 1935.

La filosofía anterior se ha planteado pensando que el hombre, además de encontrarse con las cosas, debe dar razón de la realidad: Dios. Con motivo de este planteamiento, Marías presenta la perspectiva de Zubiri:

«Zubiri se pregunta si la existencia de Dios no es más que un *factum*, algo *consecutivo*, y no más bien *constitutivo* del hombre, porque el ser de éste sea ya un *ser en Dios*» (MARÍAS, 1941c, 72).

Marías, interpretando a Zubiri, explicita el concepto de *persona*, imprescindible para justificar el de religación:

«La persona es el ser del hombre, y se encuentra implantada en el ser para realizarse, mediante el *vivir* con las cosas, con los demás y con nosotros mismos. Este "con" –dice Zubiri– es un carácter ontológico formal de la persona, y por eso la vida del ser humano es *personal*» (MARÍAS, 1941c, 73).

«El análisis de la existencia, llevado al extremo, la muestra, pues, como *religada*: una dimensión que la filosofía actual había olvidado hasta Zubiri. Esto lleva al fondo o fundamento de la persona, y así se descubre que hay algo, distinto de mí y de la existencia, que me liga a ella» (MARÍAS, 1941c, 74).

Puede decirse que Marías de algún modo ha adelantado una hermenéutica de la «eikonalidad» («semejanza») entre el ser personal de Dios y el ser personal del hombre. Tal semejanza se refiere al ámbito de lo personal. Zubiri desarrolla esto ampliamente en su ensayo «El ser sobrenatural de Dios» (ZUBIRI, 1935b, 476).

5.2. Acción creadora y amorosa de Dios

Dentro de los materiales de su curso sobre *Helenismo y Cristianismo*, Universidad de Madrid, curso 1934-35, dejó Zubiri el apunte siguiente:

«El ser de Dios, en su íntima realidad, es un amor efusivo, y su efusión tiene lugar en tres formas, metafísicamente diversas. Se efunde en su propia vida personal, se proyecta exteriormente creando cosas, se da a sí mismo a la creación

para asociarla a su propia vida personal en la deificación. Procesiones trinitarias, creación y deificación no son sino los tres modos metafísicamente distintos de la efusión del ser divino entendido como amor. Tal fue la mente de los padres griegos» (ZUBIRI, 1935b, 463).

La creación es visionada como puro y gratuito amor efusivo de Dios «ad extra»:

«La creación, pues, como acto absoluto de Dios, es una voz de Dios en la nada. El *logos* tiene un sujeto: la nada; y un predicado: las ideas divinas. El resultado es claro: la nada se transforma (si se permite la expresión) en "alguien" (sujeto), y las ideas se proyectan en este "alguien" haciendo de él un "algo" (predicado). De esta suerte queda determinada la estructura ontológica de la creación: el ente finito es ante todo una dualidad entre *el que es* y *lo que es*» (ZUBIRI, 1935b, 496).

En su libro *San Anselmo y el insensato* de 1944, en el apartado «El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo», Marías registrará la novedad que implicó en la filosofía la idea de creación cristiana:

«No se puede derivar la filosofía de los primeros siglos de nuestra era de la filosofía helénica, sino sólo parcialmente; es menester agregar un elemento nuevo y decisivo que altera de raíz su sentido y su dirección, y es la religión cristiana. Esto se ve de un modo especialmente claro si se comparan tres momentos de la historia de la filosofía: Aristóteles, Plotino y la especulación cristiana de la Patrística, por ejemplo. En Aristóteles, Dios aparece como el primer motor inmóvil, como fin del movimiento, que le da su unidad a éste y al mundo, pero no es un Dios creador» (MARIÁS, 1941c, 54).

Hasta la irrupción del cristianismo, la idea de que algo surgiese de la nada era impensable. El hecho de la creación pone de manifiesto el poder ilimitado de Dios, que trasciende todo razonamiento.

«En el pensamiento cristiano [...] Dios aparece como un ser que ha creado el mundo de la nada y lo ha puesto en la existencia» (MARÍAS, 1941c, 54).

Por otra parte, la irrupción divina en la carne («Encarnación») rompe todos los esquemas del proceso discursivo que los griegos tenían sobre la Divinidad. Incorporar este acontecimiento al plano de la historia exige una transformación radical en los planteamientos y un diálogo permanente entre razón y creencia:

«La inflexión radical que sufre el problema de Dios –y con él el mundo, que aparece como *ens creatum*– no proviene de la dialéctica filosófica misma, sino de una interferencia religiosa que plantea el problema desde otra *idea* de Dios» (MARÍAS, 1941c, 54).

La contingencia del hombre es una prueba para argumentar la existencia de Dios. Con relación a este argumento, escribe Marías:

«Su sentido auténtico es que el ente contingente, afectado por la nihilidad ontológica, remite a su fundamento necesario» (MARÍAS, 1941c, 76).

En su hermenéutica Marías utilizó lo que consideraba como aportación esencial de Zubiri al pensamiento de base procedente de la filosofía de Ortega: la realidad radical es una realidad estructural, yo haciendo algo con mi circunstancia, y es esta realidad, mi vida, aquella que ha de mostrarse como fundada y como contingente.

«No basta, naturalmente, la contingencia del hombre, que necesita de las cosas para ser; es menester mostrar la contingencia de la *existencia*, que necesita un fundamento que la *imponga* y a la vez le dé fuerzas para ser. Y como la existencia o vida envuelve ontológicamente, repito, el yo y las cosas, el yo y la circunstancia o mundo en que me encuentro, su nihilidad remite forzosamente a un fundamento *otro*, trascendente a ella, que la hace ser. Y a este funda-

mento sí podemos llamar con propiedad *Dios*» (MARÍAS, 1941c, 77).

Marías continúa desarrollando a nivel filosófico ideas que se hallaban como puede verse en la concepción teológica de Zubiri, en dependencia de su lectura de la teología griega:

«Al aparecer como afectada por la nihilidad, la existencia se descubre a la vez como *relogada*; es decir, hay una positiva *remisión* a un fundamento en el que nos encontramos radicados, aunque no lo encontremos propiamente a él. Hay, pues, ya un cierto saber de Dios, aunque sólo sea un saber que estamos en él, sin saber qué es, sin conocerlo» (MARÍAS, 1941c, 77).

La creación es el rastro que nos pone en camino hacia el Creador:

«Ésta es la posición del problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo. Problema que no está resuelto, sino sólo planteado y apenas esbozado; pero que —me atrevo a afirmar— está puesto en su "seguro camino". [...] Y esta vía consiste en llegar al conocimiento y demostración de Dios tomando en todo su rigor, con una radicalidad desconocida hasta ahora, el punto de partida de San Pablo: *per ea quae facta sunt*» (MARÍAS, 1941c, 78).

Según todos los indicios, el hecho de que Marías decidiera hacer su tesis sobre Gratry (MARÍAS, 1988a, 320) se debe a que, como filósofo cristiano, estima primordial saber a qué atenerse con respecto al problema de Dios y de la persona, en un tiempo en que los positivismos habían ocluido la reflexión sobre las prioridades y las ultimidades.

Gratry no sólo va a reflexionar sobre el problema de Dios sino también sobre el de la persona; ambos están relacionados y ambos quedaban al margen del discurso vigente:

«[...] en este momento llega el pensamiento actual a enfrentarse con algunas cuestiones decisivas, acerca de las cuales no encontramos demasiada luz en la tradición filosó-

fica inmediata: las cuestiones de la persona y de Dios» (MARÍAS, 1941d, 167).

Marías muestra el valor de Alfonso Gratry (1805-1872). Para ello recuerda la situación del siglo XIX, dominada por la filosofía de Augusto Comte, para quien «las deficiencias del estado metafísico han significado, de una parte, el derrumbamiento del estado teológico, y, de otra, la preparación y el tránsito al estado positivo» (NAVARRO CORDÓN/CALVO MARTÍNEZ, 1992, 348).

La valentía del P. Gratry es motivada y sostenida por una honda convicción:

«[...] hacia 1850, proclama en Francia que el órgano del saber es la razón, que esta razón permite conocer con certeza el infinito y el absoluto, que la filosofía es metafísica y que su cuestión central y decisiva es el problema de Dios» (MARÍAS, 1941d, 176).

Marías, influenciado por Zubiri, subraya la importancia que tiene *para los filósofos* el conocimiento y estudio de la teología (MARÍAS, 1941d, 178). Esto había sido también para Gratry: «Metafísica y teología, en una peculiar unidad, constituyen el núcleo de su formación y el centro de su interés» (MARÍAS, 1941d, 179).

Marías sigue a Gratry en el recorrido que éste hace por la historia de la filosofía, con el propósito de detectar la forma en que el espíritu humano ha abordado el problema de Dios.

5.3. Singularidad cósmica del ser encarnado

En el curso sobre *Helenismo y Cristianismo* (curso 1934-1935), dentro de su hermenéutica de la teología griega, resaltaba Zubiri la «singularidad» del hombre en la efusión de la creación cósmica:

«Finalmente, el hombre, que por su espíritu absorbe y por tanto trasciende originariamente el espacio y el tiempo en

la unidad quiescente de su persona. La vida es una unidad idéntica en todos los puntos de su espacio vital. La persona es una unidad idénticamente presente en todos los momentos de su duración temporal; es no sólo sobre-espacial, sino también sobre-temporal» (ZUBIRI, 1935b, 499).

Esta especulación de la teología griega había sido inspirada por datos de los escritos fundacionales cristianos:

«El Nuevo Testamento designa con precisión al ser de estas cosas: el ser de los cuerpos es luz (*phôs*); el ser de seres vivos es su vida (*zoé*); el ser personal es espíritu (*pneûma*). *Phôs*, *Zoé*, *Pneûma* fueron para el gnosticismo emanaciones de Dios. Para el Nuevo Testamento son tres proyecciones formales *ad extra* de Dios, en el sentido ya explicado» (ZUBIRI, 1935b, 499).

Sobre la efusión amorosa de Dios en la creación se ha dado además la deificación del ser humano; de un modo excelente en Cristo, de un modo derivado en los creyentes cristificados, que por esto mismo se hallan «vertidos hacia los demás, en forma que éstos no son ya simplemente "otros" sino "prójimos"»:

«Por ser imagen de Cristo, cada hombre se halla vertido a los demás en Cristo. Es lo que estrictamente se llama *charitas*, caridad. Pero cuidemos de evitar el equívoco de tomar la expresión en sentido exclusivamente ético. Para San Pablo lo decisivo de la unidad interpersonal cristiana es hallarse fundada y asentada en la gracia, en Cristo. Y esto es lo que da a esa unión un carácter en cierto modo metafísico. Porque a la caridad como movimiento de la voluntad le sirve de raíz la caridad como situación metafísica en que previamente nos hallamos instalados por Cristo» (ZUBIRI, 1935b, 539).

En su tesis doctoral, Marías amplía la perspectiva de Zubiri, utilizando elementos que Gratry ya había seleccionado dentro de la filosofía occidental. Seguir el rastro de Dios en la doctrina filosófica del P. Gratry permite evocar los primeros pasos andados de la mano de Zubiri. Los

conceptos de fundamento, raíz, sostén... se reiteran en ambos filósofos para indicar el sentido de la Divinidad.

A la altura de 1947, después de trece años de estudio y reflexión sobre el *problema de Dios*, concluye Marías:

«[...] Dios es el nombre de una interpretación radical de la realidad, de esa interpretación en que consiste esa decisión forzosa que libremente ejecutamos –por tanto, hemos ejecutado *ya*– al vivir. Por eso, tan pronto como ese nombre se pronuncia "no en vano", tan pronto como surge en nuestra vida la *idea* de Dios, aparece inexorablemente el problema de la realidad de Dios, y con él el problema de la realidad sin más. Porque la idea de Dios *descubre* esa necesaria remisión al fundamento de mi vida, y esa decisión desde la cual estaba yo viviendo, y hace así problemática la situación entera en que me encuentro. En este momento necesito *conocer* cuál es mi decisión; pero como la vida no está hecha, sino que siempre está haciéndose, no se trata tanto de saber lo que he decidido antes como de decidir ahora y en cada instante: por eso Dios se me convierte en *problema*, algo que está arrojado o puesto delante de mí, y de lo cual tengo que dar razón para seguir viviendo; y ésta es la raíz de que se *plantee* el problema filosófico de Dios, en cuyo *problematismo* se vivía ya desde luego. Y por esta razón el problema de la Divinidad no es inventado, formulado o construido, sino *descubierto*» (MARÍAS, 1947a, 355, 356).

5.4. Perdurabilidad de los cuerpos

Al final de su curso sobre *Helenismo y Cristianismo* (curso 1934-1935), siempre dentro de la hermenéutica de la teología griega, dejó Zubiri esbozado lo que significa ser cristiano místicamente: «por la gracia tenemos una vida sobrenatural que nos confiere un cierto modo de intimidad superior, anclados en la eternidad» (ZUBIRI, 1935b, 538).

De algún modo esa perspectiva como vivencia implica que vivir en el tiempo es preludeo de vivir en la eternidad:

«La vida eterna, por tanto la gloria, es ya una realidad. Pero al igual que el principio de esta vida no está sino en germen. Su confirmación y su plenitud en visión, en posesión inamisible de la Trinidad será la vida eterna en la gloria, después de la muerte. En ella la unión del ser humano en amor consigo mismo, con los demás y con Dios, quedará sellado. Y con ello la reversión de las criaturas todas, y en especial del hombre a Dios» (ZUBIRI, 1935b, 541).

Es evidente que esa perspectiva desde la creencia ha estado presente en las soluciones que Marías sugerirá en el ámbito filosófico, para lo que él mismo denomina «el problema de la pervivencia» (MARÍAS, 1947a, 343).

Las soluciones a ese «problema» se hallan interconectadas con las soluciones que se dan al «problema de Dios» y al «problema de la persona»:

«El problema de la muerte y la pervivencia lleva necesariamente a preguntarse por el ser de la persona que vive y muere, y por la Divinidad como fundamento suyo» (MARÍAS, 1947a, 347).

Tal como indica la nota a pie de página colocada por Marías al fin del párrafo anterior, en las soluciones a ese problema se hallan resonando influencias también de la filosofía de Miguel de Unamuno; resonancias que el mismo Marías había ya tenido en cuenta en su libro *Miguel de Unamuno* (1943b).

La aportación de Marías tiene el valor de dejar «abierta» una perspectiva que se había dado por «cerrada» en los positivismos del siglo XIX:

«[...] la presunta aniquilación del hombre que muere es una inferencia, una interpretación o *teoría*, nada evidente y que sería menester justificar. Como la muerte no *es* la aniquilación –lo más que cabría pensar es que ésta se *siga* forzosamente de aquélla–, la cuestión de la pervivencia queda abierta, es en todo rigor cuestionable, y el *onus probandi* no recae exclusivamente sobre el que afirma la inmortalidad, sino también –tal vez más aún– sobre el que la niega,

es decir, sobre el que afirma la aventurada teoría de que la muerte biológica del organismo sea necesariamente acompañada de la destrucción del alguien *de quien* era ese organismo» (MARÍAS, 1947a, 344).

Merece atención que, cuando en 1995 Marías escriba *Tratado de lo mejor*, mantiene elementos de la hermenéutica zubiriana sobre la teología griega y de la hermenéutica unamuniana sobre la sed de inmortalidad. Pero en el último capítulo de ese libro los elementos de la hermenéutica zubiriana son dominantes. El mismo título de ese capítulo, «La imagen de Dios», es una reproducción abreviada de la «eikonidad» («ser eikonai») que Zubiri había glosado en su curso sobre *Helenismo y Cristianismo* (Curso 1934-1935) (ZUBIRI, 1935b, 476).

La anterior relación entre el pensamiento de Zubiri y su discípulo Marías fue objeto de censura para el integrismo dominante en la España posterior a la guerra civil (1936-1939). A este respecto conviene recordar que el P. Manuel Barbado, OP (1886-1945), primer director de la *Revista de Filosofía*, propuso, desde 1942, instaurar en España una filosofía monolítica, de corte aristotélico-tomista, en consonancia con el monolitismo político entonces dominante (BARBADO, 1942, 5). Bajo su liderazgo, un grupo de personas «trataron de convertir los escritos de Santo Tomás de Aquino y Aristóteles en las máximas autoridades» (CARPINTERO, 1996, 36).

Fallecido el P. Barbado en 1945, la dirección de la *Revista de Filosofía* quedó confiada al P. Santiago Ramírez, OP, cuyo perfil intelectual fue presentado por la misma revista del modo siguiente:

«Se caracteriza, no ya por su estricta ortodoxia cristiana, y aún tomista, sino por su oposición a toda contemporización con lo heterodoxo o emparentado con ello» (REDACCIÓN-*Revista de Filosofía*, 1946: 10).

Dentro de ese contexto hay que situar el hecho de que la tesis doctoral de Marías sobre Gratry no fuera admitida en la Universidad de Madrid, en enero de 1942. Basta repasar la dura crítica que el P. Teófilo Urdanoz, OP, destacado representante del integrismo en los años cuarenta, formuló frente a las ideas de Zubiri sobre la «religación» en lo religioso (URDANOZ, 1946, 149).

En ese mismo escrito el P. T. Urdanoz, con estilo discutible y desfigurando la realidad, se refería a Marías como «fiel administrador» de Zubiri (URDANOZ, 1946, 153). Existe allí también una referencia expresa a *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía* (URDANOZ, 1946, 154).

Naturaleza, Historia, Dios, de Zubiri, había aparecido en 1944. Respecto a los ensayos reunidos en ese libro, el P. T. Urdanoz creía descubrir una evolución en textos de Zubiri escritos después de 1940:

«Nos atrevemos a hablar de una cierta evolución en las ideas de Zubiri, pues de los numerosos ensayos, si bien algunos pertenecen al período 1930-1935 del que data el citado ensayo sobre el problema de Dios, los más son fruto de las actividades del profesor de filosofía desde 1940 en adelante. Pues bien, el autor ha abandonado la peligrosa influencia de aquel fondo de ideas existencialistas que dieron origen a tan avieso planteamiento del problema de Dios. La tónica general es un sano realismo con que el autor se adentra en la indagación serena de los temas de la "epísteme" y el saber filosófico, de la "ousía" y "el ser" como objeto constitutivo de la filosofía, etc. Esa sana orientación es debida, sobre todo, a la bondad y limpieza de las fuentes griegas, máxime de la filosofía aristotélica, a cuya indagación y conocimiento tan a fondo se ha dado Zubiri» (URDANOZ, 1946, 155).

Resulta interesante ese juicio y aquel entorno integrista para situar el comienzo de una gradual separación que se operará entre las trayectorias del pensamiento de Zubiri y de Marías, en los años posteriores.

Tal separación es justificada por el mismo Marías cuando, al recibir la noticia del fallecimiento de Zubiri, rememora su alta admiración intelectual por el maestro: «Su orientación filosófica, sobre todo en los últimos años, no era coincidente con la mía; pero como historiador de la filosofía y como teólogo era difícilmente superable. Creo que su vocación más profunda, y conservada hasta el final, sin eclipses ni descensos, era la de teólogo» (MARÍAS, 1989b, 269)

Hipotéticamente, Zubiri había sido respetado por los integristas en cuanto que gradualmente abandonó sus juveniles influencias y habría intentado una renovación de la escolástica:

«Al fin reconoce el crítico que en algunos estudios, fruto de su profesorado de filosofía desde 1940 en adelante –anote el lector la fecha–, Zubiri abandona la peligrosa influencia de las ideas existencialistas que dieron origen a su desviado planteamiento del problema de Dios. La tónica general de la filosofía zubiriana viene a ser entonces de un sano realismo, debido a la bondad y limpieza de las fuentes griegas, máxime de la filosofía aristotélica, a cuyo conocimiento tan a fondo se ha dado el filósofo español» (RIVERA, 1978, 278).

¿Puede explicarse así por qué X. Zubiri no participó en la publicación «que habría de llamarse *Estudios de Humanidades*» (MARÍAS, 1983a, 396), pensada por Ortega en 1946 y proyectada con Marías en 1947? Asimismo, ¿se explicaría también la actitud de silencio de Zubiri durante la polémica llevada a cabo contra Ortega? Quizás Zubiri se había fijado como objetivo construir una escolástica renovada y, en el fondo, estaba de acuerdo con valores básicos de la tradición aristotélico-tomista.

Marías, en cambio, habría permanecido fiel básicamente a la tradición orteguiana de la filosofía de la vida. Esta línea de investigación de Marías explica por qué, en los años cincuenta, Marías fue objeto de un asedio repetido por los integristas españoles durante la polémica sobre Ortega (FUENTE, 1959, 244). Seguir este tema exige una más larga investigación.

Pero hasta donde es compatible con los objetivos de este capítulo y de este estudio sobre Marías, conviene poner de relieve un dato. Ya desde uno de sus ensayos de los años cuarenta, Zubiri mostró una notable reserva respecto a las metodologías de las ciencias positivas y una nostalgia de los métodos aristotélicos diferenciando ciencia y realidad (ZUBIRI, 1941, 89).

La trayectoria de Marías será diferente. En la parte segunda de este estudio, durante su etapa de «iniciación» (1946-1961), se va a exponer cómo Marías se mostrará coherente con la filosofía de la razón vital,

pero hará compatible esa tradición de investigación con la atención a las ciencias sociales y humanas. Su concepto de estructura, en el fondo, será estructura de las formas que la vida humana desarrolla en las sociedades y en las relaciones interpersonales. Aunque con reservas hacia las actitudes positivistas y cientistas, Marías ampliará su programa de investigación, prestando atención a las ciencias sociales y humanas. Es notable que Marías despliegue esto en los Estados Unidos de América, es decir, en un contexto anglosajón.

REFERENCIAS (Capítulo 5, Parte I)

- BARBADO, M. (1942). «"Presentación" de Revista de Filosofía». *Revista de Filosofía* 1 (1942) 5.
- CARPINTERO, H. (1968). «Pensamiento español contemporáneo» En: *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, vol VI. Barcelona: Vergara (1968) 631-673.
- CARPINTERO, H. (1994). «La originalidad teórica del pensamiento de Marías». Madrid, *Revista Cuenta y Razón del pensamiento actual* 87 (1994) 90-92.
- CARPINTERO, H. (1996). «La psicología en España. Notas históricas sobre su desarrollo científico y profesional». En: Milagros Saiz y Dolores Saiz (coordinadoras), *Personajes para una Historia de la Psicología en España*. Madrid, Ediciones Pirámide, Colección «Psicología», p. 27.
- FLÓREZ, R. (1992). «La Regencia: reflexión sobre el pensamiento filosófico». En: F. J. Campos y Fdez. de Sevilla (dir.), *Doña María Cristina de Habsburgo-Lorena. Estudios sobre la Regencia (1885-1902)*. San Lorenzo de El Escorial: Estudios Superiores, p. 185.
- FUENTE, Alfonso, G. (1959). «La polémica sobre Ortega». *Estudios Filosóficos* 8 (1959) 243-269.
- GARAGORRI, P. (1985). *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*. Madrid, Alianza Universidad.
- GRACIA, D. (1986). *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona, Labor.
- LAÍN-ENTRALGO, P. (1959). «Las Obras de Julián Marías», Madrid, *Revista Ínsula* 153 (1959) 3.
- MARÍAS, J (1989b). *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1936a). «La pérdida de Dios», en *San Anselmo y el insensato*. En *Obras IV*. Madrid (4.ª edición, 1969), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1941a). *Historia de la Filosofía*. Madrid (5.ª edición, 1950), Revista de Occidente.

- MARÍAS, J. (1941b). «Historia de la Filosofía». En *Obras I*. Madrid (6.ª edición, 1981), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1941c). «El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo», en *San Anselmo y el insensato*. En *Obras IV*. Madrid (4.ª edición, 1969), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1941d). «La filosofía del P. Gratry». En *Obras IV*. Madrid (4.ª edición, 1969), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1943b). «Miguel de Unamuno». En *Obras V*. Madrid (7.ª edición, 1969), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1944a). «La filosofía de la vida», en *Biografía de la Filosofía*. En *Obras II*. Madrid (3.ª edición, 1982), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1945d). «Zubiri o la presencia de la filosofía» en La Escuela de Madrid. En *Obras V*. Madrid (3.ª edición, 1969), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1947a). «Introducción a la Filosofía». En *Obras II*. Madrid (3.ª edición, 1982), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1948a). «La filosofía griega desde su origen hasta Platón», en *Biografía de la Filosofía*. En *Obras II*. Madrid (3.ª edición, 1982), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1950i). «Ortega y tres antípodas». En *Obras IX*. Madrid (Ed. 1982), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1983a). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1988a). *Una vida presente. Memorias 1 (1914-1951)*. Madrid (1.ª reimpresión, 1989), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1986). *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1995a). *Tratado de lo mejor*. Madrid, Alianza Editorial.
- NAVARRO-CORDÓN, J. M./CALVO-MARTÍNEZ, T. (1992). *Historia de la Filosofía*. Madrid, Anaya.
- REDACCIÓN (de *Revista de Filosofía*, número 1, 1946).
- RIVERA, E. (1978). «Pensamiento eclesiástico en España (1939-1975)». En: *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca, Ediciones Universidad, p. 274.
- SOLER-PLANAS, J. (1973). *El pensamiento de Julián Marías*. Madrid, Revista de Occidente.
- URDANOZ, T. (1946). «La Ciencia Tomista». *Boletín de la filosofía existencial*, 71 (1946) 116-162. ZUBIRI, X. (1925). «La crisis de la conciencia moderna». Madrid, Revista *La Ciudad de Dios* 141 (1925) 202.
- ZUBIRI, X. (1935a). «En torno al problema de Dios». En: *Naturaleza, Historia, Dios, 1944*. Madrid, Editora Nacional. Pág. 393 (9.ª edición, 1987) Madrid: Alianza/ Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- ZUBIRI, X. (1935b). «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina». En: *Naturaleza, Historia, Dios, 1944*. Madrid, Editora Nacional. Pág. 455 (9.ª edición, 1987) Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- ZUBIRI, X. (1941). «Ciencia y Realidad». En: *Naturaleza, Historia, Dios, 1944*. Madrid, Editora Nacional. Pág. 89 (9.ª edición, 1987) Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones.

CAPÍTULO 6

LA HEURÍSTICA NEGATIVA EN EL «PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN» ANTROPOLÓGICA DE J. MARÍAS ANTES DE 1946

En este capítulo se va a utilizar el instrumento conceptual «heurística negativa», tomado literalmente de I. Lakatos (LAKATOS, 1969, 224). Contexto imprescindible es recordar que para la organización de este estudio se ha utilizado el instrumento comprensivo de «programa de investigación»: la «heurística negativa» es uno de los elementos que integran la estructura funcional de un «programa de investigación».

Es conocido que Lakatos diseñó el instrumento de «programa de investigación» para las ciencias de la naturaleza, pero diversos estudios han mostrado la utilidad que este instrumento posee para estudiar la historia evolutiva de las teorías en psicología (GHOLSON/BARKER, 1985, 757).

A la hora de aplicar estas ideas a nuestro estudio ha sido preciso ensayar la utilidad del instrumento «programa de investigación» de Lakatos, sometiéndolo a algunos ajustes para la disciplina que es la filosofía. Nos referimos a ello sumariamente en la Introducción de este estudio, pero se justifica que volvamos de nuevo, con mayor detalle, en el momento presente.

Según Lakatos, todo «programa de investigación» despliega una secuencia de teorías (GHOLSON/BARKER, 1985, 757). Tal secuencia de teorías constituye su primer elemento funcional. El «programa de investigación» de Marías ha desarrollado una secuencia de teorías básicas a lo largo de su vida; esquemáticamente formuladas, éstas serían las siguientes: la teoría analítica de la vida humana (1931-1946), la teoría de la estructura empírica de la vida colectiva (1946-1961), la

teoría de la estructura empírica de la vida humana (1961-1976) y la teoría de la estructura proyectiva de la vida personal y moral (1976-1995).

Como es sabido, un «programa de investigación» en opinión de Lakatos, encierra una secuencia de teorías que se desarrollan desde un «núcleo firme» de compromisos comunes a todas ellas (GHOLSON/BARKER, 1985, 757). Tales núcleos representan determinadas opciones interpretativas mantenidas por el autor de manera que ordenen sus predicciones, supuestos e hipótesis genéricas y específicas. A lo largo de este estudio se mostrará cómo Marías ha mantenido con extremada coherencia unos «núcleos firmes» de compromisos en el desarrollo de sus teorías, lo que da una estrecha coherencia a su pensamiento. Progresivamente iremos viendo cómo Marías ha cumplido esa condición y se describirán esquemáticamente sus compromisos teóricos.

Un tercer elemento de un «programa de investigación» es el denominado «cinturón protector» de hipótesis modificables que protegen al «núcleo firme» de su inmediata refutación empírica. Lakatos ejemplificó esta parte del «programa de investigación» con hipótesis utilizadas en la evolución del «programa de investigación» de Newton. Gholson y Barker han mostrado cómo esta parte del «programa de investigación» de Lakatos puede ser adaptada para estudiar la evolución de las teorías de la psicología del aprendizaje (GHOLSON/BARKER, 1985, 759).

Uno de los problemas que pretende resolver nuestro estudio consiste en adaptar esta parte del «programa de investigación» para que permita estudiar la evolución de las teorías filosóficas. Examinando las diferentes teorías de Marías, se va a mostrar cómo existe un cinturón de categorías básicas, que se hallan articuladas entre sí y han hecho posible que el «programa de investigación» haya mantenido una coherencia lógica a lo largo de sus cuatro etapas.

Categorías básicas significa que son conceptos claves en el tejido argumental del pensamiento de Marías. Este pensamiento establece conexiones entre aspectos de la realidad. Las categorías pueden ser visualizadas como nudos que atan diferentes hilos en relación dentro de las mallas de sus teorizaciones.

El cuarto elemento importante del «programa de investigación» de Lakatos es denominado «heurística» y se refiere a su capacidad para

estimular el desarrollo de teorías más complejas y adecuadas. Este cuarto elemento es particularmente importante a la hora de hacer un estudio de análisis de una teoría.

En la heurística existe una función «negativa» y una función «positiva», que se complementan mutuamente. Dicho de otro modo: todo «programa de investigación» se desarrolla utilizando una heurística «negativa» y una heurística «positiva».

La heurística «positiva» designa los caminos metodológicos que hay que seguir para desarrollar la sucesión de teorías que integran el «programa de investigación» (KOERTGE, 1972, 125). La heurística «positiva» permite al investigador no extraviarse en caminos abandonados por su «programa de investigación» y contemplar críticamente limitaciones inherentes a los resultados teóricos a que esos caminos conducen (LAKATOS, 1969, 247).

En este capítulo en que se va a exponer la heurística «negativa» de Marías se encontrarán alusiones a la distancia crítica que Marías ha mantenido respecto a algunas corrientes filosóficas de su tiempo.

La heurística «negativa» señala los caminos metodológicos que hay que evitar para mantener sin tropiezos, en cada etapa del desarrollo, el «núcleo firme» del «programa de investigación» (KOERTGE, 1972, 125).

Este capítulo pretende exponer la «heurística negativa» en la primera etapa en que consideramos ordenada la obra (1931-1946) de Marías. De este modo se acotará el primer espacio de arranque del programa de investigación de esta filosofía, y ello delimitando «negativamente» algunas direcciones de investigación que su autor habría excluido por diferentes motivos.

Previamente hemos de precisar con algún detalle cuáles fueron algunas de las posibilidades presentes en su mundo, dentro del ámbito filosófico: algunas de esas posibilidades eran alternativas efectivas, al menos teóricamente, para su reflexión, pero de hecho quedaron al margen de la trayectoria elegida en su programa de investigación.

El mundo en que nos hemos de situar es la España de 1940. Nuestro objetivo es presentar las condiciones sociales que van a repercutir en la producción filosófica de Marías. No se puede olvidar que, para nuestro autor, la idea de una filosofía va directamente vinculada a la

del hombre que la hace, y éste siempre se halla definido o determinado por una cierta circunstancia histórica. Es decir, que debemos siempre ver la teoría al lado de la situación donde ha sido pensada, si queremos entenderla plenamente (V., p. ej., MARÍAS, 1947b, 538). En 1939 acaba la guerra civil, pero queda el rastro de sus efectos en forma de exclusiones radicales que ponen fuera del marco de la vida oficial académica a todos cuantos han pertenecido, por voluntad o azar, al mundo republicano que había sido vencido. Tales exclusiones, en función de la adscripción política, fueron impuestas por la ideología de los gobernantes:

«[...] la gran mayoría en España, quedó dividida en dos fracciones: la sometida a una represión más o menos dura –según las personales circunstancias o el azar– y la instalada en el poder y en el goce de un trato de más o menos favor y privilegio» (CARPINTERO, 1968, 633) (MARÍAS, 1962a, 176).

En el Capítulo 1 de esta Parte Primera ya ha quedado registrada la suerte que corrió Marías al final de la guerra y en los años inmediatamente posteriores.

Si las condiciones de vida estuvieron sumamente limitadas para todos los españoles, un factor añadido a los hombres de pensamiento fue la falta de libertad de expresión, restringida por los ideólogos de un gobierno autocrático:

«La obsesión era entonces la defensa de la ortodoxia (religiosa y política), casi siempre muy estrecha y dogmáticamente entendida; a su vez, la imposición de una absoluta unidad y uniformidad ideológica, donde la libertad intelectual, gravemente disminuida, posee muy escasas posibilidades de acción» (DÍAZ, 1974, 21).

Tal situación, que impuso difíciles desafíos al compromiso social del intelectual, motivó –directa o indirectamente– el exilio de una buena parte de nuestros mejores intelectuales (filósofos, científicos, literatos, etc.). Al deterioro material en que quedó la nación hubo de añadirse el intelectual y humano, producido por el exilio.

«La derrota del Gobierno republicano supone la huida del 90 % de la "intelligenza" española. Partieron para el exilio 2.000 maestros, 200 profesores de Enseñanza Media y 118 profesores de Universidad» (RESEÑA –Equipo–, 1977, 146).

Se produjo una ruptura con lo que había llegado a ser la Universidad española en el primer tercio de siglo, y la situación cultural de España, como consecuencia de la guerra civil, ofreció la imagen de páramo intelectual (ABELLÁN, 1971, 19).

Con respecto a este punto, la valoración de Marías es discrepante. En su opinión, la desarticulación del mundo académico y cultural es algo que ocurrió, de modo tremendo, en el nivel de las instituciones, escuelas y universidades, donde se impuso una política rígida determinada por las directrices gubernamentales. Sin embargo –y esto es lo original de la tesis de Marías–, la sociedad española conservó en su seno amplios grupos de personalidades valiosas, independientes en varia medida, que mantuvieron viva la creación intelectual, sin olvidar los logros que se habían producido en los años anteriores a la guerra. Lo justifica en su artículo «La vegetación del páramo», donde da una impresionante lista de libros independientes y valiosos que aparecieron dentro de ese período que se extiende entre comienzos de 1941 y la muerte de Ortega (MARÍAS, 1989a, 109).

Precisamente uno de los intelectuales que contribuyó significativamente a enriquecer esa lista de publicaciones fue el mismo Marías que, a pesar de ser persona vigilada y quedar su acción sumamente limitada, no se exilió; al contrario, dedicó su empeño a restaurar aquello que admiraba del pasado, en la medida en que ello fuera posible:

«[...] desde posiciones marginales o claramente exteriores al sistema político se realizó desde el principio un considerable esfuerzo por restaurar y hacer respetar la vida intelectual en nuestro país, intentando que ésta fuese progresivamente adquiriendo seriedad y rigor, y ampliando al propio tiempo sus posibilidades de libertad» (DÍAZ, 1974, 9).

Ortega se había presentado como sucesor de Giner para salvar la tradición liberal, que chocaba con el integrista católico dominante. En

esta línea de planteamientos y actitudes liberales se sitúa Marías y por ello sufre las consecuencias:

«Hay dos razones básicas concretas para entender por qué este intelectual no pudo desempeñar un cargo docente en España: primero, por ser un "intelectual liberal" (especie contra la cual el Régimen desató en un principio las más desaforadas de sus críticas y condenas); segundo, por no estar dentro del juego de fuerzas de los grupos intelectuales o políticos (fundamentalmente católicos), una de cuyas estrategias era la "ocupación" de puestos docentes universitarios como forma de control y garantía de que la educación impartida respondía al modelo de nacional-catolicismo (en sus versiones tradicional o tecnocrática) de los grupos que componían la base del Movimiento» (OLTRA, 1976, 130).

En estos primeros años de la década de los cuarenta se impone «una forma de religión dogmática y única típica del tiempo de la Contrarreforma, que no admite críticas y que profesa el escolasticismo» (RESEÑA –Equipo–, 1977, 150).

Este resurgimiento del escolasticismo a raíz de la guerra civil tuvo su repercusión en la Universidad, controlada ideológicamente por personas clave. Una de ellas fue, sin duda, el P. Manuel Barbado, OP. «Este dominico tuvo en sus manos la suerte de la filosofía, la psicología y la pedagogía académica española, al reunir todo el poder académico e institucional (Universidad, CSIC) hasta su muerte» (ZANÓN/CARPINTERO, 190, 1981). El P. Barbado, «personaje polémico, de difícil tratamiento objetivo» (ZANÓN/CARPINTERO, 190, 1981), tanto en relación a su persona como a su obra, dejó claro que se iba a hacer de la filosofía escolástica el eje intelectual de la renovada sociedad, de acuerdo con la ideología conservadora del nuevo régimen político (BARBADO, 1942, 5) (REDACCIÓN –*Revista de Filosofía*–, 1946, 10).

1. Debido a tal circunstancia, la heurística negativa nos hace ver que Marías se manifestó en forma de oposición crítica frente a las formas de neoescolástica que dominaban en los ámbitos académicos oficiales de la España de la posguerra: el posterior enfrentamiento de los grupos clericales con Marías se explica por esa diferencia de puntos de vista (FUENTE, 1959, 244)

No se debe pasar por alto el hecho de que los nuevos ideólogos del sistema silenciaban o tergiversaban todo lo que tuviera que ver con la tradición liberal orteguiana. Un ejemplo notorio lo hallamos en lo que ocurrió al valorar la postura filosófica de Manuel García Morente que había sido una de las figuras más próximas al filósofo madrileño durante cerca de treinta años. Morente, famoso decano de la Facultad de Letras de Madrid en los años de la República, se exilió, pero volvió luego a España y, tras sufrir profundas experiencias personales, se ordenó sacerdote. Hubo entonces quienes quisieron aprovechar esta circunstancia en beneficio de algunos ideales estrechos. El uso interesado de los textos de Morente se puso de manifiesto en el modo de citar alguno de ellos. Para que las cosas quedaran claras, en 1936 Morente dejó escrito:

«Yo conocí a don José Ortega y Gasset hace veintisiete años. ¡Veintisiete años! Durante esos veintisiete años, la amistad fraternal que nos ha unido no ha sido enturbiada por una sola nube. Han sido veintisiete años de convivencia diaria, de compenetración íntima. ¿Puede usted imaginar lo que eso ha representado para mí? Y cuando pienso en ello –y cada vez pienso más en ello– me maravillo de la fortuna increíble que he tenido» (GARCÍA MORENTE, 1936, 537).

El hecho de que Morente se hiciera sacerdote exigió que tuviera que estudiar más ampliamente a Santo Tomás, «pero no tuvo que ser tomista, porque nadie tiene que serlo» (MARÍAS, 1953d, 148). La crítica de Marías sobre la neoescolástica se debe a la actitud intolerante de los promotores escolásticos:

«Todo esto procede de un espíritu, frecuente en nuestro catolicismo español, bien ajeno al catolicismo como tal, y que se podría llamar "insaciabilidad". Hay demasiadas gentes en España que no se contentan con que alguien sea católico; no basta con que se crea en los artículos de la fe, se reciban los sacramentos y se cumpla en lo posible el decálogo; hace falta además opinar que el único catolicismo auténtico es el español» (MARÍAS, 1953d, 149).

Para iluminar la significación de semejante actitud, Marías utiliza, en uno de sus polémicos artículos de prensa, la metáfora del tranvía cuyo trayecto precisa el cartel que indica: «"Neanderthal-Aquino". Ida y vuelta, claro es» (MARÍAS, 1955q, 581). Se trataría del tranvía de la razón, que en opinión de algunos escolásticos tendría un trayecto que terminaría en Aquino, y donde al final del trayecto se cambia el trole y el tranvía retrocede por donde antes avanzaba (MARÍAS, 1955q, 581). Si alguien decidiera continuar a partir de Aquino, tendría que abandonar el tranvía: su ruta ha quedado previamente fijada y sus ocupantes sólo pueden dejarse llevar por él. Con otras palabras: el tranvía de la razón se detendría en el siglo XIII, con Santo Tomás.

Marías en su artículo se ha servido de este recurso –el tranvía– para poner de manifiesto una forma de filosofar caracterizada por el absolutismo y la intemporalidad, que estaría dominando buena parte del mundo oficial español.

Al tomar como base el contenido de la revelación, la escolástica se ha mantenido estable en sus planteamientos, pero tal estabilidad tiene «la contrapartida de su innegable propensión a la "formalización" y el anquilosamiento, a la repetición de unas fórmulas abstractas, vaciadas de su sustancia viva» (MARÍAS, 1947b, 569).

Otras versiones de neoescolástica, tales como las formuladas por Gratry, Brentano y Dilthey, que consideran la escolástica en el marco de su historia, fueron consideradas parcialmente válidas por Marías. Su interés para nosotros es manifiesta, dado que «en su propia realidad se patentiza y suscita el problema de lo que se ha llamado la "filosofía cristiana"» (MARÍAS, 1947b, 570). Ya hemos visto el enorme aprecio que Marías ha sentido siempre por Gratry.

Del mismo modo Marías consideró valiosas algunas perspectivas de Jacques Maritain (1882-1973), que se decidió por el tomismo como contrapartida a las propuestas positivistas de su tiempo. A diferencia de lo que ocurrió en la Edad Media, cuando las instituciones poseían un carácter sagrado, Maritain insistió en la independencia entre Iglesia y Estado. De ahí que fuera un pensador oscurecido en la España de los años de la posguerra.

Indudable es que Marías se opuso a formas integristas de la neoescolástica en España.

Después del retorno de Ortega en 1945, se levantó en ámbitos neoescolásticos «una ofensiva contra Ortega y todo lo que representaba» (MARÍAS, 1981b, 13), teniendo presente que en aquella época «lo político y lo eclesiástico –salvo excepciones contadas– aparecían estrechamente unidos cuando no identificados» (MARÍAS, 1981b, 13). Ter-giversando textos de Ortega se publicaron libros de eclesiásticos relevantes, con el ánimo de que la obra de Ortega fuera incluida en el *Índice de libros prohibidos*. Para evitarlo, Marías decidió salir al paso con *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (1950i), libro en el que se van analizando las citas y el modo de citar de los textos de Ortega que figuran en esos libros, con independencia de los improperios que en los mismos se utilizan.

Dado que los autores eran miembros de la Compañía de Jesús, emprender este trabajo, para Marías, fue también «una tarea religiosa» (MARÍAS, 1950h, 56).

«Mi condición católica y mi filiación intelectual orteguiana me imponían, pues, de modo convergente, la obligación de no seguir callando indefinidamente frente a un peligro que amenaza por igual a la filosofía y al prestigio del catolicismo» (MARÍAS, 1950h, 57).

La hostilidad de los neoescolásticos contra el sistema orteguiano continuó después de la muerte de Ortega. En 1958, *La filosofía de Ortega y Gasset*, del P. Santiago Ramírez, OP, considerado «la primera figura en el campo filosófico y teológico de la ciencia católica española» (MARÍAS, 1958d, 145), según figura en la solapa de su libro, va a ser el motivo de *El lugar del peligro* (1958d). En esta obra expresa Marías:

«Quiero decir que mi inquietud ante los escritos del P. Ramírez no viene de que yo sea discípulo de Ortega, amigo suyo, admirador y continuador de su filosofía, sino de que me parecen peligrosos desde el punto de vista de la religión, aptos para introducir la desorientación en muchas mentes, de dudosa ejemplaridad» (MARÍAS, 1958d, 147).

La obra del P. Ramírez aparecía, a la luz de la crítica de Marías, como impulsada por un afán condenatorio que le llevaba a no comprender –y a confundir– el pensamiento de Ortega.

2. La heurística negativa de Marías también se manifestó frente algunas tendencias del existencialismo.

Se acaba de ver cómo la heurística negativa respecto al neoescolasticismo llevó a Marías a polémicas frontales con círculos integristas de jesuitas y dominicos españoles, durante los años cuarenta y cincuenta. Ello se explica porque el neoescolasticismo –casi exclusivamente neotomismo– miraba hacia el pasado. El existencialismo, en cambio, era la filosofía del presente, que colocaba al hombre como actor de su vida. El existencialismo se había convertido en la filosofía de moda de la posguerra europea. Por esto, la heurística negativa de Marías respecto al existencialismo no se dirigió a la totalidad de sus orientaciones. En esta corriente filosófica Marías distinguió unos elementos metodológicos con valoraciones positivas y otros con valoraciones negativas.

Un elemento valorado positivamente por Marías del existencialismo consistía en que centró su reflexión en dar respuesta a problemas del hombre del siglo XX.

«[...] por ser el punto de partida nuestra vida, en lo que tiene de vida humana personal, todas estas filosofías se han centrado en la noción de libertad; en la condición que tiene el hombre de *hacerse* o *elegirse* a sí mismo de un modo o de otro; en la soledad en la cual acontece la vida de cada uno de nosotros; en los temas de la *responsabilidad*, el *desamparo*, el *dolor*, la *angustia*, la *náusea*... eso que se ha llamado los "temples existencialistas"» (MARÍAS, 1968c, 524).

Pero estos «temples» no eran todos ni los más importantes: de hecho, para Marías, un elemento metodológico con valencia negativa era que el existencialismo colocaba al hombre en una situación absurda y lo lanzaba indeterminadamente «hacia adelante». Adelante, sí, pero ¿hacia dónde? Marías afrontó esa pregunta sobre la dirección concreta del hombre, puesto que la filosofía no debía esquivarla ni ponerla límite.

«Se trata de ver en qué medida la vida humana tiene sentido o no, es absurda o no, y es justamente en este escorzo donde se plantea el problema de Dios y, por consiguiente, el del ateísmo» (MARÍAS, 1968c, 526).

La heurística negativa de Marías, con sus valoraciones positivas y negativas respecto al existencialismo, se ejemplifica en sus observaciones relativas a las ideas de Jean-Paul Sartre, el representante más cualificado del existencialismo francés.

En su artículo «La filosofía actual y el ateísmo» Marías manifiesta su discrepancia con relación a la idea sartriana de que toda vida humana sea un fracaso y de que el hombre sea «una pasión inútil» (MARÍAS, 1968c, 528).

Asimismo, Marías ve una dirección metodológica negativa en el humanismo sartriano: ser incompatible con la idea de Dios.

«Toda la filosofía existencial, y más el existencialismo, ha dado como supuesto el mortalismo, la aniquilación del hombre y, por tanto, la reducción del hombre a su vida terrenal. ¿Qué ocurre entonces? El hombre aparece como una realidad que se elige a sí misma, que no tiene naturaleza ni esencia, que es íntegramente objeto de elección y que se aniquila al morir y por tanto no tiene más vida que la temporal y terrenal. Y aquí es donde surge una interpretación filosófica del ateísmo» (MARÍAS, 1968c, 532).

Por contraste, Marías considera como dirección metodológica con valencia positiva la aplicación del método fenomenológico de Sartre (MARÍAS, 1968c, 537):

«—Sartre— al narrar ve que no hay acción humana sin motivación. Por eso los actos de sus personajes tienen siempre sentido, no son absurdos; entendemos bien por qué hacen cada cosa que hacen. Lo que carece de sentido, lo que es absurdo, es el conjunto. Cada acción tiene sentido, pero la vida en su conjunto no; conservando el sentido de cada acto, se lo quita a la vida.

Esta característica de la ficción de Sartre procede de la deficiencia radical de su filosofía. Si tomamos en serio lo que es la vida humana, vemos que no se puede justificar un acto sino desde un proyecto, y éste, a su vez, sólo existe en función de un proyecto total y más vago que envuelve mi vida entera» (MARÍAS, 1968c, 537).

Al mismo tiempo, dirección metodológica con valoración negativa del pensamiento sartriano es que disuelve la realidad «en "momentos" o "notas" y deja escapar las conexiones de lo real, las que me permiten "saber a qué atenerme"» (MARÍAS, 1950g, 245-246).

En general, encontramos una cierta valoración positiva del existencialismo en los aspectos metodológicos que se relacionan con la crítica frente a la insuficiencia de la razón pura y su retorno a lo existencial concreto, que de algún modo se entrelaza con la vida. Existen espacios de interrelación entre existencialismo y filosofía de la vida en la medida en que ambas se mueven en un cierto nivel semejante, el de la vida de cada cual.

La filosofía española tenía relaciones indudables con el existencialismo, en cuanto que pensadores españoles habían centrado su reflexión en el «yo concreto y mundano». Hablar de existencialismo y filosofía de la vida permitía abordar formas de existencialismo que de algún modo existieron en España, adelantándose a los existencialismos centroeuropeos:

«[...] el pensamiento español, en el siglo XX, ha anticipado la mayor parte de los descubrimientos de los filósofos llamados existencialistas, y al mismo tiempo ha constituido todo un lado de su doctrina, desconocido en otros lugares, y que le ha impedido caer en ciertos errores cuyas consecuencias empiezan a resultar visibles» (MARÍAS, 1950g, 236).

Al redactar el texto anterior, Marías tiene presente a Miguel de Unamuno, en sus escritos de finales del siglo XIX y comienzos del XX:

«[...] tuvo un ilimitado coraje intelectual y se atrevió a plantear el problema de Dios y hacer centro de su medita-

ción este problema, en una época en que tanto éste como el de la muerte y la inmortalidad estaban relegados a los suburbios de la filosofía y más bien descalificaba a un pensador el atreverse a plantear estas cuestiones» (MARÍAS, 1968c, 521).

En la obra de Unamuno queda patente su preocupación por la existencia concreta, tema central del existencialismo. Igualmente recoge la idea difundida a lo largo del siglo XIX, de que existe un conflicto insuperable entre razón y vida (MARÍAS, 1950g, 244).

Precisamente en 1950 había escrito Marías *Presencia y ausencia del existencialismo en España*. En este trabajo consignaba otra de las limitaciones del existencialismo: no llegar a replantear a fondo la visión de la metafísica.

«[...] Se va a designar con ese nombre –existencialismo– la posición filosófica que plantea el problema fundamental como una cuestión de prioridad de la existencia sobre la esencia; es decir, en términos demasiado escolásticos y que renuncian a renovar realmente la metafísica, a ir al fondo del problema» (MARÍAS, 1950g, 245).

3. La heurística negativa de Marías se manifestó también por discrepancias metódicas, frente a los positivismos y neopositivismos.

A la altura en que Marías elabora su filosofía, un modo de neopositivismo es el establecido por los seguidores del Círculo de Viena: el empirismo lógico, llamado también neopositivismo lógico, sobre cuya doctrina Marías escribe un artículo que titula con el mismo nombre.

La pretensión de los seguidores de esta corriente filosófica es indicada por Marías:

«[...] el Círculo de Viena proscribía toda especulación de filosofía sistemática y toda metafísica. *En lugar* de la filosofía, aborda el problema de unificar todas las ciencias. [...] De ahí el interés de llevar a cabo de un modo suficiente el

análisis lógico del lenguaje, mediante el cual se eliminan de él los elementos metafísicos» (MARÍAS, 1936b, 84).

En concreto, a juicio de los seguidores de esta corriente:

«[...] *todo* enunciado con sentido se puede reducir *siempre* a un enunciado de observación, de tipo físico, fáctico» (MARÍAS, 1936b, 85).

H. Raley, por su parte, ha expuesto acertadamente por qué las formas de neopositivismo y de positivismo residuales resultaron insuficientes para la trayectoria filosófica de Marías:

«[...] el positivismo violó sus propias reglas al hacer realidad sinónimo de hechos. Por la propia naturaleza de sus fines, carecía de autoridad para especular sobre la realidad más allá de la esfera de ésta. Pero hizo de la confianza en la validez de la experiencia común su piedra de toque, y los datos que no correspondían a lo generalmente observable fueron menospreciados o descartados. El temor a equivocarse se convirtió con frecuencia en la soberbia de creerse siempre en lo cierto. En una palabra, el positivismo se hizo selectivo en vez de positivo» (RALEY, 1977, 107).

De algún modo, resulta inaceptable para Marías una concepción de la filosofía donde se impone la limitación de las preguntas:

«[...] "la mayor servidumbre que sobrevino a la filosofía fue la limitación de su pregunta, la amputación de lo que había sido, precisamente, la condición de su existencia: su *radicalidad*"» (RALEY, 1977, 108 –En MARÍAS, *Obras IV*, pp. 163-325–).

Los neopositivismos impusieron esa limitación de preguntas radicales, sencillamente porque en sus protocolos eran calificados como sin sentidos: quedaron, pues, al margen de la trayectoria filosófica de Marías.

4. Otro bloque de caminos de investigación abandonados críticamente en la heurística negativa del «programa de investigación» se halla en algunas formas de estructuralismo.

Esto ha sido descrito por Marías al contemplar retrospectivamente su propia trayectoria intelectual, cuando ha señalado la diferencia entre su concepto de estructura y otras utilizaciones del concepto de estructura en diferentes estructuralismos.

La estructura en Marías no es concebida como un constructo estático, sino dinámico, y además orientado vectorialmente: según un argumento ínsito en ella, se despliega temporalmente, dentro de una trayectoria (MARÍAS, 1970b, 13).

De un modo análogo Marías ha diferenciado su concepto de estructura según la tradición orteguiana y los conceptos de *systeme* en Saussure y de *Gestalt* en Wertheimer, Koffka y Köhler.

Systeme en Saussure, que alude al sistema de una lengua, es conjunto ordenado de elementos lingüísticos que se explican a sí mismos. La estructura en Marías no siempre requiere ese nivel de relaciones de sistematización (MARÍAS, 1970b, 11-12).

Tampoco son intercambiables el concepto de estructura en Marías y el concepto de *Gestalt*: ésta designa la *forma* que constituye uno de los elementos de la estructura (MARÍAS, 1970b, 11-12). Estructura en Marías evoca su etimología del latín *struo*: es construcción, edificación como conjunto dinámico (MARÍAS, 1970b, 11-12).

Aquí cabe recordar que, en el Capítulo 3 de esta Parte Primera, se ha expuesto extensamente cómo Marías aceptó las revisiones de Ortega respecto a las formas gnoseológicamente filosóficas de realismo (mente impresa por los objetos) y de idealismo (objetos modelados por la mente).

5. Las filosofías de la vida. El punto de arranque del «programa de investigación» de Marías se localiza genéricamente en el bloque de pensadores que ya durante el siglo XIX adelantaron la «Lebensphilosophie» («filosofía de la vida»). Algunos de estos pensadores fueron S. Kierkegaard (1813-1855), F. Nietzsche (1844-1900), W. Dilthey (1833-1911), M. de Unamuno (1864-1936) y H. Bergson (1859-1941). No obstante, la descripción de la heurística negativa de su «programa de investigación» requiere señalar algunas

matizaciones y énfasis que separan su trayectoria intelectual de algunos pensadores, que son predecesores, más o menos inmediatos, en la «*Lebensphilosophie*» («filosofía de la vida»).

Así, respecto de S. Kierkegaard:

«[...] Kierkegaard pone de relieve la finitud, concreción y temporalidad de la existencia. Los supuestos *religiosos* hacen que Kierkegaard toque la individualidad rigurosa del hombre y su destino estrictamente personal. La existencia aparece en él como la *mía*, la del hombre que cada uno es, en su concreta e insustituible mismidad. Al mismo tiempo, se siente la oposición entre este modo de ser y el abstracto, universal e intemporal del pensamiento filosófico al uso, y —frente al «racionalismo» omnímodo vigente en su tiempo— aparece la vaga conciencia de un *irracionalismo*, tan fecundo —en cuanto germen de una superación del deficiente racionalismo abstracto— como equívoco y peligroso —en la medida en que tiende a quedarse en mero irracionalismo y no a llevar una idea superior y más honda de la razón—» (MARÍAS, 1944a, 621).

Un elemento básico que separa el «programa de investigación» de Marías y los programas de F. Nietzsche y de M. de Unamuno son las formas de irracionalismo que de modos diferentes existen en estos dos pensadores. Las actitudes no racionales son un polo opuesto a la dirección de la tradición orteguiana a que se inscribe Marías.

En general, respecto al pensamiento irracionalista son también muy atinadas las puntualizaciones de H. Raley:

«[...] El pensamiento irracionalista seguía en el mejor de los casos siendo parásito; su justificación y significado últimos sólo eran comprensibles dentro de un contexto de pensamiento racionalista. Como todos los movimientos «anti», debía su existencia a su peor enemigo. Además, al renunciar a la razón por sus deficiencias, abandonaba también sus virtudes, y perdía con ello, o al menos ponía en entredicho, un valioso instrumento para elucidar la realidad. En resumen, el remedio para el excesivo racionalismo

–el irracionalismo– era quizá peor que la enfermedad» (RALEY, 1977, 110).

La separación entre el acercamiento a la vida según H. Bergson y Marías hay que situarla en que Bergson accede a la vida mediante la intuición, mientras que Marías, como Ortega, parte de la idea de que la vida es en sí misma razón y se despliega como razón. El acercamiento de Bergson a la vida tiene algo de «biológico»:

«[...] en Bergson [...] junto a una comprensión del tiempo en sí mismo, en su propio ser peculiarísimo y móvil, como *duración* –no sólo como finitud y limitación, por comparación con la eternidad–, encontramos la interpretación de la vida desde la *biología*, en relación con la vitalidad universal, aunque tal vez a costa de un parcial olvido del sentido más auténtico –el personal y biográfico– de la vida *humana*» (MARÍAS, 1944a, 621).

Las ideas de W. Dilthey son el precedente más afín como punto de arranque de la tradición orteguiana, que coincide en este aspecto con el punto de arranque de Marías. No obstante, existe una franja de coincidencia de W. Dilthey con el positivismo, por la que Marías se diferencia frente a W. Dilthey:

«[...] Dilthey, de modo positivista, identifica sin más la metafísica con la pretensión de un conocimiento absoluto y universalmente válido. Por eso la declara imposible, y busca sólo la tipología de las ideas del mundo como medio de penetrar en la realidad de la vida. Frente a la tendencia positivista a unificar el método de la ciencia toda, reduciéndolo al de la ciencia natural, Dilthey hace valer la peculiaridad irreductible de las ciencias de la vida o del espíritu, y postula una *crítica de la razón histórica*» (MARÍAS, 1944a, 626).

Marías reconoce la «genialidad» de W. Dilthey:

«[...] Dilthey –y aquí estriba su genialidad– postula, supuesto el fracaso de la *razón pura* aplicada a la vida y a la

historia, una nueva forma de razón, más amplia, que no excluya lo histórico; es decir, intenta *aplicar* la razón a la historia, eliminando, por supuesto, la pretensión de absolutividad; ésta es la razón histórica diltheyana, que acaba por considerar *suprahistóricas* las concepciones del mundo y *en esa medida* –repárese bien– no sabe *dar razón* de ellas» (MARÍAS, 1944a, 627).

No obstante, Marías señala inmediatamente la novedad de Ortega, que él mismo recibe y coloca en el «núcleo firme» de su «programa de investigación»:

«Pues bien, lo que entiende Ortega por razón histórica es algo mucho más profundo y radical. No se trata de una *aplicación* de la razón, tal como se la ha entendido hasta ahora, a los *temas* históricos y vitales; ni siquiera basta con decir que la razón se da en la vida y es función de ella. *Es la historia misma quien es razón*, razón en un sentido, naturalmente, nuevo. La *razón vital* no es simplemente la razón adjetivada de un modo más o menos certero: es la razón extraída de la vida misma, es decir, es la vida en su función de hacernos aprehender intelectualmente la realidad» (MARÍAS, 1944a, 627).

Las actitudes integristas, la crisis contemporánea de los sistemas políticos, el avance sorprendente de las ciencias naturales y lógico-formales y el desarrollo de las ciencias humanas, dieron lugar al neoescolasticismo, existencialismo, neopositismo y estructuralismo: corrientes filosóficas de enfoques dispares, existentes en la época de Marías y sobre las cuales reflexionó en distintos textos, según se ha indicado en este Capítulo. Pudo seguir los desarrollos metodológicos propios de tales doctrinas; si no lo hizo, cabe concluir que por distintas razones ninguna de ellas cumplía algunos requisitos básicos de su programa de investigación.

REFERENCIAS (Capítulo 6, Parte I)

ABELLÁN, J. L. (1976). *La cultura en España* (Ensayo para un diagnóstico). Madrid, Ed. «Cuadernos para el Diálogo».

- BARBADO, M. (1942). «"Presentación"» de Revista de Filosofía». *Revista de Filosofía I* (1942) 5.
- CARPINTERO, H. (1968). «Pensamiento español contemporáneo». En: *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, vol. VI. Barcelona, Vergara (1968) 631-673.
- DÍAZ, E. (1974). *Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)*. Madrid, Ed. «Cuadernos para el Diálogo».
- FUENTE, A. G. (1959). «La polémica sobre Ortega». *Estudios Filosóficos* 8 (1959) 243-269.
- GARCÍA MORENTE, M. (1936). «Carta a un amigo: Evolución filosófica de Ortega y Gasset». Diario *El Sol*, 8-marzo-1936. *Obras Completas de Manuel García Morente*, t. 1, vol. 2. Barcelona/Madrid, Anthropos/Fundación Caja de Madrid, 1996. Coedición.
- GHOLSON, B./BARKER, P. (1985). «Kuhn, Lakatos, and Laudan», en *American Psychologist* 40 (1985) 755-769.
- KOERTGE, N. (1972). «La crítica interteórica y el desarrollo de la ciencia». En: I. LAKATOS (editor), *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid, Tecnos, 1982 (*History of Science and its rational Reconstructions*, Dordrech (Holanda), Reidel, 1972).
- LAKATOS, I./MUSGRAVE, A. (Eds.). (1969). *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press 1970, 1972 (2.^a ed.) (*La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona, 1975, Ed. Grijalbo, p. 203).
- MARÍAS, J. (1936b). «El empirismo lógico», en *San Anselmo y el insensato*. En *Obras IV*. Madrid (4.^a edición, 1969). Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1944a). «La filosofía de la vida», en *Biografía de la Filosofía*. En *Obras II*. Madrid (3.^a edición, 1982). Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1947b). «La escolástica en su mundo y en el nuestro», en *Biografía de la Filosofía*. En *Obras II*. Madrid (3.^a edición, 1982). Revista de Occidente (Texto de dos conferencias pronunciadas en la Universidad de Granada en marzo de 1946, publicado en la *Revista de Psicología General y Aplicada*, núm. 3. Madrid, y separadamente en Pontevedra en 1951 –Col. Huguín–).
- MARÍAS, J. (1950g). «Presencia y ausencia del existencialismo en España», en *La Escuela de Madrid*. En *Obras V*. Madrid (3.^a edición, 1969), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1950h). «Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual». En *Obras IX*. Madrid (Ed. 1982), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1953d). «Dios y el César: unas palabras sobre Morente», en *Ensayos de Convivencia*. En *Obras III*. Madrid (3.^a edición, 1964), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1955q). «Un tranvía llamado razón», en *El intelectual y su mundo*. En *Obras IV*. Madrid (4.^a edición, 1969).
- MARÍAS, J. (1958d). «El lugar del peligro –Una cuestión disputada en torno a Ortega–». En *Obras IX*. Madrid (Ed. 1982), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1962a). *Los españoles*. En *Obras VII*. Madrid (3.^a edición, 1966), Revista de Occidente.

- MARÍAS, J. (1968c). «La filosofía actual y el ateísmo», en *Nuevos ensayos de filosofía*. En *Obras VIII*. Madrid (3.ª edición, 1970), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*. Madrid (1987, 1.ª reimpresión), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1981b). «Prólogo» a Ortega y tres antípodas y *El lugar del peligro*. En *Obras IX*. Madrid (Ed. 1982), Revista de Occidente.
- MARÍAS, J. (1989a). *Una vida presente. Memorias 2 (1951-1975)*. Madrid, Alianza Editorial.
- OLTRA, B. (1976). *Pensar en Madrid*. Barcelona, Ed. Euros.
- RALEY, H. (1977). *La visión responsable*. Madrid, Ed. Espasa-Calpe (Selecciones Austral).
- REDACCIÓN (de *Revista de Filosofía*, número 1, 1946).
- RESEÑA –Equipo– (1977). *La cultura española durante el franquismo*. Bilbao, Ed. Mensajero.
- ZANÓN, J. L./CARPINTERO, H. (1981). «El padre Manuel Barbado y su "Introducción a la Psicología Experimental"». *Rev. de Historia de la Psicología* (1981), vol. 2, núm. 3, 189-223.

CAPÍTULO 7

LAS CATEGORÍAS ANALÍTICAS DE LA VIDA HUMANA SEGÚN ORTEGA

El pensamiento de Ortega se presenta a sí mismo como una metafísica, es decir, un saber radical acerca de la realidad radical, que en cierto modo abarca a todas las demás.

Esa realidad ha de ser descrita en sus rasgos básicos. Ello exige descubrir sus dimensiones, aspectos o caracteres fundamentales.

Ortega se refiere a esos caracteres con el término de «categorías». Así lo hace en un singular momento, al final de su curso *¿Qué es filosofía?*

«No nos sirven los conceptos y categorías de la filosofía tradicional —de ninguna de ellas—. Lo que vemos ahora es nuevo: tenemos, pues, que concebir lo que vemos con conceptos novicios. Señores, nos cabe la suerte de estrenar conceptos» (ORTEGA, 1929, *¿Qué es filosofía?*, o.c., VII, 411).

Téngase presente que el término tiene una larguísima tradición. Las categorías han sido estudiadas por Aristóteles, que fue el primero que las usó en sentido técnico, para designar los modos más generales del ser. Son los rasgos y concreciones más generales de aquella realidad radical, propia del realismo aristotélico.

Al presentar las categorías, dice Ortega que éstos son: los conceptos más generales. Son pues equivalentes en *mi vida* de lo que son las categorías clásicas para el ser. Pero son conceptos nuevos «novicios», puesto que los tradicionales no sirven para la realidad radical descubierta.

El *ser* propio del realismo era el ser de las sustancias y el ser del idealismo era el ser del pensamiento, porque en la tesis idealista «el yo se traga el mundo» (ORTEGA, 1929, *o.c.*, VII, 402). Ambos conceptos de *ser* tenían las connotaciones de suficiencia, independencia, invariabilidad, quietud.

Con la nueva realidad radical se inicia una nueva idea de *ser* y por tanto una nueva ontología. En *mi vida*, manifestada en el vivir, que es coexistir yo y el mundo de modo funcional y dinámico, el ser es indigente, aparente, esencialmente inquietud, puesto que *ser* es necesitar el yo del mundo, y viceversa. «Sin objetos no hay sujeto» (ORTEGA, 1929, *o.c.*, VII, 402). De modo más explícito: «Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría, es decir, yo no sería» (ORTEGA, 1929, *o.c.*, VII, 403).

Con este vivir, como realidad radical, se integra y supera la antigüedad –ser sustantivo de las cosas– y la modernidad –ser subjetivo de la intimidad–. «En la vida del espíritu sólo se supera lo que se conserva» (ORTEGA, 1929, *o.c.*, VII, 370) y «superar es heredar y añadir» (ORTEGA, 1929, *o.c.*, VII, 421).

Tal apreciación es reiterada por Ortega en distintas ocasiones al hacer referencia a su teoría que, en algún caso, desarrolla:

«Si nosotros descubrimos un nuevo modo de ser más fundamental, es evidente que necesitamos un concepto del ser, desconocido antes, pero, a la vez, este nuestro concepto novísimo tiene la obligación de explicar los antiguos, demostrar la porción de verdad que les corresponde» (ORTEGA, 1929, *o.c.*, VII, 421).

Con la realidad radical descubierta por Ortega se produce otra novedad en la historia del pensamiento filosófico: la síntesis entre lo general y lo individual.

«Hay [...] para todos los efectos, una diferencia radical entre la realidad "mi vida" y la realidad "ser" de la filosofía usada. "Ser" es algo general que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser en general. Pero "mi vida", aplíquese este nombre a mi caso o al de cada uno de ustedes, es un concepto que desde lue-

go implica lo individual; de donde resulta que hemos encontrado una idea rarísima que es a la par "general" e "individual"» (ORTEGA, 1929, *o.c.*, VII, 427).

Tales diferencias exigen repensar la vida humana bajo nuevas categorías o conceptos distintos: su ser no es fijo, estático, previo o dado, propio de la ontología tradicional en la que «el término *res* va siempre conjugado con el de *natura*, bien como sinónimo, bien en el sentido de que la *natura* es la verdadera *res*» (ORTEGA, 1941, *o.c.*, VI, 27). El hombre descubierto por Ortega no es una cosa y por eso no tiene naturaleza. En rigor, «*no es*, se va *haciendo* en la serie dialéctica de sus experiencias» (ORTEGA, 1935, *o.c.*, XII, 329). Es una realidad radicalmente plástica «capaz de ser esto y lo otro y así sin límites» (ORTEGA, 1935, *o.c.*, XII, 329).

Ortega no da ningún conocimiento por supuesto e informa a su auditorio de lo que son las categorías para Aristóteles: «las propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza contiene antes y aparte de sus demás elementos diferenciales» (ORTEGA, 1929, *o.c.*, VII, 427).

Posteriormente, volviendo sobre el citado concepto, dirá que las categorías «son componentes esenciales de la vida de cada cual, ingredientes principales que forman su estructura» (ORTEGA, 1933, *o.c.*, XII, 46) y deben fijarse «aunque den en rostro a todas nuestras teorías preexistentes» (ORTEGA, 1929, *o.c.*, VII, 424).

A fin de ofrecer toda la claridad posible sobre el término *categoría* aquí se presentan algunas formulaciones dadas por otros autores:

Foulguie et B. Saint-Jean, dice que las categorías son «en la lengua filosófica en general: conceptos de vasta comprensión bajo los cuales se colocan las ideas y los hechos» (FOULGUIE/SAINT-JEAN, 1969, 83).

Ferrater Mora, con respecto a las categorías, dice que «son las formas como el ser aparece», «diversos modos de hablar del ser», «conceptos capaces de interpretar», «modos de ser»» (FERRATER, 1979, t. I, 458).

La significación de categoría es análoga a la de denominación, predicción y atribución.

A partir de los filósofos medievales –Boecio– el concepto de categoría tomará el nombre de predicamento.

«El predicamento se define como "la/s serie/s de géneros y especies ordenados bajo un género supremo", o "la serie o ordenación de los predicados superiores e inferiores a partir de un género supremo", el cual se predica de todos los inferiores, hasta llegar al individuo, que es el inferior de todos los predicados.

[...] En el predicamento hay que distinguir la "ordenación", que es un ente lógico o segunda intención, y "lo que es ordenado", que es un ente real, un universal materialmente considerado. Éste (el ente real) es objeto de consideración del metafísico, aquél (el ente lógico) lo es del lógico, el cual no considera los entes o naturalezas reales a no ser secundariamente: en cuanto que son materia que se ordena» (GREDT, 1937, 135).

Para Ortega, que en su reflexión filosófica alcanza la metafísica, la estructura –orden– es una cosa de segundo grado, con respecto a la materia –elementos– capaz de ser estructurada.

Conceptualizadas las categorías como «atributos» entre los escolásticos, «el atributo comenzaba por ser definido en general, dentro del orden metafísico, como la propiedad necesaria a la esencia de la cosa y, por consiguiente, parecía establecerse una equiparación entre la esencia y los atributos» (FERRATER, 1979, t. I, 248).

Las categorías o «atributos» en Ortega son los componentes originarios y forzosos de la realidad que es *vivir*. Sin ellos no podemos comprender «*mi vida*».

Kant presenta las categorías «como construcciones fundamentales del mundo de la experiencia» (BAUMGARTNER, 1977, t. I, 236). «Además, no sólo son criterios de sentido de las teorías metafísicas –Aristóteles–, sino a la vez garantes del carácter completo de todos los posibles puntos de vista» (BAUMGARTNER, 1977, t. I, 237).

El mismo Baumgartner, con respecto a la importancia de la doctrina de las categorías, dice que «ella determina el campo en el que una filosofía por primerísima vez puede alzar su pretensión de validez respecto de sus soluciones de problemas: un campo en el que la filosofía se plantea y debe plantearse la comprobación de sus suposiciones» (BAUMGARTNER, 1977, t. I, 244).

En nuestro estudio se va a mostrar sumariamente cómo la teoría analítica de la vida humana de Ortega, justamente por hallarse apoyada sobre categorías definidas, está «abierta» a las exigencias de verificabilidad dentro de la experiencia humana.

Las categorías pretenden «designar las determinaciones más generales de un objeto» (MÜLLER, 1934: 45). Ofrecida esta aportación, su autor alude a una perspectiva que aquí nos interesa consignar. Dice que «*la disyunción estructural de las esferas de la realidad divide por necesidad regionalmente también a las categorías. Cada esfera posee sus categorías propias. [...] Se puede, pues, decir: el conjunto de las categorías de una esfera de realidad es típico de esta esfera y sólo de ésta*» (MÜLLER, 1934: 45).

Coincidiendo con esta perspectiva, en las distintas Partes de nuestro estudio se van a presentar las categorías de la vida humana en sus diferentes esferas o niveles de realidad: estructura analítica, estructura empírica y vida singular. Dentro de cada esfera las categorías pueden calificarse, además como estructuradas, en el sentido de que existe una conexión lógica en su ordenación.

En este capítulo primero, se presenta la secuencia de las categorías de la estructura analítica y una breve descripción fenomenológica de cada categoría.

Después, dejando hablar a Ortega en sus textos originales, se presentan textos fundamentales en que Ortega describió cada una de esas categorías.

Previamente, conviene reiterar que Ortega formula esas categorías, porque experimenta la inadecuación de las categorías tradicionales del ser, para su nueva filosofía de la vida como realidad radical.

7.1. Enumeración de las categorías según Ortega

1. *Autotransparencia*: Vida como sentirse vivir.
2. *Mundanidad*: Vida como enterarme de mi yo y de mi mundo.
3. *Problematicidad*: Vida como resolver problemas entre posibilidades.

4. *Elección*: Vida como optar ante un haz de trayectorias.
5. *Futurición*: Vida como anticipar y preformar el futuro que adviene.
6. *Quehacer*: Vida como secuencia de pasos que debo justificar.

7.2. Descripción de las categorías por Ortega

Primera categoría: *Autotransparencia*.

El primer rasgo que posee mi vida es que es visible para cada cual o, más visualmente dicho, es cada cual consciente.

No se trata sólo de pura *autoconciencia* o de pura *reflexividad*, sino también de aquella condición de autopresencia y de sentirse vivir que está a la base de cualquier declaración o análisis posterior. Se trata en primer lugar de un enterarse la vida de sí misma, lo cual es percatarse de uno mismo y del mundo que le rodea, en resumen, hacerse transparente a sí mismo.

Algunas de las expresiones que Ortega utilizó en 1929 para describir esta categoría, son las siguientes:

«Vivir es lo que hacemos –porque vivir es saber que lo que hacemos es, en suma, encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo– y lo que nos pasa» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 414 y 415).

«Vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo –donde saber no implica conocimiento intelectual, ni sabiduría especial ninguna, sino esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual–» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 414; 1933, o.c., XII, 42)

«Vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 414).

«Vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 414). Al percibirnos y sentirnos, tomamos posesión de nosotros y este hallarse siempre en posesión de sí mismo, este asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos diferencia el vivir de todo lo demás» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 42).

«Vivir en su raíz y entraña mismas consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 415; 1933, o.c., 12, 34).

«La vida no es un misterio, sino todo lo contrario: es lo patente, lo más patente que existe, y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 424).

«Vivir es el enterarse de sí, el ser **transparente** ante sí» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 425).

«Vivir es encontrarse, enterarse de sí, ser **transparente**» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 425).

La filosofía es sistemática y cada verdad se apoya en las demás, de ahí que Ortega sitúe a esta categoría en el lugar que la corresponde.

«"Encontrarse", "enterarse de sí", "ser transparente" es la primera categoría de nuestra vida, y una vez más no se olvide que aquí el sí mismo no es sólo el sujeto, sino también el mundo. Me doy cuenta de mí en el mundo, de mí y del mundo –esto es, por lo pronto, "vivir"–» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 428).

En textos posteriores a las lecciones impartidas en 1929, con el título *¿Qué es filosofía?*, Ortega sigue describiendo esta categoría. Se citan algunos:

«Vivir es esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 34)

«Mi vida es evidente, con lo cual quería decir que todo en ella, cuanto forme parte de ella, existe para mí, me es transparente» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 43).

«La vida como enterarse de sí misma. Según esto, cuanto forma parte de mi vida forma parte porque me entero de ello, y sólo en tanto en cuanto me entero. Este enterarse no es conciencia, reparar, saber, sino el elemental darme cuenta, que vamos a llamar "contar con"» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 46).

Segunda categoría: *Mundanidad*.

Decir yo implica mi mundo: no tanto el mundo de la naturaleza cuanto el mundo vivido por mí. Por eso, Ortega escribe que «podemos representar "nuestra vida" como un arco que une el mundo y yo», añadiendo que «no es primero el yo y luego el mundo, sino ambos a la vez» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 416). De este modo vivir integra dos realidades inseparables: estar en el mundo y convivir.

Conviene destacar que el mundo se compone de lo patente y lo latente. Está constituido por el contorno físico, presente a los sentidos, y un horizonte de latencias. Más allá de lo perceptible está lo que hay y contamos con ello.

Algunas de las expresiones que Ortega utilizó en 1929 para describir esta categoría que relaciona «yo» y «mundo», son las siguientes:

«Vivir es encontrarse (encontrarme) en el mundo» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 416 y 424).

«Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 416; 1933, o.c., XII, 34).

«Vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, sumergido en su

tráfago, en sus problemas, en su trama azarosa» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 416; 1933, o.c., XII, 35)

«Vivir [...] es encontrarse de pronto, y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en éste de ahora» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 416).

«Nacemos juntos con él –mundo–» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 417).

«Mundo es, pues, lo que hallo frente a mí y en mi derredor cuando me hallo a mí mismo, lo que para mí existe y sobre mí actúa patentemente» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 425).

«El mundo vital no tiene misterio alguno para mí, porque consiste exclusivamente en lo que advierto, tal como lo advierto» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 425).

«Vivir no es más que tratar con el mundo. El cariz general que él nos presente será el cariz general de nuestra vida» (ORTEGA, 1930, o.c., IV, 180).

«Nuestra vida [...] no es sólo nuestra persona, sino que ella forma parte de nuestro mundo» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 35).

«Si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 35).

Existen otros textos de Ortega en que la categoría de mundanidad aparece como equivalente a la conocida tesis del mismo Ortega: «yo soy yo y mi circunstancia» (ORTEGA, 1914, o.c., I, 322).

«El mundo vital es constitutivamente circunstancia, es este mundo, aquí, ahora [...]. Vivir es vivir aquí –el aquí y el ahora son rígidos, incanjeables, pero amplios–» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 431).

«Mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales. No es, pues, algo aparte y ajeno a nuestra vida, sino que es su auténtica periferia» (ORTEGA, 1930, o.c., IV, 165).

«El hombre al encontrarse no se encuentra en sí y por sí, aparte y solo, sino, al revés, se encuentra siempre en otra cosa (la cual, a su vez, se compone de muchas otras cosas). Se encuentra rodeado de lo que no es él, se encuentra en un contorno, en una circunstancia, en un paisaje. En el idioma vital de nuestra vida más vulgar solemos llamar a la circunstancia, en general, mundo. Digamos, pues, que siempre que me encuentro, me encuentro en el mundo» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 50).

«Somos nuestra vida. Ahora bien, la vida de cada cual consiste, por lo pronto, en que se encuentra teniendo que existir en una circunstancia, contorno, mundo o como quieran ustedes llamarlo» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 73). «Vivir es, pues, para el hombre tener que habérselas –en los sentidos más diferentes de la expresión– tener que habérselas con el mundo en torno. Y este mundo, he dicho, es el mundo geográfico y el mundo social o de los otros hombres» (ORTEGA, 1940, o.c., IX, 512).

Tercera categoría: *Problematicidad*.

La vida no está hecha, hay que hacerla. Nos es dada en vacío como un haz de posibilidades. Frente a esas posibilidades comienza el problema.

El ser humano ha de tener en cuenta su proyecto global con el fin de referir las posibilidades concretas a la totalidad de la vida. Ante las posibilidades cabe acertar o errar pero, al errar, nos apartamos de la propia vida: del yo mismo.

Además, las posibilidades pueden hallarse en conexión positiva o negativa. Consecuentemente, si elijo una posibilidad me cierro a otras. El problema está en la necesidad de acertar, dado que la vida está limitada por el tiempo y vitalmente no cabe deshacer lo hecho.

Algunas de las expresiones que Ortega utilizó en 1929 para describir esta categoría, son las siguientes:

«La vida es un problema que necesitamos resolver nosotros» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 417).

«Vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo. Y con ello no prejuzgamos si es triste o jovial nuestra existencia: sea lo uno o lo otro, está constituida por una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 418).

«La vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí mismo» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 419).

Se presentan otros textos de fecha posterior a 1929 en los que Ortega sigue describiendo esta categoría:

«Nuestra vida (es) repertorio de posibilidades [...]. Tiene que inventar su destino» (ORTEGA, 1930, o.c., IV, 170).

«Nuestra existencia es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que pueda transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que en todo instante nos sentimos forzados a elegir entre varias posibilidades» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 36).

«En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades: puedo hacer esto o lo otro [...] Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar lo que va a ser. Es causa sui en segunda potencia» (ORTEGA, 1941, o.c., VI, 33).

«Su modo de ser –de la vida– es formalmente difícil, un ser que consiste en problemática tarea» (ORTEGA, 1941, o.c., VI, 33).

Cuarta categoría: *Elección/decisión.*

El hombre tiene que elegir porque la vida consiste en una secuencia de decisiones.

La vida se nos presenta con amplios espacios abiertos dentro de los cuales podemos tomar nuestras decisiones. Poseemos márgenes de libertad para configurar nuestro mañana. Vivir es hallarse enfrentado a un horizonte donde elegimos rumbos para nuestras trayectorias.

Algunas de las expresiones que Ortega utilizó en 1929 para describir esta categoría, son las siguientes:

«[...] En todo instante, nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 418).

«Nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más –pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 418).

«Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida –y ésta es su dimensión de fatalidad– nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades –y ésta es su dimensión de libertad–; vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 418).

«Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 419).

«Mi vida antes que simple hacer es decidir un hacer, es decidir mi vida» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 430).

«Toda vida se decide a sí misma constantemente entre varias posibles» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 431).

«Es, pues, vida esa paradójica realidad que consiste en decidir lo que vamos a ser –por tanto, en ser lo que aún no somos, en empezar por ser futuro–» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 432).

«Todo vivir (es) un incesante, original preferir y desdeñar» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 434).

«Vivir consiste en estar decidiendo lo que vamos a ser» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 436).

«En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es pues, ocuparse por anticipado, es pre-ocuparse» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 436).

A continuación se presentan textos de escritos posteriores a 1929, donde Ortega sigue describiendo esta categoría:

«Nuestra vida posee la condición radical de que siempre encuentra ante sí varias salidas, que por ser varias adquieren el carácter de posibilidades entre las que hemos de decidir» (ORTEGA, 1930, o.c., IV, 165).

*«La vida, que es, ante todo, lo que podemos ser, la vida posible, es también, y por lo mismo, decidir entre las posibilidades que en efecto vamos a ser. Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida [...]. –Esta fatalidad vital–, en vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias y, consecuentemente, nos fuerza... a elegir. ¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse **fatalmente** forzado a ejercer la libertad, a decir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión» (ORTEGA, 1930, o.c., IV, 170).*

«La vida es decisiva, es decisión» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 47).

«Antes de hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo» (ORTEGA, 1941, o.c., VI, 13).

«Entre (las diversas) posibilidades (de ser que en cada instante se abren ante mí) tengo que elegir. Por tanto, soy libre. Pero, entendiéndose bien, soy por fuerza libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual, aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro

del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad» (ORTEGA, 1941, o.c., VI, 34).

Quinta categoría: *Futurición*.

La vida es futuriza. Futurizo quiere decir: orientado, proyectado hacia el futuro. El presente es un instante o momento que, cuando quiero pensarlo, ya ha pasado.

La vida humana está volcada hacia el futuro. Supone una anticipación de sí misma. También una presencia imaginaria del mundo y por tanto una forma nueva de realidad.

El hombre hace su vida a través de acontecimientos en una serie de situaciones, porque la vida es sucesiva y sólo la podemos poseer incorporando y aceptando la sucesividad, lo cual quiere decir que incluye el atributo temporal. Vivir es ir viviendo, es decir, permanente deslizamiento hacia el futuro que adviene en cada momento presente.

Algunas de las expresiones que Ortega utilizó en 1929 para describir esta categoría, son las siguientes:

«-Vivir- consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 419).

«No es el pasado o el presente lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 420).

«Vivimos en el presente, en el punto actual, pero no existe primariamente para nosotros, sino que desde él, como desde un suelo, vivimos así el inmediato futuro» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 433).

«Vivir (es) constante anticipo y preformación del futuro» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 434).

«Nuestra vida es ante todo toparse con el futuro» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 434; o.c., XII, 38).

«Lo primero es el futuro [...]. El porvenir es siempre el capitán, el Dux; presente y pretérito son siempre soldados y edecanes. Vivimos avanzando en nuestro futuro, apoyados en el presente, mientras que el pasado, siempre fiel va a nuestra vera, un poco triste, un poco inválido» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 434).

«Nuestra vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 435).

A continuación se presentan otras expresiones posteriores a 1929 en que Ortega describe esta categoría:

«El hombre comienza a ser su futuro, su porvenir. La vida es una operación que se hace hacia adelante» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 74).

«El hombre es ese extraño ser que tiene el privilegio, a la vez doloroso e ilustre, de existir en el futuro» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 74).

Sexta categoría: *Quehacer*.

Afrontada la *problematicidad* entre posibilidades, tomada una *decisión* ante alternativas, en el *presente futurizo* vivir equivale a hacer: hacer vital mediante secuencias de pasos que debo justificar.

El hombre se va haciendo. Al hacer cosas se hace. El yo efectivo es el yo ejecutivo, el yo viviente. En la acción nos vamos haciendo. Cada uno es obra de sí mismo y nuestra vida se justifica en sus obras.

Asimismo, cuando el hombre hace algo, lo hace por algo –motivos– y para algo –con una finalidad–; es decir, en cada acto humano está involucrado el pasado y el futuro.

Algunas de las expresiones que Ortega utilizó en 1929 para describir esta categoría, son las siguientes:

«Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 416).

«Yo consisto en ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y en nada más» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 428).

«Nuestra vida es un hallarse ocupándose en esto o lo otro, un hacer. Pero todo hacer es ocuparse en algo para algo [...]. Ese para en vista del cual hago ahora esto y en este hacer vivo y soy, lo he decidido yo, porque entre las posibilidades que ante mí tenía he creído que ocupar así mi vida sería lo mejor» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 430).

«Mi vida actual, la que hago o lo que hago de hecho, la he decidido: es decir, que mi vida antes que simplemente hacer es decidir un hacer, es decidir mi vida» (ORTEGA, 1929, o.c., VII, 430).

Se citan otros textos posteriores a 1929, en que Ortega ha seguido reflexionando con respecto al contenido de esta categoría:

«Lo que me es dado, pues, con la vida es quehacer. La vida da mucho quehacer. Y el fundamental de los quehaceres es decidir en cada instante lo que vamos a hacer en el próximo» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 47).

«La vida es quehacer, sí, la vida da mucho que hacer, y el mayor de todos es averiguar qué es lo que hay que hacer. Porque en todo instante cada uno de nosotros se encuentra ante muchas cosas que podría hacer, y no tiene más remedio que resolverse por una de ellas. Más, para resolverse por hacer esto y no aquello tiene, quiera o no, que justificar ante sus propios ojos la elección, es decir, tiene que descubrir cuál de sus acciones posibles en aquel instante es la que da mayor realidad a su vida, la que posee más sentido, la más suya. Si no elige, sabe que se ha engañado a sí mismo, que ha falsificado su propia realidad, que ha ani-

quilado un instante de su tiempo vital, por cuanto, como antes dije, tiene contados sus instantes. No hay caso de misticismo alguno; es evidente que el hombre no puede dar un solo paso sin justificarlo ante su propio íntimo tribunal» (ORTEGA, 1935, o.c., V, 238).

«Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer» (ORTEGA, 1941, o.c., VI, 13).

«La vida es un gerundio y no un participio: un faciendum y no un factum. La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer [...]» (ORTEGA, 1941, o.c., VI, 33).

7.3. Otras categorías orteguianas sobre la vida humana, relacionadas con las categorías anteriores

Aunque en nuestra investigación se han seleccionado las seis *categorías* que Ortega describe en *¿Qué es filosofía?* (1929) al presentar la vida humana como realidad radical, a continuación se alude brevemente a otras categorías formuladas en escritos posteriores y que pueden considerarse desarrollos de las descritas en 1929.

Estas categorías serán mencionadas por Ortega a lo largo de su vida, en diferentes escritos y con variados niveles de importancia.

Todas ellas son inseparables entre sí y forman una estructura ordenada, con sentido y compleja, como es la vida en la que se presentan.

Categoría: *Proyecto*.

La categoría *Proyecto* puede ser relacionada con la categoría *Futurición*.

El yo futuriza sus proyectos y es proyecto en su misma raíz. El proyecto está a la base de lo que quiero ser y estoy siendo.

Yo soy –mi vida– un proyecto que se encuentra en el mundo; luego ese yo soy, «es» una realidad imaginaria. Así se introduce la posibilidad –irrealidad– como un modo de realidad, imaginable como proyecto radical y expresable en proyectos.

Algunas de las expresiones que Ortega utilizó para describir esta categoría, son las siguientes:

«No es que en la vida se hagan proyectos, sino que toda vida es en su raíz proyecto, sobre todo si se galvaniza el pleno sentido balístico que reside en la etimología de esta palabra. Nuestra vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia, es un proyectil, sólo que este proyectil es a la vez quien tiene que elegir su blanco. Nuestra vida va puesta por nosotros a una u otra meta» (ORTEGA, 1930, o.c., II, 644)

«El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes» (ORTEGA, 1930, o.c., IV, 172).

«[...] el factor más importante de la condición humana es el proyecto de vida que inspira y dirige todos nuestros actos. Cuando las circunstancias nos estorban o impiden ser el personaje anticipado que constituye nuestra más auténtica realidad, nos sentimos profundamente inhibidos. [...] Es sin duda doloroso el caso de un hombre que por circunstancias del destino no pueda hacer lo que tiene que hacer, lo que tiene que ser» (ORTEGA, 1935, o.c., V, 239).

Categoría: *Drama*.

La categoría *Drama* puede ser relacionada con la categoría *Quehacer*.

Ortega escribió que «la vida da mucho quehacer». Ese quehacer, en circunstancias normales, posee siempre su argumento y es drama. La vida humana bordea los peligros y tiene sus peripecias. En circunstancias especiales el argumento se torna «dramático» según diferentes ni-

veles y es especialmente drama. Además, no se puede hacer todo lo que uno quisiera, sino lo que las circunstancias permiten, y en ocasiones esto también es drama.

Algunas de las expresiones que Ortega utilizó para describir esta categoría, son las siguientes:

«La vida individual o colectiva, personal o histórica, es la única entidad del universo cuya sustancia es peligro. Se compone de peripecias. Es, rigurosamente hablando, drama» (ORTEGA, 1930, o.c., IV, 194).

«[...] El hombre no es un cuerpo, que es una cosa, ni su alma, que es también una cosa, una sutil cosa: el hombre no es en absoluto una cosa, sino un drama: su vida. Y es ésta un drama porque de lo que se trata en toda humana existencia es de cómo un ente que llamamos yo, que es nuestra individual persona y que consiste en un haz de proyectos para ser, de aspiraciones, en un programa de vida –acaso siempre imposible– pugna por realizarse en un elemento extraño a él, en lo que llamo la circunstancia. Esta circunstancia es siempre un aquí y un ahora inexorables» (ORTEGA, 1940, o.c., IX, 511).

«La vida de cada cual es el drama consistente en tener que luchar con esa arquitectura de usos para alojarse dentro de ella y realizarse» (ORTEGA, 1940, o.c., IX, 516).

«La vida consiste en un drama de arquitectura diferente para cada generación» (ORTEGA, 1940, o.c., IX, 517).

«El cambio que hace cambiar de argumento el drama que es "ser hombre" es sólo el que, grande o pequeño, modifica más o menos la figura general de la vida, el que significa una variación en ese sistema o plano de lo que es posible y de lo que es imposible, que al nacer encontramos siempre ante nosotros definido y vigente» (ORTEGA, 1940, o.c., IX, 517).

«El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento–» (ORTEGA, 1941, o.c., VI, 32).

«Como la vida es un "drama" que acontece y el "sujeto" a quien le acontece no es una "cosa" aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la "sustancia" sería el argumento» (ORTEGA, 1941, o.c., VI, 35).

Categoría: *Vocación.*

La categoría *Vocación* puede ser relacionada con la categoría *Elección*.

La vocación radica en la intimidad de cada vida. Supone que hay un «sí mismo» propio. Estar atentos a su llamada y poner los medios para seguirla es fuente de felicidad.

La vocación actúa como selector en el haz de trayectorias que podemos elegir. Puede acontecer que el destino interfiera negativamente el espacio de nuestra elección, impidiendo realizar nuestra primera vocación y obligando a sustituirla por una segunda. En este caso, el «destino» puede ser elegido también creadoramente. Puede ocurrir que la vocación contenga e implique elecciones intermedias o cambios de elección. Todas estas posibilidades equivalen también a vivir: vivir alerta y creadoramente.

Algunas expresiones que Ortega utilizó para describir esta categoría, son las siguientes:

«No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida. A veces la vocación del individuo coincide con las formas de vida, que se denominan según los oficios o profesiones. Hay individuos que, en efecto, son vitalmente pintores, políticos, negociantes, religiosos. Hay muchos, en cambio, que ejercen esas profesiones sin serlas vitalmente» (ORTEGA, 1930, o.c., II, 656).

«[...] El hombre tiene que vivir alerta y afanoso para realizar en la medida posible ese programa intransferible de existencia que cada uno de nosotros es.

Vivir es, pues, para el hombre tener que habérselas –en los sentidos más diferentes de la expresión–, tener que habérselas con el mundo en torno. Y este mundo, he dicho, es el mundo geográfico y el mundo social o de los otros hombres.

[...] Y ese mundo social está constituido por otros hombres, individuos como nosotros, cada uno de los cuales anda, como nosotros, afanado en realizar su vida, su personal vocación» (ORTEGA, 1940, o.c., IX, 512, 513).

«El yo auténtico de cada hombre es su vocación. A veces –advertencia muy importante para la biografía– ese yo, esa vocación, aun siéndolo auténticamente, no son claros, son equívocos, vacilantes, confusos» (ORTEGA, 1940, o.c., IX, 514).

Categoría: *Estructura*.

La categoría *Estructura* –de la vida humana– puede ser relacionada con la categoría *Mundanía*. De hecho, me entero de mi vida en el encuentro de mi yo con el mundo, que es una estructura.

La vida física se halla estructurada y de un modo análogo, en otro nivel, la vida como realidad radical tiende a estructurarse y reconstruirse permanentemente. La estructura de la vida no está definida de una vez para siempre: dentro de ciertos límites vivir es estarse estructurando.

Algunas expresiones que Ortega utilizó para describir esta categoría, son las siguientes:

«Con todo esto no hemos hecho sino definir la estructura general de nuestra vida, pero si lo que he dicho es verdad, en cada instante concreto de nuestra vida tendremos un caso particular de esa estructura general, esto es, que si analizamos nuestra realidad en cualquier instante hallaremos que está constituida por los componentes enunciados» (ORTEGA, 1933, o.c., XII, 78).

«La más notable peculiaridad de esa realidad que consiste en acontecer está en que posee de suyo, por sí misma, estructura» (ORTEGA, 1935, o.c., 12, 326).

«La estructura de la vida es, por lo pronto, individual, concreta, la de cada vida. Pero hay, al mismo tiempo, una estructura formal de la vida que nos permite hacer afirmaciones generales, como ésta: el hombre al vivir está siempre en alguna creencia referente a lo que le rodea y a sí mismo» (ORTEGA, 1935, o.c., 12, 327).

Todas estas determinaciones del vivir son resultado de una descripción del mismo. Han sido obtenidas, por tanto, a partir de la *experiencia*. Y, como datos de experiencia que son, Ortega dirá que no han de ser probadas, o derivadas de un principio más general, sino que han de ser evidenciadas en la misma existencia de cada individuo.

Su derivación *no es fruto de la abstracción*, a partir de «todas las vidas», y no podría serlo, toda vez que la realidad mi vida es única, y no forma parte de ninguna especie o género superior.

REFERENCIAS (Capítulo 7, Parte I)

- BAUMGARTNER, H. M. (1977). «Categoría». En: KRINGS, H./BAUMGARTNER, H. M./ WILD, Ch. (et alii). *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, tomo I. Barcelona, Ed. Herder.
- FERRATER-MORA, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*, tomo 1. Madrid (4.ª edición: 1982), «Alianza Diccionarios», de Alianza Editorial.
- FOULGUIE et B. SAINT-JEAN. (1969). *Dictionnaire de la Langue Philosophique*. París,
- PUF. GRETT, I. (1937). *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Friburgi Brisgoviae, Herder & Co., Typographi Editores Pontificii.
- MÜLLER, A. (1934). *Introducción a la Filosofía* (Trad. J. Gaos). Madrid, *Revista de Occidente*.
- ORTEGA-GASSET, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*, o.c., 1. Madrid (2.ª reimpresión: 1993), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1929). *¿Qué es filosofía?*, o.c., 7. Madrid (1.ª reimpresión –revisada–: 1989), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1930). *El Espectador-VII*, o.c., 2. Madrid (2.ª reimpresión: 1993), Alianza Editorial.

- ORTEGA-GASSET, J. (1930). *La rebelión de las masas, o.c.*, 4. Madrid (1.^a reimpresión: 1987), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1933). *Unas lecciones de metafísica, o.c.*, 12. Madrid (1.^a reedición –revisada–: 1988), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1935). «Lo que más falta hace hoy». En: *Artículos (1935-1937). o.c.*, 5. Madrid (2.^a edición –revisada–: 1987), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1935). «Aurora de la razón histórica». En: *Sobre la razón histórica. o.c.*, 12. Madrid (1.^a reedición –revisada–: 1988), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1940). «Juan Vives y su mundo». En: *Vives-Goethe, o.c.*, 9. Madrid (1.^a reedición: 1989), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1941). *Historia como sistema, o.c.*, 6. Madrid (1.^a reedición: 1989) Alianza Editorial.

LAS CATEGORÍAS DE LA VIDA HUMANA EN MARÍAS ANTES DE 1946

Entre el otoño de 1945 y el 20 de enero de 1947, durante «catorce meses de trabajo ininterrumpido» (MARÍAS, 1956s, O., II, XIX), Marías escribió su libro *Introducción a la Filosofía*. Este libro puede ser considerado como síntesis del pensamiento-en-situación de Marías al final de la «etapa» de su «juventud». Anticipación de esa obra de Marías había sido su *Historia de la Filosofía*, publicada en 1941. En el Prólogo para la traducción inglesa declaraba el propio autor lo que creía haber sido la razón de su éxito:

«Una de las ideas centrales de Ortega [...], es la *razón histórica*; inspirado por este principio, este libro tiene en cuenta la situación total de cada uno de los filósofos, ya que las ideas no vienen sólo de otras ideas, sino del mundo íntegro en que cada uno tiene que filosofar» (MARÍAS, 1965b, O. I, XXXVIII).

Marías fue muy explícito respecto a la relación que su pensamiento tenía con el de Ortega cuando escribe *Introducción a la Filosofía*: el libro venía de Ortega pero se movía en *otra situación*. En la vida intelectual «es el hijo quien reconoce al padre» (MARÍAS, 1956s, O. II, XXI). Asimismo, en la relación intelectual, «la fidelidad a su maestro, lo que podríamos llamar la filiación legítima, no puede ser más que innovación» (MARÍAS, 1956a, O. II, XXI):

«Por eso, la relación de un pensamiento con el de un maestro podría reducirse a esta fórmula, que es válida para la relación de cualquier filosofía con todo el pasado filosófi-

co: inexplicable sin él, irreductible a él» (MARIAS, 1956s, O. II, XXI).

La última frase del texto expresa precisamente la dependencia y al mismo tiempo la no-reducción del pensamiento de Marías en 1946 al pensamiento de Ortega.

Ya algunos capítulos de esta Parte I han mostrado que, durante la «etapa humana» (1931-1946) de Marías, coexiste la recepción del raciovitalismo de Ortega junto con otras influencias que permiten diferenciar el pensamiento de Marías. En las Partes siguientes de este trabajo se demostrará extensamente cómo, a partir de esas diferencias iniciales, el programa de investigación de Marías se desplegará hacia niveles personales nuevos: unos que sólo muy elementalmente existieron en Ortega y otros que no existen en Ortega.

Objetivo de este capítulo, todavía dentro de esta «etapa» de la «juventud» de Marías, es mostrar cómo su pensamiento resultaba, según propia confesión, «inexplicable» sin Ortega. Esto es claramente visible ya en su *Historia de la Filosofía*. También, en *Introducción a la Filosofía*, Marías acepta en su situación el método de la razón vital de Ortega y emplea sus categorías básicas.

Para evitar los riesgos de dispersión, este capítulo se organiza en tres apartados donde básicamente se examinan los siguientes aspectos:

- I. Marías escribe *Introducción a la Filosofía* desde su personal situación.
- II. Marías escribe este libro desde el descubrimiento de la vida.
- III. Marías emplea las categorías de la teoría analítica de la vida humana según Ortega.

I. Introducción a la Filosofía: desde la situación en 1946

Introducción a la Filosofía no es una «introducción» del tipo clásico de las introducciones «sistemáticas» o «sintetizadoras de la misma historia» o «selectivas» de lo más relevante. Marías escribe su «introducción» con un estilo nuevo: como texto escrito por un protagonista que se encuentra en una situación concreta. Es la situación del «hom-

bre de nuestro tiempo» (MARÍAS, 1956s, O. II, XX), que ha incorporado toda la historia anterior y posee una idea de mundo que condiciona su vida.

Por eso, en *Introducción a la Filosofía* se muestra el esquema de una vida dando razón de sí misma y justificando sus elecciones en función de una situación concreta. En el Prólogo a las ediciones americana e inglesa, escribe Marías que la obra posee «una unidad personal, se podría decir "biográfica"» (MARÍAS, 1956s, O. II, XIX). Tal unidad, consecuencia de una trayectoria personal, se inserta en otra más amplia derivada de la situación histórica:

«[...] *–Introducción a la Filosofía–* contenía la primera formulación de una situación humana; no sólo ni primariamente mía, por supuesto, sino del hombre occidental de mediados del siglo XX. Una vez en posesión de esta situación, sólo se trataba de vivir dentro de ella, de serle fiel, de hacer que las palabras trasladasen al papel su realidad y sus vicisitudes» (MARÍAS, 1956s, O. II, XIX).

Entre cada hombre y su mundo se establece un diálogo permanente. Por esta razón, el libro en cierto modo es relato, narración o drama, y tiene protagonista –aunque éste no sea estrictamente personal, sino transpersonal: el hombre occidental de nuestro tiempo–» (MARÍAS, 1956s, O. II, XX). Esto quiere decir que no estamos ante razones estrictamente individuales, sino ante factores estructurales propios de la situación cultural e histórica en que el autor se encuentra.

En cada momento de la historia la filosofía debe servir al hombre para dar respuesta a sus preguntas en continua novedad de perspectiva. Es el motivo de que Marías decida introducirse en ella.

«La introducción a la filosofía no puede ser *intemporal*, sino *histórica*, porque son históricos los dos términos que intervienen en ella» (MARÍAS, 1947a, 2).

Tal introducción queda justificada por la situación en que se encuentra el hombre actual: desbordado de informaciones, no sabe a qué atenerse. Los usos y exigencias sociales están condicionando decisivamente los comportamientos y el hombre debe tomar conciencia de tal situa-

ción para vivir más intensamente desde sí mismo. No se trata, por tanto, de saber a qué atenerse con respecto a los conocimientos concretos, lo cual no sería posible dada la variedad y amplitud de los mismos, sino de analizar los requisitos que tienen repercusión en la propia vida.

Entrar en la filosofía, en nuestro caso, no es sólo una pretensión intelectual, sino la misma que se plantea cualquier hombre que quiere vivir su vida con la mayor autenticidad posible.

«[...] la situación cuya descripción y análisis emprendemos es, ante todo, la del hombre no "intelectual", que no se complace en "problemas", sino todo lo contrario: en principio, los ignora, y no pretende construir teoría alguna, sino simplemente vivir en la circunstancia en que se encuentra situado» (MARÍAS, 1947a, 22).

Marías informa sobre la diferencia existente entre circunstancia y situación, aunque esos términos en el lenguaje coloquial lleguen a emplearse indistintamente:

«[...] pertenece a la situación un ingrediente no estrictamente "circunstancial" [...]. –Este ingrediente– es la pretensión que me constituye y que me hace, primero, estar efectivamente en una situación, y después salir de ella, para pasar a otra, esto es, lo que yo pretendo hacer y ser en mi circunstancia» (MARÍAS, 1947a, 27-28).

Existe una implicación entre circunstancia y pretensión: cualquier cambio en la circunstancia tiene incidencia sobre las situaciones concretas. Esto, a su vez, induce la permanente incertidumbre del hombre, que sólo puede aspirar a estar en claro con respecto a la situación actual.

Entre los elementos fundamentales que integran la situación, Marías incluye el horizonte de ultimidades:

«Podemos considerar tres términos que se articulan a diferentes "distancias" en cada situación [...] Estos tres térmi-

nos son: el ámbito de la vida *privada* –la esfera infransferible de lo personal, que es "único", sin iteración ni recurrencia–; la realidad social, y un horizonte de *ultimidades*» (MARÍAS, 1947a, 68).

Estos elementos deben articularse de modo proporcionado. Generalizando, cabe decir que la problemática del hombre actual viene provocada por el desequilibrio de los ingredientes que integran su situación, debido a la irrupción desmesurada de «lo social». Lo cual poseía incidencia sobre la situación de 1946:

«¿Cuál es la situación presente? [...] En lugar de vivir *desde sí mismo*, el hombre de nuestro tiempo vive desde la gente, desde "los demás", y él mismo funciona como "un cualquiera", "uno de tantos", por consiguiente, como "otro" –*alter*– que "sí mismo". Por eso su estado es de alteración, opuesta al *ensimismamiento*» (MARÍAS, 1947a, 69).

Esa situación en 1946 propiciaba un modo de percibir y organizar la vida.

«Las apetencias profundas del hombre actual guardan una conexión estricta con la articulación de los tres términos de su perspectiva [...]. Se refieren ante todo a la esfera de relación de cada individuo con el contorno social, con un evidente descenso de los deseos puramente personales o de contenido interindividual; por último, la pretensión en orden a lo que he llamado *ultimidades* es sumamente débil» (MARÍAS, 1947a, 71).

Ante esta situación Marías decide introducirse en la filosofía de modo sistemático como es la estructura de la vida humana donde acontecen los problemas.

Los pasos que se propone y desarrolla en distintos capítulos son:

1. Analizar la *función de la verdad en la vida*, puesto que es imprescindible al hombre saber a qué atenerse respecto a su situación concreta. Por este motivo se ve forzado a pensar. Su resultado es la

certidumbre «que se caracteriza por una peculiar *iluminación* y una impresión de *seguridad*» (MARÍAS, 1947a, 79) con respecto a las exigencias y posibilidades que se presentan en la vida. Pero al mismo tiempo, el hombre tiene que hacer su vida con vistas al futuro, apoyado en las creencias en que arraiga «el sujeto primario de la verdad» (MARÍAS, 1947a, 95). Cuando el sujeto se apoya en verdaderas creencias, llevará a cabo una vida auténtica. Su pretensión de fondo es alcanzar «una certeza *radical* y *decisiva*: radical, porque en ella han de radicar las verdades parciales; decisiva, porque sólo ella podrá decidir la discordia entre unas y otras y construir con ellas una perspectiva justa y clara» (MARÍAS, 1947a, 100). Tal certeza, a la que se llega como búsqueda de la verdad, exige filosofía.

2. Implicación entre *verdad e historia*, debido a que la realidad vital es histórica. Tal realidad incluye una perspectiva que, al estar definida por el tiempo, también es histórica. Como las perspectivas de la realidad son múltiples, ninguna verdad puede agotarla. De otro modo: «A la realidad le pertenece la perspectiva; pero a su vez, el punto de vista sólo es inteligible –más aún sólo es real– si se ha *llegado* a él por los pasos contados de la historia» (MARÍAS, 1947a, 117), de donde se concluye que la realidad está afectada por la historia y el conocimiento de esa realidad, que nos va a dar su verdad, también es histórico.
3. El *método*, como vía de acceso a esa realidad, en orden al descubrimiento de su verdad *radical*, requiere que esa realidad se nos haga patente. Su forma primaria de expresión será descriptiva. Coherentemente, las formas mentales superiores y más complejas tienen que ser *impuestas* por las conexiones, *descriptivamente evidentes*, entre los ingredientes de la realidad (MARÍAS, 1947a, 134).
4. Se precisa el uso de *la razón* como aprehensión de la realidad en su conexión, pero desde la razón viviente. Este término indica en qué sentido es *vital* la razón. Y como la vida es ya histórica, la razón vital es esencialmente razón histórica. En consecuencia, vivir es ya entender, porque *la vida* es el órgano mismo de la comprensión. De ahí que sea necesario investigar su mismidad o esencia, buscar los requisitos que la condicionan y constituyen.

A esta altura del proceso, Marías está ya en condiciones de presentar abiertamente el problema metafísico, fundamento de su filosofía.

II. El descubrimiento de la vida, según «Introducción a la Filosofía»

Dentro de los grandes temas que la filosofía ha tratado, el tema del hombre es central desde el siglo XIX y su reflexión ha permitido el descubrimiento de la vida.

Hasta ahora, el hecho de que al hombre se le haya pensado viviendo, no ha favorecido el descubrimiento de la *vida*, como ámbito en el cual se da todo lo existente, en los distintos modos que puede presentarse. El nuevo estadio del pensamiento consistiría en entender todo desde la vida, de otra manera:

«El descubrimiento de la vida supone, pues, la radicalización de la filosofía como modo de entender; porque, en rigor, las etapas de la filosofía no se caracterizan porque en ellas se vayan entendiendo *más cosas*, sino que se entienden *de otra manera*» (MARÍAS, 1947a, 184).

El descubrimiento de la *vida* como realidad radical se halla al final de un largo camino de experiencias:

«Sólo se llega a la realidad que es la vida cuando la acumulación de experiencias y errores obliga al hombre a renunciar a todo punto de vista parcial, a toda "teoría" –porque ya están ensayadas– para recurrir a la última instancia. Y eso es la vida: una última instancia; la nuda realidad con la que tengo que habérmelas, quiera o no, por debajo de todas las teorías e interpretaciones; la que, precisamente, me obliga a hacerlas, y en este sentido es fuente y raíz de todas ellas» (MARÍAS, 1947a, 186).

Mi vida, en tanto que realidad radical, es el ámbito en que radican todas las demás realidades. Tal afirmación no es una consecuencia teórica, sino fruto de la experiencia: si no hubiera vida no existiría nada de lo que aparece en ella:

«Todas las cosas que yo encuentro son *radicadas*; es decir, arraigan o radican en aquello *donde* las encuentro [...]; por el contrario, llamo, con Ortega, realidad *radical* a aquella

en que radican o arraigan todas las demás; esto es, todo aquello que encuentro o puedo encontrar» (MARÍAS, 1947a, 188).

III. Categorías analíticas de la vida humana en «Introducción a la Filosofía»

En el capítulo anterior quedaron descritas con textos del mismo Ortega sus categorías analíticas sobre la vida humana.

En su *Introducción a la Filosofía*, Marías recurre a esas categorías, introduciendo en ocasiones leves modulaciones dentro del desarrollo de su exposición. A continuación se presenta una selección de textos de Marías en que aparecen esas categorías:

III.1. Vida como Autotransparencia

El acceso analítico a la teoría de la vida humana se identifica con la vivencia del propio vivir, es decir, sintiendo transparentemente la presencia de la propia vida:

«Yo me encuentro viviendo, me encuentro *en la vida*» (MARÍAS, 1947a, 188).

«[...] la única vida que me es presente, que me es dada *en su realidad*, como tal vida, es la *mía* –ni siquiera la humana *in genere*– y sólo puedo entender las demás, sólo puedo comprender en qué sentido y en qué medida son vida, interpretándolas analógicamente *desde la mía*, quitando o poniendo requisitos concretos» (MARÍAS, 1947a, 186).

III.2. Vida como Mundanidad

En *Introducción a la Filosofía*, Marías presenta los conceptos *yo* y *circunstancia* como «inseparables y correlativos»:

«Tenemos que preguntarnos ahora por el ser de la circunstancia o mundo. Circunstancia –*circum-stantia*– es lo que está en torno a mí; es, pues, por definición nominal, todo aquello que encuentro en mi horizonte vital, lo otro que *yo*. [...] Los dos conceptos *yo* y *circunstancia* son, por tanto, inseparables y correlativos; sólo tienen sentido en función recíproca el uno del otro, y esa misma función es la que los constituye en su ser respectivo» (MARÍAS, 1947a, 193).

La circunstancia no es indefinida, sino que es la que corresponde y existe para cada vida concreta.

«Circunstancia es el nombre que recibe el mundo cuando se lo toma de un modo real y concreto, es decir, en una perspectiva determinada, como *horizonte* de una vida» (MARÍAS, 1947a, 193).

«El hombre sólo se da *en el mundo*, y esa *mundanidad* o, si se quiere, *intramundanidad* lo constituye» (MARÍAS, 1947a, 192).

Supuesta esa *mundanidad* del yo, la categoría orteguiana de autotransparencia se halla conexcionada con la categoría de la mundanidad. En su mundo se clarifica el yo y sabe a qué atenerse.

«El hombre, para vivir, necesita saber a qué atenerse respecto a su situación; la razón de esto es clara: el hombre no *reacciona* simplemente a los estímulos de su contorno o ambiente, sino que ese contorno le es presente en forma de *mundo*, con el cual y en el cual tiene que *hacer* su vida, que no le es dada ni se hace mediante un automatismo» (MARÍAS, 1947a, 88).

III.3. *Vida como Problematicidad*

Esa vida, en que estamos y debemos hacer, con frecuencia presenta obstáculos al hacer que hemos proyectado. La necesidad de llevar

adelante el proyecto en repetidas ocasiones entra en confrontación con las posibilidades y se torna *problemática*.

«[...] –los problemas– surgen, precisamente, cuando, por unas razones o por otras, no puedo renunciar a mi pretensión; cuando *tengo* que hacer algo determinado, que me aparece como *necesario*; a esto es a lo que podemos llamar *urgencias vitales*; y prefiero denominarlas así, y no "necesidades", para subrayar su circunstancialidad» (MARÍAS, 1947a, 213).

III.4. *Vida como Elección*

El mundo o circunstancia en que se encuentra el hombre ofrece un repertorio de posibilidades entre las que se ha de *elegir*:

«[...] dada nuestra situación, todavía no está dada nuestra vida, porque somos nosotros mismos los que tenemos que hacerla, los que hemos de realizar algunas de esas posibilidades, libremente elegidas entre las que nos son *dadas* por nuestra situación» (MARÍAS, 1947a, 78).

Tal *elección* de posibilidades, entre las múltiples que se ofrecen, exige pensar a fin de poder adoptar decisiones con el mayor acierto para nuestra vida.

«El resultado de ese hacer que es el pensar, cuando logra su propósito, no es forzosamente un conocimiento, pero sí un saber a qué atenerse o *certidumbre*» (MARÍAS, 1947a, 79).

«[...] el hombre tiene que elegir entre el repertorio de *posibilidades* con que se encuentra, y esta elección tiene que *justificarse*, no por ninguna razón extrínseca, sino porque esa justificación misma es el *motivo* real de la elección, lo que hace que una posibilidad concreta y no otra se realice en su vida. Esa elección tiene que hacerse, pues, *en vista de la situación*, y por esto pertenece esencialmente a la vida humana un "saberse a sí misma"» (MARÍAS, 1947a, 88).

III.5. *Vida como Futurición*

El hombre anticipa lo que pretende ser, la vida que quisiera ver cumplida al final de su existencia y que con el paso del tiempo irá acomodando en función de su circunstancia, pero consciente de que va a llevar adelante su proyecto desde la creencia en un futuro previsible aunque incierto.

«Tiene –el hombre– que hacer su vida en el futuro, y éste le es formalmente ajeno y oculto; tiene que hacer ahora, en este momento, algo, sin escape posible, y tiene que hacerlo *en vista* de lo que va a ser, de lo por venir; pero justamente ese porvenir *no se ve*, es lo latente, lo invisible en cuanto tal» (MARÍAS, 1947a, 94).

«No se trata en modo alguno de que "convenga" tener un proyecto vital; se tiene, quiérase o no, sépase o no, porque sin él no se puede vivir, no se puede hacer nada sino en vista de lo que se *va a ser*. La vida es anticipación de sí misma o, con expresión de Ortega, futurición» (MARÍAS, 1947a, 203).

III.6. *Vida como Quehacer*

La vida que me ha sido dada y en la que me he encontrado, no me ha sido dada hecha sino como quehacer; es decir, como acción del yo con las cosas, que se cumple al final de la existencia.

«–La vida es– *lo que hago y lo que me pasa* [...].

Y lo que me pasa es, ante todo, que me encuentro, aquí y ahora, en una circunstancia, y que tengo que hacer algo con ella para vivir. *Me pasa*, pues, que tengo que *hacer* algo; el "tener que" da su peculiar pasividad a la vida, la cual me es dada, en la cual me encuentro sin haber intervenido yo ni haber sido consultado; pero esa pasividad me remite precisamente a una actividad, porque la vida, que me es *dada*, no me es dada *hecha*, sino al contrario, me es dada por *hacer*, me es dada como *quehacer* o tarea» (MARÍAS, 1947a, 189).

Dentro de este apartado III, hasta ahora se han descrito las seis categorías básicas de la teoría analítica de la vida humana según Marías, en paralelismo con las seis categorías que Ortega formuló, en 1929, en *¿Qué es filosofía?* Pero *Introducción a la Filosofía* de Marías hace referencia también a otras categorías de la vida humana que Ortega formuló después de 1929. Dicha referencia es lógica: *Introducción a la Filosofía* se concluye en 1947 y en esta fecha ya se han publicado los diferentes escritos en los que Ortega ha seguido reflexionando sobre las categorías de la vida como realidad radical.

Vida como Proyecto

El quehacer de la vida presupone el proyecto, como proyección vital desde la raíz, y los proyectos para sus realizaciones:

«La vida es, pues, *algo que tengo que hacer aquí y ahora*. Pero no basta.

Ese algo que tengo yo que hacer y que es mi vida, no sólo no está hecho, sino que ni siquiera me está dado lo que tengo que hacer; es decir, no se trata de que yo tenga que "realizar" algo que en principio ya está decidido de antemano, sino que, además de hacer mi vida, tengo que decidir previamente cuál va a ser ésta; en otros términos, tengo que *proyectarla*, lanzarla hacia adelante mediante la imaginación o fantasía para poder hacerla; a esto es a lo que antes llamé el esencial *a priori* de la vida» (MARÍAS, 1947a, 190).

Vida como Drama

El hombre en su proyecto vital y en sus proyectos se ve obligado a incorporar las creencias y usos de la sociedad en la que vive, sin obviar sus propias convicciones que, ocasionalmente, pueden no ajustarse a lo exigido por la misma sociedad. Tal realidad supone una experiencia dramática de confrontación entre individuo y sociedad.

«Hay, pues, un paso constante de la vida humana individual, de la vida efectiva, a la "vida" colectiva, a la socie-

dad, que sólo es vida en una concepción distinta, donde el adjetivo reobra sobre el sustantivo y altera esencialmente su significación. Y esa dinámica social, ese ir y venir que va de la vida de cada individuo a su "petrificación" social, para volver a gravitar sobre cada uno de los hombres individuales que forman parte de la sociedad, es uno de los más grandes problemas con que tienen que habérselas los hombres de nuestro tiempo» (MARÍAS, 1947a, 138).

«[...] la historia es irreversible e irrepetible: es, esencialmente, irrevocable. Y por la misma razón es *drama*, no pura variación sin más, y esto quiere decir que tiene *argumento y personajes*» (MARÍAS, 1947a, 324).

Vida como Vocación

El quehacer de la vida, el proyecto vital y el drama de la vida, son inspirados y sostenidos por la vocación:

«[...] mediante la imaginación, lanzo delante de mí o proyecto una figura de vida a la cual me siento vocado y que, por lo pronto, me constituye; en virtud de esta vocación, me encuentro ante un repertorio de posibilidades, entre las cuales tengo que elegir, porque no son más que posibilidades y yo estoy llamado a la realidad; es decir, propiamente hablando no tengo ser, y por eso no tengo más remedio que *hacérmelo*» (MARÍAS, 1947a, 206).

«Nuestra vocación, si lo es, tiene que ser el sentirnos llamados a vivir una vida de tal perfil preciso en una circunstancia determinada» (MARÍAS, 1947a, 314).

Vida como Estructura

Las categorías que han sido formuladas anteriormente tienen un orden y conexión lógicas, que se descubren en la estructura de la vida humana.

«Con esto nos hallamos en posesión de un esquema de la estructura general de la vida humana, de lo que pudiéramos llamar su *forma*. Los ingredientes o momentos examinados constituyen el núcleo primario y más formal de esa teoría abstracta o analítica de la vida» (MARÍAS, 1947a, 210).

En resumen, se trata de la teoría analítica de la vida humana: analítica de un yo determinado y su mundo funcionando dinámicamente.

En este mundo quedan integrados: lo patente y lo latente, mi cuerpo, otras vidas, la sociedad, la producción humana, la historia, los muertos, un repertorio de creencias, el horizonte de mi vida y el escatológico. Ingredientes todos con los que yo tengo que hacer mi vida.

Y yo, ¿qué soy?: una persona concreta a través de la cual se manifiesta la estructura de mi vida. Vida que no está hecha y debo hacerla en el mundo, eligiendo eso que voy a hacer en vistas a un futuro, en el que fundamentalmente se hace efectiva. Tal elección debe incardinarse en un proyecto previo que me constituye. Las dificultades en el desarrollo originan el drama que ha de ser soportado y superado por una vocación, clave de una vida auténtica y verdadera.

A esta altura de su análisis sobre la vida humana, Marías tropieza «con un nuevo repertorio de exigencias y determinaciones»:

«Pero con ello no está completo el análisis. Porque tan pronto como intento pensar en su concreción, es decir, circunstancialmente, esa vida cuya estructura más abstracta conocemos, tropiezo con un nuevo repertorio de exigencias y determinaciones, que constituyen el horizonte efectivo en que la vida tiene que realizarse. Se trata, pues, de las estructuras que se imponen a la vida en *este mundo* concreto en que nos encontramos» (MARÍAS, 1947a, 210).

Las implicaciones de esas exigencias y determinaciones nos enfrentan con la estructura de la vida humana, pero ya dentro de sus marcos sociales. Este ámbito sólo germinalmente había sido desarrollado por Ortega. Mediante sus consideraciones sobre la estructura empírica de la vida humana en sociedad, Marías concretará los espacios analíticos o «lugares vacíos» propios de su estructura analítica. La Parte II de

este estudio está dedicada a examinar monográficamente la estructura empírica de la vida humana en lo social, según Marías.

REFERENCIAS (Capítulo 8, Parte I)

MARÍAS, J. (1947a). «Introducción a la Filosofía». En *Obras II*. Madrid (3.ª edición, 1982), Revista de Occidente.

MARÍAS, J. (1956s). «Prólogo a las Ediciones Americana e Inglesa», a *Introducción a la Filosofía*. En *Obras II*. Madrid (3.ª edición, 1982), Revista de Occidente.

MARÍAS, J. (1965b). «Reflexión sobre un libro propio. Prólogo a la traducción inglesa», en *Historia de la Filosofía*. En *Obras I*. Madrid (6.ª edición, 1982), Revista de Occidente.

CAPÍTULO 9

EL NÚCLEO DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN DE JULIÁN MARÍAS HASTA 1946

Autotransparencia
Mundanía
Problematicidad
Elección
Futurición
Quehacer



1931-1946

En la Introducción general a este estudio y también en el capítulo 6 de esta Parte I se ha expuesto cómo, para organizar mejor este trabajo, se intentaba adaptar el esquema de «programa de investigación» de I. Lakatos mientras se examinaba el «programa de investigación» de Marías. Además, se proponía distinguir en el «programa de investigación» tres niveles:

- heurística negativa;
- núcleo firme;
- cinturón protector de elementos modificables que protegen al núcleo firme.

Dentro del plan de ensayo de adaptación filosófica del esquema de I. Lakatos, se proyectaba considerar como «núcleo firme» los compromisos comunes a toda serie de teorías. Son compromisos teóricos que se van manteniendo históricamente durante el desarrollo de esas teorías.

Evidentemente, esos compromisos se expresan básicamente, *nuclearmente*, en el sistema de categorías adoptadas durante cada etapa del desarrollo del programa. Esas categorías se van completando con nuevas categorías al acceder a nuevas consideraciones sobre la realidad en etapas sucesivas.

Este capítulo pretende describir el núcleo firme del «programa de investigación» de Marías durante la «etapa» de la «juventud» (1931-1946).

Después de lo expuesto en capítulos precedentes, parece evidente que el núcleo firme (con el sentido adoptado aquí) del «programa de investigación» de Marías, entre 1931 y 1946, es básicamente la teoría analítica de la vida humana según Ortega. Se trata de la estructura más abstracta y general de la *vida humana*. Sus categorías «constituyen el núcleo primario y más formal de esa teoría abstracta o analítica de la vida humana» (MARÍAS, 1947b, 210). Esas categorías fueron:

1. Autotransparencia
2. Mundanidad
3. Problematicidad
4. Elección
5. Futurición

6. Quehacer

Proyecto

Drama

Vocación

Estructura

Lo anteriormente indicado no significa que en esa «etapa» de la «juventud», el programa de investigación de Marías quedara reducido a la teoría analítica de la vida humana según Ortega. Junto a la teoría analítica de Ortega existió en Marías la presencia de elementos que Carpintero ha descrito plásticamente como «injertos unamunianos» (CARPINTERO, 1994, 90).

Pero tampoco Marías se ha limitado a repetir miméticamente elementos unamunianos. Es preciso decir que se ha distanciado de algunas insistencias «irracionalistas» y en parte obsesivas de Unamuno, recogiendo, no obstante, resonancias importantes de algunos énfasis unamunianos. Así, los magisterios de Ortega y de Unamuno, a pesar de sus aparentes incompatibilidades, quedaron sintetizados complementariamente en Marías.

Tal síntesis pudo ser realizada en Marías desde el trasfondo de su catolicismo liberal. Las perspectivas de este catolicismo permitieron a Marías sortear las dificultades que tuvo Ortega con la cultura católica española.

Ortega había recibido su educación religiosa con los jesuitas, de los que guarda un recuerdo sumamente negativo. En su artículo «Al margen del libro "A.M.D.G."» dice, refiriéndose al personaje Bertuco de A.M.D.G., con el que se identifica:

«Los jesuitas le llevarán a burlarse de todos los clásicos del pensamiento humano: de Demócrito, de Platón, de Descartes, de Galileo, de Spinoza, de Kant, de Darwin, etc.; le acostumbrarán a llamar moral a un montón de reglas o ejercicios estúpidos y supersticiosos.

[...] Apenas entra Bertuco en el Colegio escucha de labios de aquellos benditos Padres una palabra feroz, incalculable, anárquica: los *nuestros*... Los *nuestros* no son los hombres

todos: los *nuestros* son ellos solos» (ORTEGA, 1910, *o.c.*, I, 534).

En este mismo artículo Ortega tachará a los jesuitas de ignorantes e incapaces intelectualmente.

Es lógico pensar que la huella de aquella educación difractara posteriormente las visiones orteguianas de lo católico.

Diferente fue la primera experiencia religiosa de Marías. En el catolicismo liberal de Marías la vivencia agónica del cristianismo unamuniano fue modulada constructivamente por la hermenéutica filosófica de X. Zubiri. Así se explica que Marías llegara a ser uno de los pocos pensadores españoles que se adelantó a la renovación católica del Concilio Vaticano II (GESTEIRA GARZA, M., 1982: I, 343).

Marías ha conseguido integrar catolicismo liberal, razón vital y razón histórica, según se ha indicado en capítulos anteriores de esta Parte I de nuestro estudio. En este punto, el programa de investigación de Marías es equiparable con el de pensadores católicos franceses que, en los años cincuenta, desarrollaron aplicaciones de los personalismos y existencialismos cristianos.

Todo el conjunto de elementos indicado explica también la diferente actitud de Marías frente a la oleada de «existencialismos», ateos en algunas versiones, que desde los años cuarenta constituyeron una «moda» dominante en Europa, y por tanto, con incidencia en la última parte de la «etapa» de la «juventud» de Marías (1931-1946).

REFERENCIAS (Capítulo 9, Parte I)

- CARPINTERO, H. (1994). «La originalidad teórica del pensamiento de Marías». *Cuenta y Razón*, núm. 87, mayo-junio, 1994, p. 90.
- GESTEIRA GARZA, M. (1982). «La teología en España». En: B. LAURET/ F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, t. I. Madrid (1982), Ed. Cristiandad.
- ORTEGA-GASSET, J. (1910). «Al margen del libro "A.M.D.G."». En: *Personas, obras, cosas, o.c.*, 1. Madrid, (2.ª reimpresión: 1993) Alianza Editorial.

PARTE II: «ETAPA» DE LA «INICIACION» EN JULIAN MARIAS (1946-1961)

«De los treinta a los cuarenta y cinco (años): iniciación. El hombre empieza a actuar, a tratar de modificar el mundo recibido e imponerle su propia innovación; es la época de la gestación, en que se lucha con la generación anterior y se intenta desplazarla del poder (MARIAS, J., 1949, El método histórico de las generaciones; OBRAS VI: 86).

- CAPÍTULO 1. Los jalones relevantes en la «iniciación» (1946-1961).
- CAPÍTULO 2. El contexto de significados filosóficos de «estructura» antes de 1961.
- CAPÍTULO 3. Antecedentes orteguianos en la idea de «estructura».
- CAPÍTULO 4. La idea de «estructura» y su contraste con el estructuralismo (saussuriano).
- CAPÍTULO 5. La diferencia entre «estructura» en J. Marías y «Gestalt» de la «Gestaltpsychologie».
- CAPÍTULO 6. El concepto de «estructura empírica» en Marías.
- CAPÍTULO 7. Lo «empírico» y las tradiciones empiristas.
- CAPÍTULO 8. Las categorías empíricas de la vida colectiva.
- CAPÍTULO 9. El núcleo del programa de investigación de J. Marías hasta 1961.

CAPÍTULO 1

LOS JALONES RELEVANTES EN LA «INICIACION» (1946-1961)

1.1. Las generaciones

Después de publicar *Introducción a la Filosofía* en enero de 1947, Marías va a ir perfilando «la innovación» de su personal teoría, que se cumple con el descubrimiento y formulación de las estructuras empíricas de la vida, bien social, bien personal. Ciertamente, en el orden efectivo, hay una precedencia de las estructuras de su vida social, pues ese análisis se abre con el estudio de las generaciones y de las condiciones y requisitos de una introducción a la filosofía desde la situación concreta de su vida. Para subrayar esa precedencia, en esta Parte II se va a seguir el proceso llevado a cabo por Marías en el descubrimiento y formulación de la estructura empírica de la vida social.

El estudio de las generaciones como fenómeno social es abordado por Marías en el Instituto de Humanidades, empresa que proyecta Ortega después de su regreso a España en 1945. Un proyecto previo había sido la publicación *Estudios de Humanidades* en 1946, pero fracasó por falta de respuesta en los colaboradores. Pasado un tiempo, Ortega retoma esta trayectoria y en el otoño de 1948 decide poner en marcha, solo con Marías, el Instituto de Humanidades.

«La creación de esta institución absolutamente privada nos permitía realizar trabajos muy nuevos y tener un influjo directo sobre la sociedad española. Puede imaginarse cómo sentí el honor y la responsabilidad que ello significaba. Y

estimé en lo que valía la elegancia y la generosidad de Ortega al asociarme a la empresa en pie de igualdad, a pesar de la gran diferencia que nos separaba. El Instituto de Humanidades aparecía en el folleto de presentación como «organizado por José Ortega y Gasset y Julián Marías» (MARÍAS, 1988a, 375).

A pesar del entusiasmo de Marías por este proyecto, en el que sitúa el inicio de los coloquios que tanto éxito han tenido posteriormente, la actividad del Instituto contó con dificultades de carácter interno, por falta de colaboradores con «vocación estrictamente teórica» (MARÍAS, 1988a, 376) y de carácter externo, debidas a hostilidades de carácter oficial y oficioso (MARÍAS, 1988a, 376).

El tema que desarrolla Marías en el primer curso del Instituto fue sugerido por Ortega: El método histórico de las generaciones. El objetivo era exponer la teoría de las generaciones (JANSEN, 1975, 32), entendida la generación como una realidad social e histórica.

«Reconstruí la historia, con documentación muy amplia y casi enteramente desconocida, formulé e interpreté la teoría de Ortega, examiné las objeciones y dificultades formuladas o que se podrían aducir, traté de precisar un posible método de determinación de la serie concreta de generaciones en una sociedad determinada, y lancé una ojeada sobre los cambios que la longevidad de nuestro tiempo podría introducir. Redacté el curso, y lo convertí en libro, que apareció en 1949, pocos meses después de darlo» (MARÍAS, 1988a, 376).

Sobre los cambios que una mayor longevidad podría introducir en los periodos generacionales, Marías ha seguido reflexionando a fin de ajustar y actualizar su teoría de las generaciones (LAIN, 1945, 12), incluso reconstruyéndola (DUJOVNE, 1968, 201). La importancia de esta determinación empírica para el análisis de la estructura social, es tratada posteriormente en sus libros *Literatura y generaciones* (1975) y *Generaciones y constelaciones* (1989). En ambos confirma la duración de cada generación, pero añade una generación activa, que en cierto sentido «está en el poder», definida por los hombres que tienen entre sesenta y setenta y cinco años (MARÍAS, 1989c, 11).

Durante el curso de 1948, al repasar lo que hasta entonces se sabía de modo científico sobre las generaciones (Curso de 1948), uno de los datos que registra Marías es que la duración de cada generación es de quince años (MARÍAS, 1949d, 128).

«Este número 15 nos debe poner en guardia. Hay que darle el alto y preguntarle de dónde viene. ¿Hemos pasado la frontera de la teoría analítica para entrar en la historia? (...) Se trata, en efecto, de un dato empírico, pero no meramente fáctico y azaroso, sino determinado por la duración de las edades; es decir, es una constante (...) Se trata, en suma, de un dato procedente de la estructura empírica: empírica, pero estructura» (MARÍAS, 1949d, 128).

Esta magnitud numérica de quince años como duración de cada generación «tiene una validez general, al menos dentro de dilatados ámbitos históricos» (MARÍAS, 1949d, 129); por tanto, se presenta como una determinación duradera de la vida social.

En 1950, concluido ya el segundo curso en el que Marías dirigió «un seminario sobre los aspectos más concretos y precisos de esa teoría —el método histórico de las generaciones—» (MARÍAS, 1988a, 376) y debido a las dificultades que se iban sucediendo, Ortega decidió interrumpir las actividades del Instituto. De tales actividades, junto con otros detalles del proyecto informa Marías en su obra posterior Ortega. Las trayectorias (MARÍAS, 1983a, 393-412).

1.2. La experiencia americana

A esta altura de su vida, la producción filosófica de Marías ha superado las fronteras nacionales y recibe una segunda invitación del continente americano. En esta ocasión se trata de «enseñar un curso, como profesor visitante, en Wellesley College, en el puesto de Jorge Guillén, que iba a estar ausente en California» (MARÍAS, 1988a, 386). Con este objetivo, en septiembre de 1951, Marías viaja a los Estados Unidos.

Esta experiencia que, como tal, puede estimarse indiferente en el proceso de una construcción teórica, fue la situación que Marías necesita-

ba para dar el salto hacia su personal teoría, que enlaza con la recibida de Ortega. El hecho de tener que vivir con su familia en los Estados Unidos, le dió la oportunidad de experimentar datos estructurales y esenciales, desapercibidos al mero turista.

«Hice entonces a fondo la experiencia de vivir en una sociedad de estructura profundamente distinta de la nuestra, y la iluminación de este contraste fue para mí decisiva: nada me ha ayudado tanto a comprender qué es una estructura social como la visión interna de las diferencias y las analogías entre dos de ellas, la española y la americana» (MARÍAS, 1964c, 176).

Finalizado el curso en Wellesley College, Marías comenzó otros más breves en Harvard University. Esta estancia en los Estados Unidos dejó en Marías una huella perdurable. Su vida había experimentado una dilatación, consecuencia de la dilatación de la mente ante la experiencia recibida. «Cuando salí de los Estados Unidos, al cabo de casi un año, no era lo mismo que había sido al llegar» (MARÍAS, 1989a, 31).

Esta experiencia de América se va completar con la estancia en distintos países hispanoamericanos: Lima, Bogotá, Santiago de Chile, Argentina, Montevideo, que finaliza en octubre de 1952. Estas naciones aportaron complementos decisivos a su visión del continente americano y habilitaron las condiciones para la formulación de su personal teoría. La razón es que «había hecho la experiencia de otra forma de humanidad» (MARÍAS, 1989a, 31), en la que todo era nuevo, pero lo había vivido cotidianamente (LAIN, 1945, 10). Tal experiencia le sirvió a Marías para reflexionar sobre la estructura empírica de la vida colectiva; es decir, de la vida humana en su inserción social y acontecer histórico.

«(...) Sin esa experiencia no habría podido escribir luego La estructura social. (...) No me interesó demasiado la sociología americana, sino la sociedad de los Estados Unidos. Al absorberla por todos los poros, ella fue la que me enseñó sociología. Temo que los cultivadores actuales de esta disciplina olvidan demasiado esta enseñanza: creen más en sondeos y estadísticas que en andar por las calles, viajar, entrar en una tienda o una iglesia, preguntar una dirección, mirar cómo juegan los

niños, fijarse en cómo son las casas, hablar con un hombre o, todavía más, con una mujer» (MARÍAS, 1989a, 33).

Las siguientes salidas de España son solicitadas a Marías desde Europa. Francia y Alemania van a ser las dos primeras naciones de su experiencia, exceptuando los dos viajes que años atrás había realizado a Portugal.

1.3. La visión social

Tantas impresiones recibidas junto a su análisis de fondo van a ir dejando huella en el pensamiento de Marías. En el marco de esta estructura dramática se plantea dar un paso más: «Tenía que enfrentarme con esa dimensión de la vida que es la sociedad, precisamente en cuanto es histórica» (MARÍAS, 1989a, 79).

Tal proyecto venía de atrás. Ya en 1948 Marías había decidido hacer un estudio sobre la estructura social de la España romántica, por conjeturar se hallaba ahí la clave comprensiva de la época actual, pero tuvo que aplazarlo por exigencias teóricas: «Los conceptos de que disponía, incluso los más penetrantes y profundos –los procedentes de Ortega– no eran suficientes» (MARÍAS, 1993b, 13). Posteriormente «entre 1951 y 1952 recibí un impulso decisivo, de índole enteramente distinta» (MARÍAS, 1964c, 175): desveló los aspectos que faltaban para la formulación de la estructura empírica de la vida colectiva.

En 1954, Marías ya está en condiciones de efectuar esta tarea que se concreta en su libro *La estructura social (Teoría y método)*. Al rememorar su gestación dirá que «fue posible (...) porque había vivido un año en los Estados Unidos, secundariamente una temporada en Hispanoamérica» (MARÍAS, 1989a, 81). Se confirma que «las ideas no sólo vienen de otras ideas, sino del mundo íntegro en que cada uno tiene que filosofar» (MARÍAS, 1965b, O. T.I, p. XXXVIII). El análisis de las diferencias estructurales entre la sociedad americana y la europea dieron a Marías la clave de lo que era una estructura social y su lugar teórico. Esquemáticamente evoca las categorías implicadas:

«Di un apretón más al problema de las generaciones; desarrollé ampliamente el concepto de vigencia, puesto en circulación por Ortega; hice una operación análoga con los de creencias, ideas y opiniones; examiné bastante a fondo las relaciones entre el poder y las potencias del Estado, y de ambas cosas con las posibilidades humanas, finalmente, planteé brevemente las cuestiones referentes a la muerte y el horizonte de las ultimidades.

Cuando terminé tuve la impresión de que existía un método de investigación del mundo histórico y social» (MARÍAS, 1989a, 81-82).

La comprensión de este libro por ser «de filosofía» exige que se tenga presente todo lo que en él se dice y no quedarse en aspectos aislados como habitualmente acontece. «No contiene noticias, informaciones, citas, bibliografías; es, simplemente, pensamiento teórico» (MARÍAS, 1989a, 82).

Con enorme sencillez Marías expone la importancia de este libro y lo que ha supuesto para él: ir perfilando su propia teoría a partir de Ortega.

«Para mí personalmente fue un libro muy importante. (...) Me vi obligado a la elaboración de conceptos, en gran parte orteguianos, pero que requerían el paso a una fase que permitía su aplicación directa a la realidad. Era menester partir de Ortega, porque no hacerlo era irremediable arcaísmo —sería interesante hacer un recuento de los libros recientes que son «preorteguianos»—; pero era forzoso ir más allá, llevar esas ideas a lo que reclamaban, a la plenitud de sus posibilidades (MARÍAS, 1989a, 82-83).

Aquí procede resaltar el cambio de perspectiva que, según testimonio del mismo Marías, experimentó su pensamiento:

«Mi pensamiento, una vez realizada esa operación, era distinto del anterior, dotado de un instrumental que me abría nuevas posibilidades. Pero más importante aún era la variación de mi perspectiva, mi interés por lo social e histórico, indisolublemente unidos. Mi atención se había concentrado sobre la vida

individual, que es ciertamente la verdadera realidad; pero en ella, como ingrediente suyo, aparece el mundo histórico-social, sin el cual no es inteligible (MARÍAS, 1989a, 83).

Concluido su libro *La estructura social*, Marías «iba a vivir y pensar de manera sensiblemente diferente» (MARÍAS, 1989a, 83). Había tenido la experiencia de «la verdad filosófica, haciéndose, no ya hecha y formulada; el sentido de la alétheia, el descubrimiento o patentización, la manifestación de la realidad, tenía para mí una evidencia incontestable, por haber asistido muchas veces a esa operación» (MARÍAS, 1989a, 97).

«No es que pensara que en Ortega estaba toda la verdad, pero sí el verdadero camino, es decir, el método. Por ahí había que andar. Visto desde Ortega, todo pensamiento parecía inactual o de radicalidad deficiente» (MARÍAS, 1989a, 97).

En 1960, rememorando el proyecto del antiguo Instituto de Humanidades, Marías organiza un Seminario de Humanidades. Para dirigir las diversas secciones, cuenta con la colaboración de Pedro Laín Entralgo, Enrique Lafuente Ferrari, Rafael Lapesa, José Luis Aranguren y Melchor Fernández Almagro. Además, «se reunieron unos cuantos miembros jóvenes, a los que se consideró prometedores, con sólida formación y vocación intelectual. (...) Entre ellos quiero recordar a Miguel Martínez Cuadrado, Helio Carpintero, Gonzalo Anes, Carmen Martín Gaité, Jorge Campos, María Cruz Seoane, Joaquín de la Puente, María Rianza, José María López Piñero, Francisco Aguilar Piñal, entre otros» (MARÍAS, 1989a, 166).

El objetivo de este Seminario «era hacer un trabajo en equipo, para conseguir comprender la estructura histórico-social de España» (MARÍAS, 1989a, 166). El libro que serviría de base era *La estructura social*. Por su medio, escribe Marías: «intenté dar los pasos necesarios para que fuese utilizado en la comprensión de la realidad empírica» (MARÍAS, 1989a, 167).

1.4. Una teoría biográfica

Después de haber completado la teoría de la vida humana de Ortega con el descubrimiento de la estructura empírica, Marías escribe Ortega.

Circunstancia y vocación. La pretensión no es hacer una biografía de Ortega, sino «construir» los pasos de su vida para poder entender su filosofía.

En primer lugar, era necesario investigar la sociedad en que había nacido Ortega, para ver lo que había recibido, sobre todo, de los hombres que por su actuación dieron nombre a la generación anterior, llamada «del 98», así como sus carencias.

Esta generación del 98 acepta la realidad tal como es y la encuentra, paradójicamente, inaceptable (MARÍAS, 1960b, 213). Pone en evidencia la inanidad de los supuestos básicos de las generaciones anteriores y deja al descubierto la falsedad en que se había fundado la vida española bajo una película de apariencias positivas (MARÍAS, 1960b, 212). Es una generación, acaso la primera, que no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo y al escuchar la palabra España siente dolor (MARÍAS, 1960b, 368).

En esta generación, primera del siglo XX, «alcanzan una primera vigencia ciertas maneras originales de reaccionar a los problemas, que van a caracterizar a nuestro tiempo. Pero, sobre todo, esta generación decisiva en muchos sentidos va a tener una misión histórica delicadísima, que ha hecho posible todo lo mejor que en España se ha producido después, y que explica en alguna medida lo que de otro modo sería totalmente inexplicable: la figura de Ortega en España y en su fecha» (MARÍAS, 1960b, 193).

Cada generación viene al mundo con un propósito y una vocación: la de Ortega, segunda del 98, decide continuar el proyecto de su predecesora.

La carencia primordial que encuentra Ortega se refiere al nivel de una forma de vida colectiva (MARÍAS, 1960b, 272), consecuencia de la falta de estudios. La forma de saber no rebasaba los límites de la erudición. Para superarla había que ir más allá, hacer teoría.

Este va a ser el propósito de Ortega: elevar la vida intelectual española a un nivel teórico, a una forma de teoría que nunca se había alcanzado antes (MARÍAS, 1960b, 282).

Frente a la generación del 98 toma una posición innovadora y en algún grado polémica. Su teoría le parece insuficiente (MARÍAS, 1960b, 283). Se necesita doctrina y sistema, requisitos imprescindibles de toda vida intelectual.

La teoría orteguiana del pensar circunstancial es pieza capital de su filosofía: «Y esto es la filosofía: antes que un sistema de doctrinas cristalizadas, una disciplina de liberación íntima que enseña a sacar triunfante el pensar propio y vivo de todas las ligaduras dogmáticas» (MARÍAS, 1960b, 322).

La teoría sólo resulta inteligible cuando se la hace radicar en la vida para la cual fue a la vez posible y necesaria. En el caso de Ortega esto acontece con doble apremio e intensidad, porque en él la teoría fue, temática y deliberadamente, dramática. Por eso el libro Ortega. Circunstancia y vocación, que no es ni pretende ser una biografía, tiene una esencial componente biográfica; o, si se prefiere, lleva como uno de sus elementos filosóficamente esenciales un intento de penetrar o adivinar el drama –circunstancia, proyecto, argumento, aventura, destino– en que consistió la vida de Ortega. (MARÍAS, 1960b, 175). Sólo desde ese drama adquiere sentido su doctrina filosófica.

Ortega no escribió tratados filosóficos, ni apenas libros de filosofía al modo clásico (MARÍAS, 1960b, 397). Hizo una filosofía rigurosa, si bien atractiva, incitante y dramática. Casi sin pronunciar su nombre, había hecho inteligible a grandes grupos de españoles la realidad de la filosofía.

La filosofía de Ortega se presenta por primera vez en un libro sobre el Quijote: una cierta anomalía, respecto de las normas establecidas en el modo de presentar la filosofía. Se trata de saber a qué atenerse, de alcanzar la orientación necesaria para poder vivir, origen radical de la filosofía. Para ello había que salir de sí mismo, trascendiendo de mi yo sólo a lo que Ortega va a llamar desde ahora formalmente la circunstancia. En el ámbito social esta circunstancia es España.

El hombre Ortega era una vocación, una pretensión determinada, un proyecto irrenunciable a ser quien tenía que ser, en una circunstancia precisa. En este momento, se posee a sí mismo y puede decir como Don Quijote: «Yo sé quién soy».

En 1914 aparece *Meditaciones del Quijote*, la primera exposición madura de la filosofía orteguiana, aunque no su postura final y definitiva (RALEY, 1997, 40). En esa misma fecha nace Marías. Como lector y alumno analizará el «proceso de absorción, comprensión y asimilación del pensamiento de Ortega», punto de partida del suyo que «estaba en curso, en estado naciente» (MARÍAS, 1989a, 147).

Desde Ortega hizo la experiencia de su propia teoría biográfica. Para ello fue necesario descubrir el sistema inherente y así poder avanzar en su teoría y «completar a Ortega consigo mismo y darle sus propias posibilidades» (MARÍAS, 1973b, 171).

Después de publicar el libro *Ortega. Circunstancia y vocación*, Marías entrará en la tercera etapa de su vida:

«(...) mi vida experimentó algunos cambios distintos de los que se suceden habitualmente, de un año a otro. Me parecen cambios que no consisten en «sucesos» más o menos notables, sino en una variación de la configuración de la vida, algo que podríamos llamar estructural» (MARÍAS, 1989a, 155).

A esta altura del tiempo -1960-, la vida de Marías ha adquirido consistencia y dice de sí mismo: «entré en una fase caracterizada por un incremento de la experiencia de la vida, que adquirió un nuevo nivel» (MARÍAS, 1989a, 156).

REFERENCIAS (Capítulo 1, Parte II)

- DUJOVNE, L. (1968), *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*. Buenos Aires, Santiago Rueda.
- JANSEN, N. (1975). *Generation Theory*. Pretoria, University of South Africa (*La teoría de las generaciones y el cambio social*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977).
- LAIN ENTRALGO, P. (1945). *Las generaciones en la historia*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- MARÍAS, J. (1949d). «El método histórico de las generaciones». En: OBRAS VI. Madrid (5.^a edición: 1970), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1960b). «Ortega. Circunstancia y vocación». En: OBRAS IX. Madrid (1982), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1964c). «Prólogo a la 4.^a edición» de *La estructura social*. En: OBRAS VI. Madrid (5.^a edición: 1970), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1965b). «Reflexión sobre un libro propio: Prólogo a la traducción inglesa» de *Historia de la Filosofía*. En: OBRAS I. Madrid (6.^a edición: 1982), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1975c). *Literatura y generaciones*. Madrid, Alianza Editorial (Col. Austral).

- MARÍAS, J. (1973b). «Prólogo a la 2.^a edición» de Ortega. Circunstancia y vocación. En: OBRAS IX. Madrid (1982), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1983a). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1988a). *Una vida presente. MEMORIAS 1 (1914-1951)*. Madrid (1a reimpresión: 1989), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1989a). *Una vida presente. MEMORIAS 2 (1951-1975)*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1989c). *Generaciones y constelaciones*. Madrid, Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1993b). «Prólogo a la nueva edición» de *La estructura social*. Madrid, Alianza Editorial.
- RALEY, H. (1997). *Julián Marías: una filosofía desde dentro*. Madrid, Alianza Editorial.

CAPÍTULO 2

EL CONTEXTO DE SIGNIFICADOS FILOSOFICOS DE «ESTRUCTURA» ANTES DE 1961

Tanto en su dimensión individual como en la histórica, la teoría de J. Marías comienza declarándose «estructural»: estructura social, «estructura empírica de la vida humana». Por eso conviene comenzar aclarando esta idea de «estructura».

En febrero de 1983 escribió Marías el «Prólogo» para la primera edición de *Antropología metafísica* en Alianza Universidad (MARÍAS, 1983b, 9). Este libro había sido publicado por primera vez en 1970, en la editorial Revista de Occidente (MARÍAS, 1970b).

En el «Prólogo» aludido, Marías realiza un examen retrospectivo y rememora sus decisiones respecto a la noción de estructura. Merecen atención tres aspectos en esas decisiones:

– la original dependencia de Ortega:

«Es probable que el haber tenido siempre presente la noción de estructura formulada inequívoca aunque brevemente en las *Meditaciones del Quijote* de Ortega (comentada por mí con amplitud en la edición de ese libro, 1957, y luego en *Ortega. Circunstancia y vocación*, 1960) me haya librado de caer en las degradaciones que ese concepto ha experimentado en los últimos decenios» (MARÍAS, 1970b, 10-11).

– la distinción entre estructura y sistema (*systeme* de Saussure):

«Partiendo de estudios lingüísticos y psicológicos, se han interpretado como «estructura» conceptos como el de *système* (Saussure) o *Gestalt* (Wertheimer, Koffka, Köhler), que son otra cosa. No toda estructura es sistemática; el sistema, por otra parte, no se agota en ser estructura» (MARÍAS, 1970b, 11).

– la distinción entre estructura y configuración o forma (*Gestalt* de Max Wertheimer (1880-1943), Kurt Koffka (1886-1941), Wolfgang Köhler (1887-1967)).

«*Gestalt* es «configuración>>, forma. Estructura es algo más. *Structura* (del verbo *struo*) es edificación, edificio, construcción. La *Gestalt* es solamente un ingrediente de una estructura real» (MARÍAS, J., 1970b: 11).

En esta parte segunda se está estudiando la «etapa» de la «iniciación» en Marías, que comprende el periodo 1946-1961. Resulta coherente que en los escritos de ese período Marías utilizara conceptos de «estructura» de tradiciones anteriores a 1961, conceptos de «estructura» que también se diferencian o se oponen respecto a usos o aplicaciones de «estructura» en tradiciones anteriores a esta fecha.

De hecho, los tres apuntes de Marías que acaban de ser aducidos sugieren globalmente lo siguiente:

- Nuestro filósofo utilizó un concepto de «estructura» en dependencia de Ortega, que a su vez puede ser inscrito dentro de la tradición diltheyana de las «ciencias del espíritu».
- En segundo lugar, utilizó un concepto de «estructura» opuesto a algunas «degradaciones» en que, con el tiempo, acabarían algunos estructuralismos de la tradición francófona. A principios del siglo XX la tradición francófona tuvo como primer propulsor a Ferdinand de Saussure.
- Además utilizó un concepto de «estructura» diferenciado frente a las formas de «gestaltismo» que, antes de la segunda guerra mundial tuvieron como representantes entre otros, a M. Wertheimer, a K. Koffka, a W. Köhler.

En los capítulos que siguen, se analizarán con extensión proporcionada esas tres relaciones (en dependencia, en oposición y en diferenciación) de Marías respecto a tres tradiciones que muy genéricamente pueden ser calificadas como estructuralistas.

En este capítulo se adelantan unas breves consideraciones sobre los significados de «estructura» y las tres tradiciones mencionadas: la tradición diltheyana, la tradición del estructuralismo lingüístico francófono y la tradición de la Gestalt, siempre limitando las consideraciones al nivel de desarrollo de cada una de esas tradiciones antes de 1961.

Respecto al significado de «estructura» en la tradición diltheyana, escribió J. Ferrater Mora en la edición 5a. de su Diccionario de Filosofía, edición publicada en 1965:

«En las ciencias del espíritu la noción de estructura ha sido desarrollada sobre todo por Dilthey y su escuela. Mientras en la psicología de la estructura esta última es principalmente una «configuración», en Dilthey y autores diltheyanos aparece sobre todo como una «conexión significativa» (Sinnzusammenhang). Tal conexión es propia tanto de los complejos psíquicos como de los objetos culturales y hasta del sistema completo del «espíritu objetivo». En la idea de estructura como conexión significativa desempeña un papel fundamental el elemento temporal y, a la postre, histórico. Subjetivamente, las totalidades estructurales aparecen como vivencias; objetivamente, aparecen como formas del espíritu (objetivo). Las estructuras como conexiones significativas no pueden ser propiamente explicadas; en vez de explicación hay descripción y comprensión» (FERRATER, 1965, 588).

Respecto al significado de «estructura» en la tradición de la «Gestalt», Ferrater Mora, en la citada edición 5a. de su Diccionario de Filosofía (1965), consideraba como «principales promotores» del «gestaltismo» a los tres autores, M. Wertheimer, K. Koffka y W. Köhler, los mismos, que Marías utiliza en su apunte de diferenciación frente al «gestaltismo»:

«Los principales promotores de la teoría (psicológica) de la estructura son Max Wertheimer, Kurt Kofka y Wolfgang Köhler. Debe advertirse que la teoría de la estructura en psi-

ciencia, o psicología estructuralista (o «gestaltista») no ha surgido como reacción completa a las concepciones llamadas «atomistas» y «asociacionistas». Según hemos puesto de relieve, los estructuralistas o gestaltistas han criticado diversos supuestos del asociacionismo, pero han aprovechado muchos trabajos de la «escuela asociacionista», integrándolos en sus propias concepciones» (FERRATER, 1965, 588).

En esa edición 5.^a de su Diccionario de Filosofía (1965), Ferrater Mora no ha tenido en cuenta la significación de «estructura» en la tradición lingüística francófona. Lo cual posee una explicación obvia: sólo después de la década de los años sesenta empezaron a constituir tema filosófico algunas implicaciones de las ciencias del lenguaje.

En esa misma edición, su autor si ha tenido en consideración el significado de «estructura» en la tradición lógica de la matemática abstracta desde B. Russell.

Merece atención la escala de clasificación que el mismo Ferrater Mora presenta en esta edición 5a. de su Diccionario de Filosofía (1965), escala muy útil para diferenciar los significados de «estructura» en diferentes ciencias humanas antes de 1961:

«Si consideramos los objetos de investigación científica (o científica y filosófica) como un «continuo» en uno de cuyos extremos se hallen la matemática y la lógica, y en el otro extremo las disciplinas humanísticas (y al final probablemente la estética), podremos advertir que hay una transformación continua del uso del vocablo “estructura” desde un concepto puramente formal en el que predomina la noción de «sistema de relaciones entre los elementos» que forman la estructura, hasta la noción de todo «holístico»>, en el cual la noción de relación entre elementos pierde importancia (o se hace sumamente vaga), de modo que los componentes llamados «elementos» o «partes» van siendo cada vez más variados y heterogéneos. Sucede como si en las estructuras formales los elementos (y sus relaciones) determinaran la estructura, y como si en las estructuras no formales los todos «holísticos» determinaran el tipo de los elementos y las relaciones que deben mantenerse entre ellos. En ambos casos se mantiene la noción de estructura, pero la forma de relación

entre el todo y las partes se invierte casi totalmente (FERRATER, 1965, 589).

En este capítulo sobre los principales contextos del significado filosófico de «estructura» antes de 1961, quedaría añadir como apéndice que después de 1961 el concepto de «estructura» ha continuado evolucionando principalmente en cuatro tradiciones: la tradición del nuevo estructuralismo francófono (C. Lévi-Strauss, M. Foucault y J. Lacan), la tradición de la filosofía lingüística, la tradición de la teoría general de sistemas y la tradición de la psicología cognitiva.

De esas cuatro tradiciones, la que presenta algunos puntos de coincidencia con el pensamiento de Marías es la tradición de la teoría general de sistemas. En los textos que siguen, se explican algunas de esas coincidencias, que suponen siempre la originalidad del pensamiento de Marías desde la estructura de la vida humana.

Concretamente, en la teoría general de sistemas se incorpora el concepto de finalidad:

«(...) una estructura es un sistema de transformaciones que entraña unas leyes en tanto que sistema (por oposición a las propiedades de los elementos) y que se conserva o se enriquece por el mismo juego de sus transformaciones, sin que estas lleguen a un resultado fuera de sus fronteras o reclame unos elementos exteriores. En una palabra, una estructura comprende así los tres caracteres de totalidad, de transformaciones y de autorregulación» (PIAGET, 1980, 9).

La totalidad está exigida por el conjunto de relaciones que unen entre sí a los elementos del sistema.

«El carácter de totalidad propio de las estructuras no puede discutirse (...). Una estructura está ciertamente formada de elementos, pero estos están subordinados a unas leyes que caracterizan al sistema como tal; y estas leyes, llamadas de composición, no se reducen a unas asociaciones acumulativas, sino que confieren al todo, en su calidad de tal, unas propiedades de conjunto distintas de aquellas de los elementos» (PIAGET, 1980, 11).

La prioridad otorgada a la relación entre los elementos y a los procesos de composición, trae como consecuencia entender la estructura como un sistema de «transformaciones».

«Si lo propio de las totalidades estructuradas concierne a sus leyes de composición, estas son, pues, estructurantes por naturaleza, y esta constante dualidad o más precisamente bipolaridad de propiedades de ser siempre y simultáneamente estructurantes y estructuradas es lo que explica el éxito de esta noción (...). Ahora bien, una actividad estructurante sólo puede consistir en un sistema de transformaciones» (PIAGET, 1980, 14).

Las transformaciones operadas en un proceso evolutivo de cambio no son ilimitadas. Cada estructura posee unas condiciones más o menos ajustadas en función de su realidad, a fin de mantenerse y cambiar, incorporando las modificaciones posibles en su construcción.

«El tercer carácter fundamental de las estructuras es el de ajustarse ellas mismas, entrañando este autoajuste su conservación y un cierto cierre. (...) Estos caracteres de conservación con estabilidad de las fronteras a pesar de la construcción indefinida de nuevos elementos suponen, pues, una autorregulación de las estructuras (...). Esta autorregulación se efectúa, por otra parte, según unos procedimientos o unos procesos diversos, lo cual introduce la consideración de un orden de complejidad creciente y nos traslada de nuevo, por consiguiente, a las cuestiones de construcción y en definitiva de formación» (PIAGET, 1980, 17-18).

El efecto y consecuencias de la regulación es diferente, según la construcción de nuevas estructuras sea interna o externa a la estructura de origen.

«Pero es conveniente aún, al menos desde el punto de vista de la construcción de las nuevas estructuras, distinguir dos grados de regulaciones. Unas siguen siendo internas a la estructura ya construida o casi terminada y constituyen así su autorregulación logrando, en los estados de equilibrio, su

autorregulación. Las otras intervienen en la construcción de nuevas estructuras englobando la o las precedentes e integrándolas bajo la forma de subestructuras en el seno de estructuras más vastas» (PIAGET, 1980, 21).

Dado que nuestro estudio trata del hombre y su vida, registramos lo indicado por Piaget, con respecto a «las estructuras orgánicas»:

«El organismo viviente es al mismo tiempo un sistema físicoquímico entre otros y el origen de las actividades del sujeto. Si una estructura es (...) un sistema total de transformaciones autorreguladoras, el organismo es, pues, el prototipo de las estructuras, y si conociésemos la nuestra con precisión, nos proporcionaría la clave del estructuralismo por su doble naturaleza de objeto físico complejo y de motor de comportamiento» (PIAGET, 1980, 54).

Tal clave de estructuralismo biológico en el hombre no ha sido conseguida y parece difícil de alcanzar. Estudios reduccionistas han obturado incorporar las dos perspectivas para estudiar al hombre. Hasta el momento sólo a nivel fisiológico se ha conseguido regular el medio interno.

«La fisiología ha estado utilizando (...) una noción capital desde el punto de vista de la estructura, y que es la de la «homeostasia», debida a Cannon; al referirse a un equilibrio permanente del medio interno y, por consiguiente, a su regulación, este concepto lleva a poner en evidencia la autorregulación del organismo entero» (PIAGET, 1980, 56).

La interacción entre organismo y medio favorece el desarrollo evolutivo de ambos, al mismo tiempo que reciben su beneficio.

«(...) Waddington ve en las relaciones entre el medio y el organismo un circuito cibernético tal, que el organismo elige su medio al mismo tiempo que este le condiciona» (PIAGET, 1980, 59).

Uno de los componentes o aspectos que conforman al individuo es el biológico, de ahí que sea inseparable del mismo y tenga repercusión en sus distintos comportamientos.

«(...) las “totalidades” y “autorregulaciones” biológicas, aun siendo materiales y de contenido fisicoquímico, nos hacen comprender la unión indisociable de las “estructuras” y del individuo, puesto que el organismo es el origen de este individuo» (PIAGET, 1980, 61).

Al observar los cambios ocurridos en el proceso evolutivo de los individuos en sus distintos niveles o dimensiones, se llega a la conclusión de que:

«(...) el sujeto existe porque, en general, el “ser” de las estructuras es su estructuración» (PIAGET, 1980, 161).

Esto permite traer a memoria el axioma de que el sujeto se manifiesta en sus operaciones y al mismo tiempo reobran en su construcción, porque «la estructura es ante todo y esencialmente un haz de transformaciones» (PIAGET, 1980, 166)

«Efectivamente, por oposición a unas acciones cualesquiera, lo propio de las operaciones es coordinarse y organizarse en sistemas: entonces son estos sistemas los que, por su misma construcción, constituyen las estructuras y no las que preexistirían a los actos y a las construcciones determinándolas de antemano» (PIAGET, 1980, 166).

Se ha documentado en esta capítulo que el concepto de «estructura» en Marías se diferencia de tradiciones que se han fijado sólo en la «forma», y esto porque la forma sólo es un elemento de la estructura y porque la estructura concebida dinámica y vectorialmente experimenta «trans-formaciones» (puede pasar a través de «formas diversas» y ser «reconfigurada»). El concepto de estructura en Marías se halla en relación con la tradición orteguiana y posiblemente influenciado también por sus juveniles lecturas de textos metafísicos de Zubiri.

Cualquier precisión sobre este último aspecto debería quedar enmarcada entre dos datos cronológicos: Marías escribió *La estructura social* en 1955 y Zubiri, en 1968, expuso mediante lecciones orales para españoles las ideas que muy posteriormente se han publicado en su libro *Estructura dinámica de la realidad* (ZUBIRI, 1989, 36) (GRACIA, 1989, iii).

En esas lecciones Zubiri intentó corregir la impresión de estaticidad que algunos lectores habían extraído de su libro *Sobre la esencia*:

«La realidad como esencia es una estructura: una estructura constitutiva, pero cuyos momentos y cuyos ingredientes de constitución son activos y dinámicos por sí mismos (...). Tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia tal como la he descrito en mi modesto y pesado libro `Sobre la esencia`» (ZUBIRI, 1989, 328).

La neoescolástica de esencias inmutables que dominó en el panorama cultural español inmediatamente después de la guerra civil, determinaba que el libro de Zubiri fuera entendido según esquemas estáticos.

La tradición orteguiana a que expresamente pertenece Marías, tradición arraigada en la vida como estructura, se situó tempranamente en el polo corrector de una visión de la realidad como dinamicidad y transformación.

Los estudios sobre estructuras se adelantaron en la literatura castellana en el campo de las matemáticas y en el de las ciencias sociales (MERTON, 1960).

Mérito de Marías es haber publicado su libro sobre *La estructura social* en 1955 y haber explorado las interrelaciones entre lo social y lo filosófico, ya a mediados de los años cincuenta. En ese mismo año 1955 publicó G.W. Allport su libro sobre aplicaciones de la estructura en la percepción (ALLPORT, 1955).

En 1968, cuando Zubiri dicta sus lecciones sobre «*La estructura dinámica de la realidad*», las nuevas generaciones de universitarios españoles ya conocían la literatura internacional sobre filosofías estructurales. En el mismo año 1968 fue publicada en castellano la *Antropología estructural* de Lévi-Strauss (LEVI-STRAUSS, 1968). Ese libro señaló el

«momento más fértil y productivo del diálogo entre filosofía y estructuralismo» (MEPHAN, 1976, 153).

Marías ha aplicado el concepto de estructura empírica a la sociedad desde mediados de los años cincuenta. La aplicación del concepto de estructura a la sociedad fue una notable innovación: permitió contemplar «la estructura de la acción social» (PARSONS, 1964) no como «suma» o «agregado» de elementos sino como todo que reúne a «miembros» «articulados», «compenetrados funcionalmente» e incluso «solidarios». Así, la sociedad es visionada no como un «agregado» aditivo de individualidades, sino más que «agregado»: el todo puede ser «mayor» que la «suma», en cuanto que sus modos de hallarse estructurados pueden tener resultados de «mayor» eficiencia. Del mismo modo que las estructuras físicas o biológicas tienen virtualidades diferentes según diferentes «ordenamientos» («formas») de esos elementos, también los resultados de una «sociedad» pueden ser algo diferente de una mera «suma» de individuos».

Introducir en concepto de estructura en lo social equivale a pasar de un método «analítico» y «atomista» de la sociedad a un método «articulado» y «relacional», es decir, estructurado (VIET, 1970).

Una hipotética sociedad compuesta por un millón de individuos puede ser totalmente diferente de hipotéticas sociedades compuestas, cada una, de un millón de individuos: la raíz de la diferencia se capta precisamente en el modo diferenciado de estar ordenados; es decir, de su estructura.

Filosóficamente, esto ha implicado el tránsito de una visión clásica de «substancia» con sus «accidentes» a la visión de «estructura» como «constructo» («ex-tracto») con carácter de sistema de «notas» que no son «partes» sino «miembros» del sistema, en posiciones que determinan diferentes funcionalidades del mismo sistema (ZUBIRI, 1989, 37).

Cuando la estructura es un sistema con finalidad, el despliegue de esa finalidad implica una totalidad en las relaciones entre elementos de la estructura. Existen transformaciones en el tiempo y, según el orden de la estructura, también una autorregulación ínsita en la misma estructura.

Pasando al aspecto de las transformaciones de las sociedades, es decir, a sus praxis sociales, los modos de «construir» las secuencias de sus fines se pueden contemplar como correlacionados con las diferentes «estructuras» de esas sociedades (KAMBARTEL, 1978, 65).

Pero una secuencia de fines para una sociedad se puede calificar como estructurada cuando los «fines se hallan ordenados entre sí en relaciones de «sub» y «supra» ordenación (SCHEWEMMER, 1978, 91). Estas relaciones de «sub» y «supra» ordenación constituyen la estructura práctica de la sociedad.

La experiencia histórica de lo social muestra que en las sociedades aparecen conflictos por colisiones entre secuencias de fines y de medios para lograr esos fines. La solución de esos conflictos y la conciliación de perspectivas para esa solución se halla, pues, muy relacionada con la estructura social y sus posibles transformaciones, constructivas o no. Para todo esto es importante pasar de un análisis «atomista» de las sociedades a una observación «estructurada» de las mismas: en esta transición tiene importancia fundamental la perspectiva filosófica de una sociedad no como «acumulación» de individuos, sino como «estructura social» de individuos, donde el sistema de relaciones ha de ser «construido» y «reconstruido» históricamente desde la vida.

Esta puede ser calificada como la más importante aportación de Marías en esta segunda etapa de su creación filosófica.

REFERENCIAS (Capítulo 2, Parte II)

- ALLPORT, G.W. (1955). *Theories of perception and the concept of structure*. New York, Wiley.
- BROEKMAN, J.M. (1974). *El estructuralismo*. Barcelona, Ed. Herder.
- GRACIA, D. (1989). «Presentación». En: X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid, Alianza Editorial.
- FERRATER-MORA, J. (1965). *Diccionario de Filosofía*, t. I. Barcelona/Buenos Aires (5.ª edición) EDHASA, Sudamericana.
- KAMBARTEL, F. (1978). «Estructura». En: AA.VV., *Conceptos fundamentales de filosofía*, vol. II, Barcelona, Ed. Herder.
- LEVI-STRAUSS, C. (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires, Ed. Eudeba.
- MARÍAS, J. (1983b). «Prólogo» a *Antropología Metafísica*. Madrid (1.ª edición: 1983.), Ed. Alianza Universidad.
- MEPHAN, J. (1976). «Las ciencias estructuralistas y la filosofía». En: D. ROBEY (dir.), *Introducción al estructuralismo*. Madrid, Alianza Editorial. (Structuralism: An Introduction. Oxford, Clarendon Press, 1973).
- MERTON, R.K. (1960). *Teoría social y estructura social*. Santiago de Chile, Andrés Bello Editorial.

- PARSONS, T. (1964). *La estructura de la acción social*. Madrid, Ed. Guadarrama, 2 vols.
- PIAGET, J. (1980). *El estructuralismo*. Barcelona (2.ª edición), Ed. Oikos-tau.
- SCHEWEMMER, O. (1978). «Fundamentos de una ética normativa». En: F. KAMBARTEL (Ed.), *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia*. Buenos Aires, Alfa, 1978.
- VIET, J. (1970). *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu.
- ZUBIRI, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid, Alianza Editorial.

CAPÍTULO 3

ANTECEDENTES ORTEGUIANOS EN LA IDEA DE ESTRUCTURA

Para obtener los sentidos que Marías da al concepto de estructura van a ser utilizados los datos y fechas que se incluyen en el citado «Prólogo» de 1983 para *Antropología metafísica*, a fin de reconstruir cronológicamente los usos del vocablo estructura en libros/textos de Marías, que fueron publicados entre 1946 y 1961, dentro del periodo que hemos descrito como correspondiente a la «etapa» de «iniciación» de su filosofía.

Introducción a la Filosofía, 1947

Ya en el libro capital de la primera etapa, *Introducción a la Filosofía*, encontramos un uso significativo de la idea de estructura.

La utilización del vocablo estructura en este libro tiene carácter de recurso a un instrumento conceptual para el análisis de la vida humana personal.

Al final del capítulo VI, titulado «La estructura de la vida humana», después de desarrollar diferentes apartados con referencia al tema indicado, Marías concluye:

«Con esto nos hallamos en posesión de un esquema de la estructura general de la vida humana, de lo que pudiéramos llamar su forma. Los ingredientes o momentos examinados constituyen el núcleo primario y más formal de esa teoría abstracta o analítica de la vida. (...) Tenemos, pues, las líne-

as capitales de lo que se podría llamar la “esencia” de la vida, dando a ese término esencia, naturalmente, un sentido que no coincide con el tradicional, porque no se trata de una “especificidad”, sino de la componente irreal y apriorística de la realidad circunstancial y concreta que es la vida humana de cada cual». (MARÍAS, 1947a, 210).

Del párrafo anterior convendría destacar las palabras/expresiones «esquema», «estructura general» y «forma». No cabe duda de que, al tiempo de escribir ese texto, Marías se movía aún en un nivel «analítico» de la vida humana personal. El lo dice expresamente:

«Permanecemos todavía, por tanto, en la analítica porque no se llega a la vida real histórica de cada cual.» (MARÍAS, 1947a, 210).

No obstante, es interesante destacar que, mientras «analítico» hace referencia a una dimensión metodológica, lo analítico ya está dado y requiere separación, diferencia. En la idea de estructura está, en cambio, subrayada la concepción de complejidad y la condición de construcción de realidad con elementos (forma, figura). En resumen, para los objetivos de este estudio, en los dos textos citados de *Introducción a la Filosofía* (1947) convendría subrayar el largo sintagma «esquema de la estructura general de la vida humana» asociado al vocablo «forma» y asociado también a «núcleo primario y más formal de esa teoría abstracta o analítica de la vida».

Lo que la realidad compleja tiene es un esquema o núcleo originario que, como la esencia zubiriana, contiene notas fundantes y co-determinadas.

El método histórico de las generaciones, 1949

En este libro Marías utiliza el instrumento conceptual de estructura para el análisis de la vida humana colectiva dentro del período de tiempo en que existe una generación histórica.

Al describir lo que entiende por generación, Marías utiliza los vocablos sistema y estructura, en principio asociados al sentido de configuración y forma.

«¿Qué es, pues, en suma, una generación?. Depende del sistema total de vigencias que dan estructura a la vida en cierta fecha de la historia.» (MARÍAS, 1949d, 90).

No obstante, la estructura aparece visionada como dinámica y tensa:

«Hay, por tanto, en la historia una multiplicidad de estructuras o, mejor dicho, una estructura múltiple, dinámica y tensa.» (MARÍAS, 1949d, 91).

En este libro Marías, después de establecer una analogía entre individuo y sociedad, vida e historia, concluye: «la estructura de la vida y de la historia es sistemática» (MARÍAS, 1949d, 141), es decir, la índole del todo refluye sobre las partes.

Es muy importante la aparición de la idea de sistematismo. En efecto, la pluralidad estructurada que constituye una cierta realidad ha de tener la condición de totalidad y sistema (sys-tema): conjunto de elementos que entre sí se apoyan y consiguen una determinada diferenciación, independencia y autonomía.

El propósito de captar las vigencias de una generación hace que Marías analice la vida colectiva dentro de un periodo temporal definido. Vigencias y generación son términos recurrentes:

«Desde luego no tengo las generaciones, pero sí una serie de representantes de ellas, representantes seguros de unas hipotéticas generaciones. Puedo descubrir el repertorio de vigencias de cada generación en su proyección sobre los «representantes» respectivos (...). De esta manera obtengo una figura esquemática de cada generación (...). Una vez en posesión de estas «figuras» generales confronto con ellas toda realidad individual y concreta, que así quedará alojada en una u otra de esas formas» (MARÍAS, 1949d, 143).

En este párrafo Marías utiliza las expresiones figura esquemática/figuras generales como sinónimas de forma para designar ciertos requisitos o ingredientes significativos de una generación.

En lo que se refiere a la presencia del vocablo estructura, quizás la mayor novedad de este texto proviene de la visión de dinamicidad y tensionalidad sobre la estructura.

Parece que la complejidad de la realidad histórica trasciende toda descripción:

«(...) Pero ni siquiera todo esto es suficiente. La historia es una realidad sumamente compleja, y sus métodos exigen plegarse a la rica multiplicidad en sus ingredientes y a sus conexiones reales». (MARÍAS, 1949d, 144).

«Comentario» a Meditaciones del Quijote, 1957

En el «Prólogo» de Antropología metafísica (para la primera edición en Alianza Universidad), Marías remite a,

- Meditaciones del Quijote, de Ortega (comentado con amplitud por el mismo Marías para la edición de 1957), y
- Ortega. Circunstancia y vocación (libro de 1960) (MARÍAS, 1983b, 11).

Según el mismo Marías, tanto su «Comentario» ampliado (1957) a Meditaciones del Quijote, como Ortega. Circunstancia y vocación (1960) fueron textos que le sirvieron para alumbrar y perfilar su concepto de estructura.

Meditaciones del Quijote es el primer libro de Ortega (1914) y al que Marías otorga un valor excepcional. Sobre él escribirá comentarios cada vez más amplios y densos.

El motivo de estos comentarios se explicita en la Introducción que ya en 1950 Marías hace para este libro, lamentando que una gran mayoría de lectores no hayan descubierto el valor filosófico existente en esta

obra de Ortega. Por esto decide incluir en la edición de 1957 una Introducción más amplia que permita destacar la novedad y riqueza de la obra. En ella escribe Marías:

«La doctrina filosófica que se expone en *Meditaciones del Quijote* es la coherencia misma; la conexión entre sus afirmaciones, lejos de faltar, es tupida, casi excesiva, y digo excesiva porque es una conexión real, vital, no simplemente teórica, y ésta significa siempre una abstracción, una simplificación que hace más visibles las líneas esquemáticas de lo que en realidad es mucho más complejo, denso y trabado. A la mera fundamentación lógica, a la simple “concatenación”, sustituye en este libro algo mucho más trabado, porque los enlaces efectivos de lo real no son una “cadena”, sino la sistemática y recíproca vivificación de los ingredientes de un drama circunstancial y concreto. Sólo desde el “argumento” se descubre la función de los elementos de cualquier estructura dramática». (MARÍAS, 1957a, 18-19).

Atención especial merece el original concepto estructura dramática. La comprensión de una estructura dramática no puede efectuarse desde el análisis de los elementos sino a la inversa: desde el argumento se descubre su función y sentido.

Al mismo tiempo, las relaciones entre todos los elementos vivos y operantes nos van a dar la clave de comprensión de cualquier estructura dramática.

«(...) desde las *Meditaciones del Quijote* la teoría es intrínsecamente dramática. Por esto es un error toda fragmentación de ellas; han de leerse en su integridad, teniéndolo todo presente, actualizado, (...), todos los componentes del libro han de estar presentes en la intelección, actuantes en ella, en forma viva y operante; dicho con otras palabras, las estructuras de fundamentación de este libro pertenecen a esa lógica alerta, siempre en vigilia, nunca mecanizada y algebraica (...)». (MARÍAS, 1957a, 19).

Cabe la posibilidad de que el lector deslice su mirada superficialmente sobre ese texto, y no perciba la contraposición que Marías sugiere entre una «lógica» de la vida y una «lógica» del mecanicismo y del álgebra de conjuntos, predominante en algunas expresiones del estructuralismo.

En el siguiente texto, Marías reitera su pretensión con respecto al modo en que debe efectuarse la lectura de este libro y, abundando en recomendaciones, incluye el elemento temporal. En cada momento ha de estar presente lo ya ocurrido y lo que se espera por llegar.

«(...) sólo me propongo una manera más intensa de lectura, en que las notas sirvan de ayuda para provocar ese perpetuo vaivén de la mente en que consiste el movimiento dramático, esa actualización de todo lo ya narrado, representado, acontecido, y de todo lo que se va anticipando, porque está presente en el argumento». (MARÍAS, 1957a, 20).

Haciendo un análisis del léxico empleado, escribe:

«Las dos palabras que se repiten más veces en las primeras páginas de las Meditaciones -explicándose la una a la otra- son conexión y amor. Se trata de hacer de cada cosa centro del universo, de ligar unas con otras, de concentrar la mirada en cada una, de tal modo que dé en ellas el sol “innumerales reverberaciones’». (MARÍAS, 1957a, 22).

Quizás no sea excesivo hablar de estructuras conceptuadas que se adquieren como «conexiones amorosas» con las cosas: se trata de entrar en las cosas y compenetrarse con ellas a fin de sentir la novedad permanente que deja el conocimiento.

Marías desarrolla lo que entiende Ortega por amor, como factor imprescindible para comprender la realidad, e incluye en su Introducción algunas frases tal como aparecen en Meditaciones del Quijote.

La pasión intelectual no conoce fronteras cognitivas, pero además el hombre no la experimenta sólo desde su dimensión racional, sino que la siente con todo su ser. Este ser, por su actividad, al mismo tiempo incorpora el mundo.

«(...) si venimos al contenido y la estructura de esa filosofía –la que aparece en *Meditaciones del Quijote*–, hallamos que es una doctrina de amor, que se trata de ligar las cosas, de entretejerlas, unas con otras y todas ellas conmigo mismo. Lo amado es lo único conocido, es decir, comprendido, no meramente “sabido”» (MARÍAS, 1957a, 24).

«(...) “va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial”. Cosa a cosa y todo a nosotros, es la fórmula». (MARÍAS, 1957a, 25)

El pensamiento opera con orden y sólo conoce en orden. En este «ir ligando» aprehende que vida y mundo se ajustan a estructuras de variada importancia y significación.

«(...) filosofar es circunstancializar, hacer de eso que hay ahí circunstancia o mundo, conexión amorosa en la perspectiva del sujeto que allí vive, con su cerca y su lejos, su más y su menos, su grande y su pequeño: su jerarquía en suma» (MARÍAS, 1957a, 25) (MARÍAS, 1960b, 480).

Ortega. Circunstancia y vocación, 1960

Los dos términos que sugieren el título del libro hacen referencia a mundo y proyecto, hombre y vida, lo que me pasa y lo que quiero hacer, dónde estoy y adónde quiero llegar.

Se trata de reflexionar sobre una situación personal actual; en este caso, la de Ortega. Tal situación incorpora el pasado y funciona orientada y motivada por su orientación.

En el apartado 77, «La estructura de la realidad», Marías informa con respecto a la manera de percibir el hombre, no como receptor pasivo sino como organizador en el mismo percibir:

«Al percibir, el hombre forzosamente interpreta. (...) Ortega tiene clara conciencia de esto. Por eso su doctrina se com-

pleta con el reconocimiento de que hay diversos planos de realidad, y del carácter interpretativo e intelectual de la visión y, en general, del percibir. “Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando”». (MARÍAS, 1960b, 554) (ORTEGA, 1914, T.I, 336).

Marías presenta otro aspecto de este concepto de Ortega registrado como fundamento o soporte de lo patente.

«Hay, dice Ortega, un mundo patente, que es el mundo de las puras impresiones; pero hay además un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, “que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real”». (MARÍAS, 1960b, 555) (ORTEGA, 1914, T.I, 335).

En ese movimiento de ida y vuelta que debe efectuar la mente para dar respuesta a las exigencias de la filosofía, se llega a la máxima comprensión de la realidad. Siguiendo con el hilo del discurso del texto anterior, escribe: «La culminación de esta teoría es el concepto de escorzo»(MARÍAS, 1960b, 555).

En la técnica pictórica escorzo equivale a representación de la realidad en perspectiva. Al introducir ese término con un sentido figurado para hablar del conocimiento de la realidad, Ortega repasa su teoría del perspectivismo. Pero el perspectivismo orteguiano no versa solamente sobre el plano de las técnicas de la pintura, ni tampoco solo sobre el plano más complejo de las percepciones visuales: alude a otro plano liminal en que lo humano visual se trasfunde con lo humano intelectual:

«El escorzo es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual» (MARÍAS, 1960b, 555) (ORTEGA, 1914, T.I, 337).

En el apartado 78, de esta misma obra: «Estructuras e interpretaciones: La realidad como función genérica», Marías dice que el concepto de

estructura, citado repetidas veces en obras anteriores, se va a ir decantando como concepto clave para construir la teoría de lo real.

En este apartado incluye Marías un texto íntegro de Ortega en el que define lo que entiende por estructura:

«Una estructura es una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos. Es evidente que la realidad de ese orden tiene un valor, una significación distintos de la realidad que poseen sus elementos (...). Las cosas trabadas en una relación forman una estructura». (MARÍAS, 1960b, 556) (ORTEGA, 1914, T.I, 350).

Según indicamos en la Introducción de este apartado, tal noción de estructura junto con las distintas explicitaciones que se incluyen en *Meditaciones del Quijote*, es la que va a permanecer y, además, enriquecida a la largo de toda la obra de Marías.

Dada la importancia de esta noción, se estima conveniente justificar su evolución mediante el análisis comparativo entre algunos textos relativos a estructura, tomados de,

- «Comentario» a *Meditaciones del Quijote* (1957), y
- Ortega. *Circunstancia y vocación* (1960).

Después de haber mostrado la noción de estructura de Ortega, escribe Marías en su «Comentario» a *Meditaciones del Quijote*:

«(...) lo que Ortega llama estructura es una realidad que incluye los elementos, en cierto orden, disposición o relación. Podríamos formularlo así: elementos + orden = estructura» (MARÍAS, 1957a, 333).

En cambio, en Ortega. *Circunstancia y vocación*, escribe:

«(...) lo que Ortega entiende por estructura es una realidad que incluye los elementos, en cierto orden, disposición o

relación. Es decir, la estructura no es la disposición de elementos sino una realidad, una cosa de segundo grado, integrada por esos elementos en su orden. Podríamos expresarlo, en una fórmula: estructura = elementos + orden» (MARÍAS, 1960b, 556).

En este segundo texto, el concepto de estructura pasa al primer término de la igualdad, para destacar que es una realidad; esto es, aquello que me encuentro y tal como la encuentro. Por eso no es construida, sino dada.

A este respecto, Ortega, en el Prólogo para alemanes (1958), presenta su distancia a Kant para quien un simple hecho «es precisamente el síntoma de lo que no es hecho, sino acción del sujeto, añadido subjetivo a lo dado y facticio» (ORTEGA, 1958, 32).

Para la generación de Ortega (1911) el sujeto no pone nada. Por ello el filósofo ha de buscar una instancia frente a toda posición subjetiva. «Esa instancia tendrá que consistir en algo que él no pone, sino que al revés, le viene impuesto, en algo, por tanto, puesto por sí, lo «positivo» o «dado» (ORTEGA, 1958, 48). Es decir «lo que verdaderamente hay es eso: un hombre que busca la realidad pura, lo dado» (ORTEGA, 1958, 53).

Marías continúa en el «Comentario» a Meditaciones del Quijote su aportación a la noción de estructura del modo siguiente:

«Las realidades efectivas son estructuras en que a los elementos materiales se superponen ordenaciones o disposiciones de distinto valor y significación» (MARÍAS, 1957a, 333).

En cambio, en Ortega. Circunstancia y vocación generalizando la extensión de su comentario, indica las distintas realidades que encontramos:

«Las realidades efectivas no son, pues, los elementos o cosas aisladas, sino sus ordenaciones de diversos tipos; podríamos decir que los elementos son elementos de las estructuras; y la enumeración de éstas que hace Ortega es suficientemente expresiva de la generalidad de su concep-

ción: sociedades, organismos, edificios, mundos; es decir, tanto lo «natural>>, biológico o no, como lo humano, y también lo resultante de la acción humana voluntaria» (MARÍAS, 1960b, 556-557).

Más adelante, vuelve a retomar palabras de Ortega para mostrar con un ejemplo relevante otra dimensión del concepto de estructura elegido por él.

«Eso que llamamos “Naturaleza” no es sino la máxima estructura en que todos los elementos materiales han entrado». (MARÍAS, 1960b, 557) (ORTEGA, 1914, T.I, 350).

Marías explica este texto de Ortega en su «Comentario» a *Meditaciones del Quijote* del modo siguiente:

«En la jerarquía de las estructuras de elementos materiales, la Naturaleza es la máxima, y en ella funcionan como «elementos» realidades que son ya, vistas desde los simples elementos «estructuras» (organismos, sociedades, etc.)» (MARÍAS, 1957a, 333).

En cambio, en Ortega. *Circunstancia y vocación*, dirá que no desde los «elementos» se ven las «estructuras» sino que las estructuras funcionan como elementos de una estructura superior, en vista del lugar que ocupan por razón de su complejidad.

«Se trata, pues, de una jerarquía estructural: entre las estructuras materiales, la Naturaleza es la máxima, y a ella se subordinan todas las demás, parciales y de orden inferior en cuanto a su complejidad. Quiero decir que esa estructura suma está integrada por otras estructuras que dentro de ella «funcionan» como elementos, aunque a su vez estén integradas por otros elementos simples. Estas estructuras intermedias son los organismos, las sociedades, etc.» (MARÍAS, 1960b, 557).

En el encuentro con esas estructuras existe una coimplicación de sujeto y objeto, entre órganos perceptivos y cosas, que levemente se apunta en el «Comentario» a Meditaciones del Quijote:

«La cosa no termina aquí, sin embargo. Las cosas no se pueden tomar en su aislamiento, habíamos visto ya; en el campo visual, primero convulso y desordenado, «poco a poco entra el orden»; nuestra atención va tendiendo entre las cosas «una red de relaciones». No se piense, sin embargo, en nada subjetivo: se trata de la estructura misma de lo real: «Una cosa no se puede fijar y confinar más que con otras». No es que yo «ponga» por mi cuenta relaciones arbitrarias; lo decisivo es el descubrimiento, el hallazgo de reflejos y conexiones de las cosas en la cosa considerada» (MARÍAS, 1957a, 333-334).

En cambio, en Ortega. Circunstancia y vocación, se explicita abiertamente como el yo es imprescindible para descubrir la estructura de lo real, de la que forma parte. Esta coimplicación del yo con las cosas va a alumbrar un nuevo concepto de realidad radical: la vida humana. Radical, porque en ella se constituyen todas las demás realidades.

«¿Es esto suficiente? En modo alguno. Si Ortega tomara esta estructura superior que es la Naturaleza como un mero factum, sin intentar derivarla, sin dar razón de ella, no habría rebasado el punto de vista de las “cosas”, aunque sí el de las cosas en su aislamiento; quiero decir que no habría trascendido a otra idea de realidad. Y una vez más, intervengo yo en esa constitución, sin por ello subjetivizarla. Los conceptos de “reflejo” y “sentido” se añaden a los anteriormente introducidos para explicar la génesis o constitución de esas maneras de realidad» (MARÍAS, 1960b, 557).

Nuestra atención ordena los objetos, tendiendo entre ellos una red de relaciones, sin que por esto se pueda hablar de actividad subjetiva al modo kantiano:

«(...) no se trata de un orden subjetivo, sino de la estructura misma de lo real, que me incluye ciertamente. “Una cosa no se puede fijar y confinar más que con otras”. Es decir, no es

que yo “ponga” por mi cuenta relaciones arbitrarias o al menos subjetivas, sino que las descubro en las cosas» (MARÍAS, 1960b, 557).

El concepto de estructura de Ortega que adopta Marías es dinámico y radical. Lo que bajo tal concepto se encuentra es la vida, esto es, la realidad radical. Y entonces resulta que la realidad estructural es de índole metafísica. Lo que Marías toma es la visión de estructura entendida al más puro nivel metafísico: mundo vivido y sentido desde mi circunstancia concreta. Ir descubriendo relaciones es el proceso para comprender el mundo:

«La atención no pone las relaciones, sino que las descubre al ir ensayando diversos puntos de vista. Los reflejos y conexiones son efectivos, son de las cosas circundantes» (MARÍAS, 1960b, 558).

A partir de la idea de estructura, o de la visión estructural de la realidad de Ortega, se perfila con claridad una nueva interpretación del sentido.

Todas las filosofías consisten en buscar el sentido de lo real. Pero aquí se entiende bien qué es sentido:

«El “sentido” de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa; necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo» (MARÍAS, 1960b, 559) (ORTEGA, 1914, T.I, 351).

Marías selecciona otro texto de Ortega, dónde se alude al sentido de las cosas interpretadas y a lo que las cosas son en sí.

«Las cosas tienen dos vertientes. Es una el “sentido” de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la “materialidad” de las cosas, su positiva sustancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación» (MARÍAS, 1960b, 559) (ORTEGA, 1914, T.I, 385).

La realidad tiene una entidad propia que el conocimiento no puede agotar con sus interpretaciones. El hombre irá descubriendo sus formas a fin de comprenderla. En Ortega constituyen el esquema o estructura de la vida humana, realidad primordial, objeto de su filosofía.

Las formas son dinámicas y tensas (DUJOVNE, 1968,117). Desde el argumento (en el ejemplo seleccionado: El Quijote, drama circunstancial y concreto) se descubre la función de los elementos. En tal caso, la simple concatenación es sustituida por elementos que aparecen trabados y en recíproca vivificación.

Descubrir las relaciones de estos elementos exige un propósito. Este propósito -que Ortega llama amor- liga las cosas y al internarnos en sus propiedades, se advierte que lo conocido y, como tal, incorporado a nosotros -lo amado- es parte de otra cosa. De este modo «va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial».

Así estimada, la realidad es inabarcable. No obstante, su estructura: elementos + orden, permitirá que la vayamos descubriendo desde nuestra perspectiva; es decir, en escorzo, manifiesta y latente.

Los conceptos de reflejo y sentido serán incorporados para explicar la génesis y constitución de la realidad. En nuestro caso, esa realidad es la vida humana, en sus diferentes aspectos y dimensiones.

La forma da el sentido de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Significación resulta ser función, valor dentro del conjunto. Toda significación se da dentro de mi vida: un conjunto o estructura distendida en un fluir que introduce y conlleva tensión y que opera a través del amor y el odio. La forma de la vida humana es el drama que acontece a cada hombre.

Estos aspectos, presentados de forma esquemática, son los que integra el concepto de estructura de Ortega, adoptado por Marías.

REFERENCIAS (Capítulo 3, Parte II)

DUJOVNE, L. (1968). *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*. Buenos Aires, Santiago Rueda.

- MARÍAS, J. (1947a). «Introducción a la Filosofía». En: OBRAS II Madrid (3.^a edición: 1982), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1949d). «El método histórico de las generaciones». En: OBRAS VI. Madrid (5.^a edición: 1970), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1957a). «Comentario» a *Meditaciones del Quijote*, de J. Ortega y Gasset. Ed. de la Universidad de Puerto Rico, Madrid, *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1960b). «Ortega. Circunstancia y vocación». En: OBRAS IX. Madrid (3.^a edición: 1982), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1983b). «Prólogo» a *Antropología Metafísica*. Madrid (1.^a edición: 1983), Ed. Alianza Universidad.
- ORTEGA-GASSET, J. (1914). *Meditaciones del Quijote*, o.c., I Madrid (2.^a reimpresión: 1993), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1958). *Prólogo para alemanes*, o.c., VIII Madrid (1.^a reedición –revisada–: 1987), Alianza Editorial.

CAPÍTULO 4

LA IDEA DE «ESTRUCTURA» Y SU CONTRASTE CON EL ESTRUCTURALISMO (SAUSSURIANO)

En 1983, escribiendo el «Prólogo» para la primera edición de *Antropología Metafísica* en Alianza Universidad, Marías contemplaba retrospectivamente su utilización del concepto de estructura:

«Es probable que el haber tenido siempre presente la noción de estructura formulada inequívoca aunque brevemente en las *Meditaciones del Quijote* de Ortega (...) me haya librado de caer en las degradaciones que ese concepto ha experimentado en los últimos decenios» (MARÍAS, 1983b, 10).

Ante ese texto de Marías cabe preguntarse cuáles son las «degradaciones» a que alude Marías genéricamente. El contexto permite suponer que son las «degradaciones» de algunos movimientos estructuralistas, o, mejor quizás, de la «actitud estructuralista» entendida esta actitud según la descripción de G. Reale y D. Antiseri:

«El estructuralismo, en efecto, no se presenta como un conjunto compacto de doctrinas (no existe una doctrina estructuralista); se caracteriza más bien por una polémica colectiva que los estructuralistas mantienen en contra del subjetivismo, el humanismo y el empirismo. Podríamos decir que el estructuralismo filosófico es un abanico de propuestas aisladas que hallan su unidad en una protesta común contra la exaltación del «yo» y la glorificación del finalismo de una historia humana llevada a cabo, guiada o concretada por el hombre y por su esfuerzo» (REALE/ANTISERI, 1983, 825).

En su «Prólogo» de 1983 para *Antropología Metafísica*, Marías ha dejado un apunte adicional que justifica su pensamiento divergente de la dirección preferida por la «actitud estructuralista» de algunos estructuralismos franceses:

«Partiendo de estudios lingüísticos (...), se han interpretado como estructura conceptos como el de *systeme* (Saussure (...))» (MARÍAS, 1970b, 11).

Es ya un lugar común en los textos sobre historia de las ideas filosóficas durante el último tercio del siglo XX señalar el remoto entronque que existe entre las ideas lingüísticas de Ferdinand de Saussure (1857-1913) y los estructuralismos de C. Lévi-Strauss (1908-), de M. Foucault (1926-1984) y de J. Lacan (1901-1981).

Esos estructuralismos representan una síntesis anti-humanista: fueron «fuerza de choque contra una concepción del hombre considerado como persona o como sujeto libre, consciente, autodeterminable, responsable, creativo y que crea la historia con su esfuerzo, su inteligencia y su voluntad; (...) trataron de hacer añicos la imagen del hombre típica de la tradición cristiana, de la tradición concienzialista e idealista que desde Descartes llega hasta nuestros días, y también de la tradición ético-política occidental» (REALE/ANTISERI, 1983, 837).

Con toda probabilidad esas conclusiones de algunos estructuralismos constituyen las «degradaciones» a que alude Marías, cuyo humanismo hay que situar en una perspectiva diferente.

Todo lo anterior constituye un marco general para explicar por qué Marías ha recurrido en 1983 al término de «degradaciones» para calificar derivaciones de algunos estructuralismos en el último tercio del siglo XX.

Quedaría un comentario para aventurar una explicación de por qué Marías ha mencionado a F. de Saussure y el concepto de *systeme* en su apunte.

A este respecto habría que calificar el apunte de Marías como certero, en cuanto que las «degradaciones» últimas de los estructuralismos franceses en los años ochenta se hallan germinalmente en dos preferencias

metódicas de F. de Saussure, dentro de su consideración sobre las estructuras estáticas.

La primera preferencia metódica de Saussure se localiza en su contraposición entre «lengua» («langue») y «habla» («parole»). Para Saussure, la «lengua» es un «sistema»:

«(la lengua) es un sistema de meros valores, no determinado por otra cosa que el estado momentáneo de sus miembros ..., cuyas partes pueden y deben verse en sus mutuas relaciones sincrónicas» (SAUSSURE, 1916, 15, 103).

«En una lengua, un signo sólo se define como tal dentro de un conjunto de otros signos. Su valor y su rendimiento proceden de las oposiciones que contrae con ellos. Por tanto, un signo se define por sus relaciones con los que le rodean... Al extraer el signo del sistema que le confiere su valor, nos privamos del único medio disponible para definir su existencia lingüística» (SAUSSURE, 1916, 53).

Evidentemente, pues, la «lengua» es un «sistema social» de piezas-signos (ALARCOS, 1951, 18), mientras que la «palabra» es algo relacionado con la creación de la persona individual (BIERWISH, 1972, 16). F. de Saussure fijará su atención sobre el système de la «langue».

La segunda preferencia metódica de Saussure afecta también a la «lengue», distinguiendo en ella «sincronía» y «diacronía»:

«(...) Saussure lleva a cabo una auténtica revolución en la ciencia del lenguaje, con su oposición entre sincronía y diacronía, y su consideración privilegiada de la sincronía. La lingüística sincrónica estudia la lengua vista como système, sin considerar las mutaciones que tienen lugar a lo largo del tiempo. Investiga la lengua con respecto al eje de la simultaneidad y no al de las sucesiones» (REALE/ANTISERI, 1983, 778).

Saussure conocía el método histórico porque vive en un momento en que su aplicación alcanza mayor vigencia, pero concluye que «el único y verdadero objeto de la lingüística es la «lengua» («langue») vista en y

por sí misma» (FERRATER, 1979, 2940). Habría que añadir: en la «lan-gue» contemplada en su *systeme* y en su carácter «sincrónico».

Tal preferencia metódica supone, por parte de Saussure, una voluntad por liberarse de elementos extraños a la lingüística para ajustarse a los caracteres inmanentes al *systeme*. Se trata, pues, de un sistema de «relaciones y unidades abstractas» y, por tanto, afectado por un grado de irrealidad (BIERWISH, 1972, 17).

Esa preferencia metódica y su manera concebir el *systeme* se halla en el origen de una estela de caminos de investigación a lo largo del siglo XX: en la Escuela de Praga (TRUBETZKOY, 1939) (JAKOBSON, 1963) (JAKOBSON-RABAGO, 1974), en la Escuela de Copenhague (HJELMSLEV, 1971) y en la antropología estructural (LEVI-STRAUSS, 1958).

Han existido formas de estructuralismo que se han limitado «al descubrimiento y a la comprobación de estructuras, leyes o conjuntos de leyes que rigen los fenómenos antropológicos, económicos, históricos y psíquicos» (REALE/ANTISERI, 1983, 837).

Lo cuestionable empieza cuando otras formas de estructuralismo han formulado la pretensión de constituir «ciencias humanas», no ya para esclarecer al hombre, sino para «disolver» al hombre: como F. Nietzsche afirmó que Dios había muerto, algunos estructuralistas han afirmado ahora que el hombre ha muerto. Evidentemente, esta afirmación contiene una desmesura científica. Según indicadores consistentes, los humanismos han resistido y siguen resistiendo a tal predicción. A finales del siglo XX, cuando algunos de esos estructuralistas han desaparecido, a veces trágicamente, de la escena humana, la afirmación anterior no necesita ser justificada. El hombre y los humanismos les han sobrevivido.

Para los objetivos de este estudio, lo que aquí merece ser recordado es que, cuando Marías, en 1983, calificó como degradaciones a algunos estructuralismos por su utilización del concepto de estructura, ciertamente no exageraba, aunque utilizara un calificativo que, a primera vista, podía sorprender por su dureza.

En el fondo, Marías estaba sintetizando un conjunto de voces críticas que, desde diferentes ángulos, habían sido formuladas incluso sobre el comienzo de la corriente lingüística, a su bifurcación desde Saussure:

«La ciencia de la lengua la enfoca inevitablemente como una cosa, como un sistema abstracto, intemporal, con una estructura particular y leyes de su funcionamiento. Pero este no es más que un punto de vista particular sobre el ser del lenguaje. El lenguaje está formado por signos, pero no de signos muertos, estereotipados, como las piezas de un mecanismo, sino de signos vivos, que pretenden significar algo en verdad. Ahora bien: sin un sujeto hablante, no hay significación» (CORVEZ, 1969, 16).

Saussure no ignora al sujeto, si bien le relega al ámbito del «habla» al que da enormemente menor importancia. Por ello, la crítica sigue presentando sus observaciones:

«Frente a la creatividad incesante del espíritu y a la histórica dinámica del lenguaje, la lingüística estructural se encuentra en una posición difícil, ya que ignora -o reduce al mínimo- las implicaciones del hablante en el discurso. Su análisis no toma en cuenta la distancia que separa el enunciado producido de la enunciación misma, o acto personal de habla» (CORVEZ, 1969, 21).

En el siglo XX las ciencias humanas han avanzado a través de diferentes teorías formuladas para resolver distintos problemas de su ámbito, entre las que figuran la de Saussure y la de Ortega y Gasset.

A Saussure cabe enmarcarlo dentro del movimiento filosófico neodeterminista que es el «estructuralismo». Su concepto de sistema aplicado a la lengua no incluye la evolución experimentada por el paso del tiempo, es intemporal. Tampoco integra el cambio debido a la originalidad y creatividad de los hablantes. La lengua es una totalidad en sí, con la cual el hombre se encuentra y usa sin capacidad para intervenir en ella. Es un sistema cerrado en el que, por tanto, priman las leyes de equilibrio (BIERWISH, 1972, 15).

A Ortega se le emmarca dentro del «historicismo y vitalismo». En su concepto de estructura de la vida humana, incorpora el factor temporal e histórico; en este sentido dirá que somos esencialmente circunstanciales. Se rememora su frase: «Yo soy, yo y mi circunstancia». En esa «estructura» la persona incorpora a los otros y el mundo. Funciona a

modo de sistema abierto, tanto en el ámbito del ser como del conocer; de ahí que, en su funcionamiento, primen las leyes de desarrollo.

Mariás parte del concepto de estructura de Ortega para formular su personal teoría. A lo largo de toda esta investigación se confirma ampliamente tal recepción, que gira y se organiza en torno al concepto orteguiano de estructura. Un concepto de «estructura» que no puede ser confundido con los usos que ha tenido en algunos estructuralismos contemporáneos.

REFERENCIAS (Capítulo 4, Parte II)

- ALARCOS, E. (1951). *Gramática estructural*. Madrid (2.^a edición: 1948), Ed. Gredos.
- BIERWISH, M. (1972). *El estructuralismo*. Barcelona, Tusquets.
- CORVEZ, M. (1972). *Los estructuralistas*. Buenos Aires, Ed. Eudeba (Les structuralistes. París, Editions Aubier-Montaigne, 1969).
- FERRATER-MORA, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*, t. IV. Madrid (4.^a edición: 1982), Alianza Editorial.
- HJELMSLEV, L. (1971). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid, Ed. Gredos.
- JAKOBSON, R. (1963). *Essais de linguistique générale*. París, Ed. Minuit (Ensayos de lingüística general. Barcelona, Seix Barral, 1975).
- JAKOBSON, R./RABAGO, J. (1974). «La actitud estructuralista». *Cuadernos para el diálogo*, Madrid, junio, núm. 129).
- LEVI-STRAUSS, C. (1958). *Anthropologie structurale*. París, Ed. Plon (Antropología estructural. Buenos Aires, Eudeba, 1968).
- MOUNIN, G. (1971). *Saussure*. Barcelona, Ed. Anagrama.
- REALE, G./ANTISERI, D. (1988). *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, t. III, *Del Romanticismo hasta hoy*. Barcelona, Ed. Herder.
- SAUSSURE, F. (1916). *Cours de linguistique générale*. Lausanne, Ed. Payot (*Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Ed. Losada, 1967).
- TRUBETZKOY, N.S. (1939). *Grundzüge der Phonologie*, Praga (*Principios de Fonología*. Madrid, Ed. Cincel, 1973).

CAPÍTULO 5

LA DIFERENCIA ENTRE «ESTRUCTURA» EN J. MARÍAS Y «GESTALT» DE LA «GESTALTPSYCHOLOGIE»

En el «Prólogo» para la primera edición de *Antropología metafísica*, en Alianza Universidad (1983), Marías diferenció su uso del concepto estructura respecto al uso del concepto Gestalt (Wertheimer, Koffka y Köhler). El uso de «Gestalt» es «otra cosa» que el uso de «estructura» en la escuela orteguiana (MARÍAS, 1983b, 11). Para entender esa diferenciación, parece necesario recordar brevemente el origen y primera evolución de la Gestaltpsychologie:

«La “psicología de la forma” o Gestaltpsychologie (en alemán, Gestalt significa “forma”) comienza con un estudio de Christian von Ehrenfels (1859-1932), *Sobre las cualidades formales* (1890), en el que este autor pone en evidencia que existen “objetos perceptivos” (por ejemplo, formas espaciales, melodías, estructuras rítmicas) que no se reducen a una suma de sensaciones puntuales, sino que se presentan originariamente como formas, es decir, como relaciones estructuradas, como algo distinto a una suma de átomos de sensaciones» (REALE/ANTISERI, 1988, 764).

El origen remoto de tal evidencia cabe situarla en Kant, cuyo pensamiento tiene un peso en la Gestalt, debido a la solución que presenta entre empirismo y racionalismo mediante el descubrimiento de los juicios sintéticos a priori. Por ellos tiene lugar un proceso:

«(...) un proceso en el que la mente no es pasiva, ni saca su actividad de ideas innatas o de otros principios que se apartan de la experiencia. El acto de conocer es una actividad unitaria y unificadora en que la materia proporcionada por los sentidos es organizada según formas propias de la mente» (SAMBRIN, 1968, 114).

Globalmente considerado, el «gestaltismo» germánico es una perspectiva frente a movimientos «atomistas» que, tras el descubrimiento del átomo en las ciencias físicas, predominaron en otros ámbitos culturales, especialmente anglosajones.

El cuadro siguiente, con autores y escuelas, muestra que originalmente el «gestaltismo» fue germánico:

Christian von Ehrenfels (1859-1932) *Sobre las cualidades formales* (1890).

Escuela de Graz: Alexius Meinong (1853-1920).

Escuela de Würzburgo: Oswald Külpe (1862-1915)

Karl Bühler (1879-1963)

Escuela de Berlín: Max Wertheimer (1880-1943)

Kurt Koffka (1886-1941)

Köhler (1887-1967).

Dentro de los ámbitos germánicos, la idea de Ch.von Ehrenfels tuvo prolongación y desarrollo más elaborado en la Escuela de Graz, donde Alexius Meinong y sus seguidores ponen de manifiesto el rechazo del atomismo y del asociacionismo psicológico, distinguiendo dos tipos de objetos:

- «1. objetos elementales, que serían los datos sensoriales,
2. objetos de orden superior, entre los que hay que enumerar las formas o estructuras.

Los objetos elementales serían el resultado de la actividad de los órganos sensoriales periféricos, mientras que los objetos de orden superior, conectados a los elementales por una relación de fundamentación, serían resultado de una activi-

dad específica del sujeto, que recibe el nombre de “producción”» (REALE/ANTISERI, 1988, 764-765).

Característica fundamental de la Gestaltpsychologie es haber enfatizado la función de la mente como productora del pensamiento en forma de totalidades: «totalidades estructuradas y no agregados de sensaciones puntuales».

A este respecto escribe H. Carpintero:

«Por esto se enfrentó de un modo absoluto al conductismo, que apelaba a este tipo de elementos, los “estímulos”, y también a la orientación estructuralista de Wundt, que recurría a “sensaciones”. Se enfrentó, en general, con la aproximación a los hechos puramente positivista, ya que ésta hacía de los elementos los hechos básicos, desatendía lo cualitativo para basarse en lo cuantitativo, y consideraba toda estructura u organización una construcción ulterior» (LEICHETMAN, 1979) (CARPINTERO, 1996, 291).

Para los objetivos de este capítulo, sobre comparación entre «estructura» orteguiana y Gestalt germánica, merece atención específica el hecho de que la Gestaltpsychologie tuviera pronto una interacción con el campo filosófico de la fenomenología:

«(...) con unos medios estrictamente experimentales, K. Bühler pudo, a partir de esta época, poner en evidencia los caracteres subjetivos de la estructura que la fenomenología ha utilizado después constantemente: la intención y el significado (que por otra parte, corresponden a las nociones de transformaciones y regulación). Efectivamente, demostró no solamente que el juicio es un acto unificador (sobre lo cual todos los antiasociacionistas estaban totalmente de acuerdo), sino que el pensamiento comporta unos grados de creciente complejidad a los que llamó Bewusstheit (pensamiento independiente de la imagen y que atribuye significados), Regelbewusstsein (conciencia de la regla que interviene en las estructuras de relaciones, etc.) e intentio o acto sin-

tético dirigido que aspira a la arquitectura de conjunto o al sistema del pensamiento en acto» (PIAGET, 1974, 63-64).

La fenomenología al presentarse como una alternativa al cientificismo positivista, pretende reganar la originalidad del sujeto. Este efectúa su relación con los objetos a través de la intencionalidad, con el fin de darles un sentido.

El sentido o significado de los objetos es el núcleo esencial de lo percibido, es la masa de sensación.

Los teóricos de la Gestalt mostrarán que la conexión entre la experiencia inmediata y las condiciones estimulantes puede explicarse mediante una especie de interacción dinámica.

«La teoría de la Forma o Gestalt se desarrolló en el ambiente de la fenomenología, pero solamente ha conservado de esta la noción de una interacción fundamental entre el sujeto y el objeto y se ha resueltamente comprometido en la dirección naturalista debida a la formación de físico que había recibido Köhler y el papel que han desempeñado en él y en otros los modelos de “campos”» (PIAGET, 1974, 65).

Lo cual exige una precisión: la influencia del concepto físico de «campo» no es lo mismo que la influencia del concepto físico de «átomo». El concepto de «campo» está vinculado a términos como «teoría dinámica, distribución de fuerzas, condiciones de equilibrio, interacción entre las partes, vectores, valencias, entero funcional, proceso unitario, y así sucesivamente» (SAMBRIN, 1986, 125).

El «gestaltismo» se caracteriza por su distinción frente a los «atomismos» físicos y metafísicos: apunta hacia «totalidades» («campos» o «formas»), que además no son aditivas físicamente. Tal modo de conformar su teoría se debe a lo siguiente:

«Fenomenología y Gestalt coinciden en su preocupación por el análisis de la experiencia inmediata, y tienen un origen común en la psicología «del acto» de Brentano y Stumpf» (CARPINTERO, 1987, 6) (CARPINTERO, 1996, 270).

De aquí que los seguidores del «gestaltismo» no resuelvan el problema de la adición de nuevos elementos: Exclusivamente incorporan la forma o Gestalt que difiere de los elementos sensitivos. En consecuencia, ajustándose a su idea de totalidad no incluyen leyes de composición que son estructurantes por naturaleza.

«La originalidad de la teoría de la Gestalt es,(...), contestar la existencia de sensaciones en calidad de elementos psicológicos previos y atribuirles solamente el papel de elementos “estructurados”, pero no el de “estructurantes”. Lo que está presente desde el principio es, pues, una totalidad tal, y se trata de explicarla; aquí es donde interviene la hipótesis de campo, según la cual las aferencias no afectarían aisladamente al cerebro, sino que desembocarían, por mediación del campo eléctrico del sistema nervioso, en unas «formas» de organización casi inmediatas» (PIAGET, 1974, 67).

Ocurre que el sujeto es un objeto singular que no opera mecánicamente.

«(...) en el terreno de la percepción, el sujeto no es el simple teatro en las escenas del cual se representan unas obras independientes de él y reguladas anticipadamente por las leyes de un equilibrio físico automático: es actor y, a menudo, incluso el autor de estas estructuraciones, que ajusta (...), con una continua autorregulación» (PIAGET, 1974, 70-71).

Al aplicarse a la experimentación y, por tanto, pretender una evidencia científica, los gestaltistas han obviado el aspecto genético y evolutivo de ciertas estructuras. Influenciados por Ernst Mach han concluido:

«El organismo es «un sistema físico-químico» (KOFFKA, 1935, 48), que en su casi integridad está constituido por procesos llamados «estados estacionarios» (KÖHLER, 1969, 82) pues el sistema, aunque tenga intercambios de energía, no cambia de configuración con el paso del tiempo. Las fuerzas que intervienen son físicas, pero la evolución ha ido introduciendo constricciones particulares que señalan la línea de avance posible a la actuación de aquellas fuerzas. Una constricción es la producida por la aparición en el organismo del

sistema nervioso, que en realidad no es sino un subsistema peculiar que limita y especifica las posibilidades dinámicas de aquél» (KÖHLER, 1969, 86) (CARPINTERO, 1987, 30) (CARPINTERO, 1996, 294).

En su apunte para contrastar «estructura» en la tradición orteguiana y Gestalt, Marías se refiere al «gestaltismo» de Wertheimer, Koffka y Köhler, tres eruditos de gran originalidad, pertenecientes a la escuela de Berlín:

«(...) la escuela de Berlín sostuvo que era imposible seguir hablando del viejo concepto de «átomos sensoriales». Fue precisamente la psicología de la percepción el problema que trató inicialmente la escuela de Berlín» (REALE/ANTISERI, 1988, 765).

Max Wertheimer estudió el pensamiento productivo, poniendo de manifiesto la actividad que la psicología asociacionista negaba. En 1923 «fija los principios generales que luego fueron consagrados por la tradición experimental, como cercanía, semejanza, buena continuación, pregnancia, destino común, clausura, experiencia precedente» (SAMBRIN, 1986, 127).

«Profesor en Frankfurt, donde tuvo como discípulos y colaboradores a W. Köhler y K. Koffka, fundó con ellos la revista *Psychologische Forschung* (1921), órgano de expresión del grupo. Posteriormente publicó importantes trabajos sobre percepción, y extendió la idea de la Gestalt al pensamiento, cuyas conclusiones fueron publicadas póstumamente en su libro *Pensamiento creativo* (*Productive thinking*, 1945). Huido de la Alemania nazi, se instaló en USA, donde murió poco después» (CARPINTERO, 1996, 292).

Kurt Koffka contribuyó «al estudio de las percepciones y de la evolución psíquica dentro del gestaltismo psicológico» (FERRATER, 1982, 1869).

«(...) Había estudiado en Edimburgo y Berlín, trabajando aquí con Stumpf con quien se doctoró. Pasó después a Wurzburg para trabajar con Külpe y Marbe; en Frankfurt encuentra a Wertheimer y colabora con él, integrándose en el núcleo inicial de la psicología de la Gestalt. (...) Publicó algunos libros importantes, como las Bases de la evolución psíquica, y unos Principios de psicología de la Forma (Principles of Gestalt Psychology, 1935), junto a otras diversas obras» (CARPINTERO, 1996, 292).

Wolfgang Köhler contribuyó al estudio de «la psicología animal y al estudio de las formas físicas desde el punto de vista gestaltista» (FERRATER, 1982, 1869).

«Dirigió (...) la estación para el estudio de monos antropoides que mantenía en Tenerife la Academia de Ciencias de Berlín, y durante unos años estudió la conducta de los chimpancés (1913-1920). En 1921 pasó a Berlín, como director del Instituto de Psicología, en donde permaneció, como cabeza de la psicología alemana, hasta que en 1935 abandonó su país por razones políticas, tras hacer frente al nazismo con gran valor (...).

Establecido en USA, fue profesor en Swarthmore College, y llegó a ser presidente de la American Psychological Association (1958-59). Es autor de *The mentality of apes* (1924) (“Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés”), *Las configuraciones físicas en reposo y en estados estacionarios* (“*Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*”) (1920), y *La psicología de la forma* (1929)» (CARPINTERO, 1996, 292).

Realizada la anterior exposición sobre la Gestaltpsychologie y las breves alusiones a los tres autores «gestaltistas» que Marías menciona en su escrito, quedaría un comentario sobre la distinción que el mismo Marías establece muy sumariamente entre «estructura» orteguiana y Gestalt.

Apuntó Marías:

«“Gestalt” es configuración, forma. Estructura es algo más. Structura (del verbo struo) es edificación, edificio, construcción. La “Gestalt” es solamente un ingrediente de una estructura real» (MARÍAS, 1970b, 11).

Evidentemente la diferencia entre «estructura» orteguiana y Gestalt no es tan notable como la oposición observada entre «estructura» orteguiana y «estructura» en algunos estructuralismos francófonos.

Incluso cabe justificar que el conocimiento de las investigaciones de la Gestalt ejercieron su influencia en el concepto de estructura de Ortega. Es sabido que la lectura de Husserl fue instrumento metodológico decisivo en la reflexión orteguiana durante los años 1911-1914, fecha, ésta última, en que Ortega publica *Meditaciones del Quijote*. La fenomenología, con origen en la psicología «del acto» de Brentano y Stumpf, ejerció su influjo en la Gestalt, según se viene indicando.

Más concretamente, con relación a la doctrina de la Gestalt, Ortega «fue el que promovió su entrada en España favoreciendo algunas traducciones» (KOFFKA, S.A., 1926; KÖHLER, 1928) (CARPINTERO, 1994, 223). Los trabajos que Köhler realizó en Tenerife fueron «comentados elogiosamente por Ortega en prensa» (CARPINTERO, 1994, 223) y «los prólogos y referencias» de Ortega a este autor forman parte de su curriculum intelectual (CARPINTERO, 1994, 238).

De hecho, en la escuela de Graz fueron visionadas las formas o estructuras como objetos de orden superior y Ortega concibió la estructura como un constructo de segundo orden (elementos más orden).

Esto consignado, hay que atenerse a la declaración de Marías en 1983, según la cual su concepto de «estructura» no puede ser identificado con Gestalt. Lo cual también tiene justificación. Marías mantiene sobre «estructura» la perspectiva filosófica de la tradición orteguiana. La Gestalt, en cambio, ha permanecido en una perspectiva de las tradiciones psicológicas. Unas tradiciones en que, incluso cuando se han mantenido perspectivas germánicas de pensamiento productivo de formas, se han utilizado también recursos «asociacionistas». A este respecto parecen muy dignos de observación dos apuntes de Ferrater Mora sobre el vocablo «estructura» tal como ese vocablo apareciera en el *Diccionario de Filosofía* antes de su edición 5.^a (1965). Aproximadamente este año es el fin del periodo de la «etapa» de Marías que ahora está

siendo estudiada. El primero de esos apuntes versa sobre contactos entre «gestaltismos» y «asociacionismos» en psicología:

«La psicología gestaltista no es, como a veces se ha supuesto, una reacción completa contra ciertas concepciones “asociacionistas”. Según hemos puesto de relieve, los estructuralistas o gestaltistas han criticado diversos supuestos del asociacionismo, pero han aprovechado muchos trabajos de la “escuela asociacionista”, integrándolos en sus propias concepciones» (FERRATER, 1965, I, 589).

El segundo apunte de Ferrater se halla en su clasificación de las nociones de estructura:

«(...) parece haber tres nociones de estructura: la elaborada por psicólogos (Ehrenfels, Koffka, Krüger, etc.); la ofrecida por los filósofos de la escuela de Dilthey, y la propuesta por los lógicos. Podemos ahora preguntarnos si hay relaciones entre las tres nociones.

Dos respuestas se nos ocurren. Por un lado, podemos aproximar los conceptos psicológico y lógico en virtud de su común tendencia a considerar la estructura estáticamente, a diferencia del sentido temporal y «dinámico» del concepto diltheyano. Podemos asimismo aproximar este último concepto al psicológico por basarse ambos en observaciones de hechos de naturaleza análoga. Y podemos finalmente considerar el concepto lógico como una generalización y formalización de todo concepto de estructura, incluidos los conceptos psicológico y diltheyano» (FERRATER, 1965, I, 589).

Todo parece indicar que durante el periodo 1946-1961 Marías ha utilizado el vocablo estructura con el significado genérico asumido por la escuela diltheyana, a la que, de algún modo, pertenece Ortega.

A los teóricos de la Gestalt se debe el descubrimiento de la «forma», como elemento de experiencia que no había sido considerado.

Se mantienen en el carácter de totalidad propio de toda estructura y aunque incorporan al hombre en el acto de percibir, al tener como

referencia el modelo de «campo» de la física, no dan el paso de considerar la estructura como un sistema de transformaciones.

Marías incorpora en su concepto de estructura este aspecto de configuración o forma de la Gestalt, cuya explicitación resuena ya en el concepto de estructura de Ortega.

Pero tanto Ortega como posteriormente Marías incluyen también otros aspectos que ya han sido presentados y se irán presentando a lo largo de este trabajo. Por ello, Marías dirá que su concepto de estructura incluye las connotaciones de edificio y construcción y no sólo de mera forma.

El que la psicología de la forma estime el «todo» como «más» y «distinto» que la suma de partes se debe a su estimación de que la Gestalt es anterior a las partes y fundamental para ellas. Es la forma -añadido- de las cosas, que nos hace comprenderlas en su totalidad.

«“Para la psicología de la forma, el todo es más que la suma de partes y no (como para el positivismo) nada más que la suma de las partes”. A propósito de este principio (“el todo es más que la suma de las partes”), Köhler prefería la fórmula “el todo es distinto de la suma de sus partes”» (REALE/ANTISERI, 1988, 766).

Las investigaciones seguidas por los teóricos de la Gestalt tienen interés por haber ensayado una metodología contrapuesta al atomismo y al asociacionismo, y haber centrado la atención en la creatividad del sujeto. Con otras modulaciones esto también se halla en la dirección seguida por Marías. Su oposición a los «gestaltistas» no es tan acusada como fente a los «estructuralistas».

REFERENCIAS (Capítulo 5, Parte II)

- CARPINTERO, H. (1987). *Historia de la Psicología*, Vol. II. Valencia, NAU libres.
- CARPINTERO, H. (1994). *Historia de la Psicología en España*. Salamanca, Ed. Eudema.
- CARPINTERO, H. (1996). *Historia de las Ideas Psicológicas*. Madrid, Ed. Pirámide.

- FERRATER-MORA, J. (1965). *Diccionario de Filosofía*, t. I (Art. Estructura) Barcelona/Buenos Aires (5.ª edición) EDHASA Sudamericana.
- FERRATER-MORA, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*, t. II, III y IV (Art. Estructura, Koffka, Köhler y Wertheimer). Madrid (4.ª edición: 1982), «Alianza Diccionarios», de Alianza Editorial.
- KOFFKA, K. (1926). *La teoría de la estructura*. Madrid, Ed. La Lectura.
- KOFFKA, K. (1935). *Principles of Gestalt Psychology*. Nueva York, Harcourt Brace (Principios de psicología de la forma. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1973).
- KÖHLER, W. (1969). *The task of Gestalt psychology*. Princeton, Princeton U.P.
- LEICHTMAN, M. (1979). «Gestalt Theory and the revolt against positivism», en BUSS, A. (ed.) *Psychology in social context*. New York, Irvington Publs., 47-75.
- MARÍAS, J. (1983b). «Prólogo» a *Antropología Metafísica*. Madrid (1983, 1.ª edición), Alianza Universidad.
- PIAGET, J. (1980). *El estructuralismo*. Barcelona (2.ª edición), Ed. Oikos-tau.
- REALE, G./ANTISERI, D. (1988). «Historia del Pensamiento Filosófico y Científico», t. III, *Del Romanticismo hasta hoy*. Barcelona Ed. Herder.
- SAMBRIN, M. (1986). «La psicología de la “Gestalt”». En: P. LEGRENZI, *Historia de la Psicología*, Barcelona, Ed. Herder, 113-149.

CAPÍTULO 6

EL CONCEPTO DE «ESTRUCTURA EMPIRICA» EN JULIAN MARÍAS

El objetivo de este capítulo es presentar la génesis y desarrollo del concepto «estructura empírica» según aparece en las obras de J. Marías, especialmente entre 1946 y 1961. Durante este periodo el concepto será aplicado a fondo en la vida colectiva.

Por orden cronológico, se exponen textos que justifican su aplicación y empleo. El primero es una Comunicación presentada en el Congreso Internacional de Filosofía de Lima, en el año 1951, en la que aparece temáticamente considerada su personal teoría.

El hombre y la vida humana (Comunicación al Congreso de Filosofía de Lima), 1951

Se trata de unas brevísimas páginas, publicadas en las Actas del Congreso, que contienen la síntesis de lo que hubo de ser la presentación personal hecha por su autor en el Congreso.

En esta Comunicación, distribuida en ocho apartados, se pretende esclarecer distintos aspectos relacionados con los dos conceptos que dan nombre a su título.

Dentro de la brevedad, el texto «El hombre y la vida humana» es un documento donde quedaron reflejados esquemáticamente los esfuerzos intelectuales realizados por su autor a principios de los años cincuenta, para ajustar conceptos tales como «realidad radical» y «vida humana».

- A) Marías comienza por indicar que la metafísica –«ciencia de la realidad radical»– no puede ser ni «ontología» (que supone creencia en el ser), ni existencialismo (que parte de la existencia para luego abandonarla y ocuparse con el ser), ni antropología (porque el «hombre» es cierta teoría sobre cierta realidad encontrada por mí al vivir en «mi vida»).
- B) La metafísica ha de ser exploración de la vida (mi vida) como realidad radical, en que todas las demás se presentan. Y esta es entonces una estructura, una «organización real».
- C) En esa organización se dan unos elementos o requisitos analíticos, y otros que son empíricos. Los primeros forman una estructura analítica y los segundos una estructura empírica.

En el apartado VI escribe Marías:

«Pero puede preguntarse: la vida humana ¿no es una teoría?. Sí: la realidad estricta es mi vida. “Vida humana” es ya una interpretación o teoría» (MARÍAS, 1951, 424).

Distingue Marías «vida humana» como teoría y «mi vida» como realidad concreta.

El texto del apartado VII es como sigue:

«Mi vida aparece como convivencia. Encuentro como ingredientes suyos ciertas realidades que son otros “yo”, funcionan como centros de circunstancias de que yo formo parte. Mi vida incluye referencia a otras vidas. 1) Me descubro como un yo frente a un tú (él, ella): mi vida; 2) Carácter disyuntivo de la vida: “la vida”, la vida de cada cual. Relación intrínseca, necesaria entre a) la estructura funcional e irreal “vida humana” y b) la realidad singular, circunstancial, concreta “mi vida” (MARÍAS, 1951, 424).

Se trata, por tanto, de distinguir entre teoría y realidad en torno a la vida humana. Teoría significa un sistema ideal de conceptos o interpretaciones que se dan en una vida (en mi vida); realidad radical es aquella en que toda realidad se me aparece, y la encuentro, incluida la realidad de mi yo personal, también hallado al vivir. Pero, una vez distinguidos,

ambos niveles aparecen inexorablemente relacionados porque la «teoría» de la vida no es accidental, ni es una ocurrencia lateral, sino que tiene una función esencial: es una teoría que condiciona la realidad que interpreta.

«“La vida” es teoría, pero viene impuesta por la aprehensión de “mi vida”, y esta aprehensión es la condición de su posibilidad. Mi vida sólo puede existir proyectándose imaginativamente como tal “vida humana” (teoría intrínseca). Y mi vida no implica toda realidad, pero sí la complica» (MARÍAS, 1951, 424).

La vida humana resulta, pues, ser una realidad compleja que, por lo pronto, incluye una pluralidad de niveles (nivel real, nivel irreal). Y por ello es esencialmente «estructural».

Respecto al uso del vocablo estructura en este escrito, conviene destacar, por un lado, la aparición del sintagma «estructura funcional e irreal vida humana». Según parece esta estructura pertenece al ámbito «irreal» en cuanto teoría.

En este texto, Marías, para analizar la vida humana personal, ha utilizado el instrumento conceptual de estructura funcional. ¿Qué significa?. Entendemos que el concepto de función implica la determinación de una variable en función de otras que entre sí se relacionan. Precisamente ese es el caso de toda vida, que contiene un yo y una circunstancia, dándose en cierto aquí y cierto ahora.

Ortega habló ya de que los conceptos con que hay que pensar lo vital: son leere Stellen, lugares vacíos que en cada caso han de ser interpretados dándoseles la significación que corresponda. Un yo es una abstracción. El único yo real es mi yo, desde donde toda otra realidad es vista e interpretada. Y toda la circunstancia lo es circundando al yo de cada uno. Yo, circunstancia, son, pues, variables abstractas que se han de llenar de circunstancialidad y concreción en cada caso. Se dan -como elementos abstractos- en toda vida. Pero por esa abstracción que les caracteriza no son sino lo que Aristóteles habría llamado «sustancias segundas»: teoría, conceptos, irrealidad. Una descripción de cualquier vida humana hallará estos ineliminables elementos, como constitutivos suyos, pero lo hallará por análisis abstractivo. Y el resultado será una estructura analítica y funcional.

Ahora bien, lo nuevo en esta Comunicación es que además de la organización o estructura irreal, hay otra de concreción y nivel intermedio, donde sin llegar aún al yo singularísimo y único, nos movemos en un marco de determinaciones empíricas: las estructuras que forman lo que Marías llama hombre.

Esta Comunicación, pues, alumbró el puesto teórico del hombre dentro de una teoría de la vida. O lo que es igual, establece la relación entre Antropología y Metafísica.

En el texto del apartado VIII, aparece por primera vez consignado el concepto «estructura empírica» referido al hombre y el lugar que ocupa dentro de la vida humana.

«Sólo se da razón de la vida mediante la narración. El instante vital como entorno temporal: el pasado, el futuro están presentes en mi vida, en el porqué, el para qué de mis hechos. Pero no se puede narrar sin estructuras, requisitos obtenidos por análisis de mi vida. Teoría analítica o abstracta de la vida. Pero no basta: hay la estructura empírica. Los supuestos de la narración o biografía:

1. que se trata de un hombre (en el sentido de la vida humana);
2. que por “hombre” entendemos determinaciones que van más allá de los requisitos analíticos.

Estructura empírica es lo que pertenece de hecho, de modo estable a las vidas concretas. Margen de posible variación histórica, o forma concreta de la circunstancialidad (mundo, corporeidad, finitud temporal, sensibilidad, sexo). El hombre es, rigurosamente, el ejemplo máximo de estructura empírica. Se va de “mi vida” a “la vida humana”, analíticamente, y en medio está la estructura empírica, cuya forma total es ni más ni menos lo que llamamos el hombre» (MARIAS, 1951, 424-425).

Hombre es el conjunto de determinaciones y el modo como acontece la vida biográfica dentro de las estructuras psicofísicas que conocemos en la especie humana.

Ensayos de Teoría, 1954

Siguiendo el proceso diacrónico diseñado, rastreamos el concepto estructura en los ensayos titulados: «La Psiquiatría vista desde la Filosofía» (febrero, 1952) y «La vida humana y su estructura empírica» (noviembre, 1952). Este último fue una Comunicación presentada al Congreso Internacional de Filosofía en Bruselas, 1953.

En el siguiente texto del ensayo «La Psiquiatría vista desde la Filosofía», Marías sin llegar a nombrar el sintagma «estructura empírica» lo descubre como un «estadio intermedio» en el que acontece la vida de cada hombre:

«(...) La intelección del prójimo en el trato más trivial, y aun la de sí mismo, supone cierto esbozo de un conocimiento cuya forma plena es lo que se puede llamar la teoría abstracta o analítica de la vida humana. Solo con ella resulta posible la comprensión de la vida humana concreta, real o ficticia.

Pero esto es demasiado, a la vez demasiado poco. Esta teoría abstracta, por lo mismo que permite la comprensión de toda posible vida humana, de cualquier edad, sexo o condición, de cualquier época o país, incluso imaginaria, por contener los requisitos o condiciones para que pueda darse eso que llamamos «vida humana» sin más, no es suficiente para alcanzar la peculiaridad de este hombre enfermo que tengo delante. Tendríamos que pasar, entonces, a su vida individual y archiconcreta. Pero esto, que es en definitiva la pretensión más o menos clara de todos los psicoanálisis, ¿es posible?. Yo creo que entre la teoría analítica y la narración concreta de una vida individual se interpone un estadio intermedio decisivo, en el que no se ha reparado, que se ha saltado obstinadamente» (MARÍAS, 1952i, 370).

El hombre, «ejemplo máximo» de estructura empírica es quien puede narrar su estado y situación concreta, que será diferente en cada caso. Entre hombre y vida hay una relación de determinación: la «vida» que conocemos es vida en estructura humana; y el «hombre» que conocemos, lo conocemos en la vida, en mi vida, y es realidad radicada en

ella. De ahí que la variación de un elemento de la estructura empírica tenga repercusión en su vida.

Ahora bien, eso impone la tarea de situar esa estructura en el contexto general de lo real. Y ello llevó a nuestro autor a nuevas precisiones:

1. «La teoría analítica de la vida humana solo comprende los requisitos que se dan en toda vida y la hacen posible, las relaciones abstractas o lugares vacíos (leere Stellen) que han de llenarse de contenido concreto y circunstancial para ser efectivo conocimiento de realidades» (MARÍAS, 1952i, 371).
2. Una «estructura empírica, que es empírica, pero estructura; que es estructura, pero empírica. Su realidad corresponde al campo de posible variación humana en la historia, pero afectada por una esencial estabilidad» (MARÍAS, 1952i, 371). Elementos empíricos estructurales son, por ejemplo:
 - la corporeidad precisa de nuestras estructuras psicofísicas
 - las edades y su ritmo histórico
 - la interpretación lingüística
 - las generaciones
 - la condición sexuada
 - y en general, elementos que permanecen con una estabilidad a través de las épocas.

Al ser lo histórico real y, por tanto, formar parte de la estructura empírica de la vida humana, Marías estima la conveniencia de deslindar el ámbito de lo histórico y lo natural, dado que, por la duración, algunos ingredientes históricos han llegado a considerarse propios de la naturaleza humana cuando en realidad no lo son.

«Habría que determinar los límites entre lo natural y lo histórico. Se ha solido poner en la cuenta de la “naturaleza humana” muchas cosas históricas, adquiridas, pero duraderas, que se incorporan a la estructura empírica de nuestra vida. No existen constantes históricas, sino a lo sumo elementos duraderos, permanentes si se quiere, es decir, que permanecen y perduran a lo largo de la historia y en ella. En principio, sería posible pensar determinados ingredientes de la vida humana

que “durasen” desde Adán hasta el Juicio final, sin dejar por ello de ser históricos>>>» (MARÍAS, 1952i, 371).

Otra relación de reciprocidad es la que se establece entre el hombre y el mundo porque en él el hombre ha de hacer su vida.

Este hombre, desde su condición sexuada, determinación esencial puesta de manifiesto por Marías, va a sentir e interpretar el mundo.

«La estructura empírica es la forma concreta de nuestra circunstancialidad. No solo está el hombre en el mundo, sino en este mundo; no solo es una realidad corporal y encarnada, sino que tiene esta estructura corporal y no otra. No solo es mortal, sino que vive tantos años –a lo menos cuenta con un horizonte de cierta duración– y su vida se articula según un esquema preciso de edades individuales y generaciones históricas. Pertenece también a la estructura empírica una dimensión decisiva de la vida humana, cuyo planteamiento filosófico ha sido siempre insuficiente: la condición sexuada del hombre, que es una componente decisiva de su vida, hasta ahora peregrinante en busca de su lugar teórico. En la teoría analítica no aparece el ser sexuado como requisito de la vida humana; pero sería ridículo entender la condición sexuada como mero elemento “natural” procedente de la corporeidad, o como simple situación de hecho en cada individuo; pertenece a la estructura empírica, con su doble carácter de estabilidad e historicidad, y creo que solo desde esta perspectiva puede resultar comprensible» (MARÍAS, 1952i, 371-372).

El especialista, como condición esencial para su diagnóstico y tratamiento, deberá conocer las determinaciones de la persona que va a tratar. «Solo desde una imagen precisa de la estructura empírica de la vida humana puede el psiquiatra considerar con rigor la vida individual que tiene delante» (MARÍAS, 1952i, 372).

En el siguiente texto Marías informa sobre el significado «la situación» personal, elemento de la estructura empírica:

«Para decirlo con pocas palabras, se trataría de llegar a entender la situación real del hombre enfermo. (...) Pero aquí surge la mayor dificultad. Porque sería quimérico pretender determinar «objetivamente» la situación de un hombre aparte de su pretensión. Todos los datos que pudieran enumerarse –sexo, edad, dotes físicas e intelectuales, condición social y económica, instrucción, relaciones familiares, nacionalidad y época, etc.– solo adquieren un efectivo valor de elementos de una situación cuando sobre ellos se proyecta... un proyecto, una pretensión o programa vital. Solo desde la pretensión de ser bailarín adquiere su sentido preciso el reumatismo articular» (MARÍAS, 1952i, 374-375).

En el segundo ensayo citado, «La vida humana y su estructura empírica», Marías en pocas palabras explicita «el lugar» que corresponde al hombre, como estructura empírica de la vida humana:

«Entre la teoría analítica y la narración concreta se interpone un estadio intermedio, en el que no se ha reparado, que es el decisivo y del que quiero decir aquí algunas palabras; es lo que se ha llamado en diversas ocasiones la estructura empírica de la vida humana» (MARÍAS, 1952h, 358).

Al ser un concepto nuevo, Marías intenta explicitar la significación de su contenido analizando cada uno de los conceptos que incorpora: estructura que ha de «soportar» toda una vida; por tanto, estable, y empírico, en cuanto real o de hecho.

Este hombre que proyecta, elige y decide podía hacerlo desde otra corporeidad, en cuyo caso mundo y vida humana no serían los de nuestra experiencia. El hecho de darle un nombre -Cervantes- conlleva una serie de supuestos:

1. Que es un hombre, realidad que nos remite a la teoría analítica.
2. Que por «hombre» entendemos una serie de determinaciones que no son los meros requisitos necesarios para que haya vida humana, que son previas, no obstante, a toda biografía individual concreta, y con las cuales contamos (MARÍAS, 1952h, 359-360).

A este segundo supuesto es lo que llama Marías estructura empírica. Sin ser requisito a priori de la vida humana, pertenece de hecho y de un modo estable a las vidas concretas que empíricamente encontramos. Pertenece al campo de posible variación humana en la historia, pero afectada por una esencial permanencia y estabilidad.

«Yo encuentro como determinación a priori y analítica de la vida humana el ser circunstancial, el estar en el mundo; pero no forzosamente en este, ni en esta época. Pertenece a la vida humana la corporeidad, pero no esta forma precisa de corporeidad; en principio, la realidad «vida humana» podría darse encarnada en un cuerpo de octópodo, pero naturalmente sería muy distinta» (MARÍAS, 1952h, 359-360).

Algunas determinaciones que integran la estructura empírica de la vida humana y repercuten en el aspecto de nuestro mundo real son: la longevidad normal del hombre, que regula el comportamiento vital; la sucesión y función de las edades; el ritmo de las generaciones y de la vida histórica; la estructura de nuestras ciudades; las referencias de los sentidos -la vida humana podría haberse dado sin vista o sin oído, aunque no sin sensibilidad; puede perder algún sentido o adquirir otros nuevos-. «Todo esto ha cambiado y cambiará; por lo menos podría cambiar, sin que el hombre dejara de ser hombre; pero el esquema general de la vida sería otro, es decir, tendríamos otra estructura empírica» (MARÍAS, 1952h, 360).

En esta fecha -1952-, Marías utiliza una metáfora para hablar de su teoría como de «un bosquejo indeciso». Experiencia, reflexión y tiempo irán poniendo luz para contemplar con mayor nitidez «su figura».

«Todo esto no es, por supuesto, la geografía de esa tierra incógnita -en la que estamos sin saberlo-; ni siquiera es un mapa de ella. Solo lo que solían llevarse a su país los navegantes que no arribaban a una isla entrevista entre la bruma; su posición, determinada con el astrolabio, un bosquejo indeciso de sus formas y acaso unas ramas flotantes o un ave -tal vez una lechuza- que se había posado en su mástil, entre dos luces» (MARÍAS, 1952h, 361).

Una vez efectuada la presentación y desarrollo del concepto de «estructura empírica» de la vida humana a través de distintos textos, Marías proyecta aplicar ese concepto a fondo en la vida colectiva por medio de su libro *La estructura social*.

La única realidad efectiva de una sociedad es la de las vidas individuales, pero éstas a su vez son intrínsecamente sociales: la vida aparece como convivencia (vivir-con). De ahí que, junto a los elementos empíricos que se dan en mi vida como estructura, aparecen los que forman la estructura empírica de la sociedad con que cada individuo se encuentra y ha de hacer su vida personal.

Estos elementos de la «estructura empírica de la vida colectiva» están afectados por las condiciones indicadas para la «estructura empírica de la vida humana» (hombre), aunque ahora aplicadas a la sociedad: son determinaciones que encontramos de hecho y de modo estable, pero con posible variación histórica a través del tiempo.

El hombre no sólo está en el mundo -requisito de la «estructura analítica de la vida humana»- sino en este mundo real de nuestra experiencia, ingrediente de su vida, sin el cual esa vida no se entiende. Este mundo concreto está organizado en sociedades (unidades de convivencia) que poseen una «estructura empírica» apropiada al hombre de carne y hueso que conocemos, en el aquí y ahora de su historia. Sociedad e historia son inseparables.

Determinaciones socio-históricas que constituyen la «estructura empírica de la vida colectiva» y afectan a cada hombre que viene a este mundo son: las generaciones, las vigencias, las ideas y creencias, los usos, la situación histórica, la estructura de las ciudades, etc. Sobre estas determinaciones informa Marías en su libro *La estructura social*, ofreciendo con su exposición «un método de investigación del mundo histórico y social» (MARÍAS, 1989a, 82), es decir, un método para analizar una sociedad concreta en un momento determinado de su devenir histórico.

La estructura social, 1955

Hacia 1948 Marías decide investigar sobre la estructura social de la España romántica. La razón de remontarse a la segunda mitad del siglo

xviii cabe fijarla en ciertas lecturas efectuadas por nuestro autor, que le llevan a pensar en el Romanticismo como clave comprensiva de la época actual (MARÍAS, 1989a, 80), pero sobre todo porque necesitaba «encontrar una forma de vida colectiva plenamente vigente y estable» (MARÍAS, 1960b, 181) capaz de ser analizada. Esta situación no se había dado en todo el siglo XIX. En el desarrollo de su trabajo descubre que previamente es necesario esclarecer: qué es una estructura social.

Para tal investigación cuenta con las ideas recibidas de Ortega sobre la vida histórica y social, pero su estancia en los Estados Unidos y posterior recorrido por distintos países de Hispanoamérica van a proporcionarle datos de experiencia anteriormente impensables.

«Entre 1951 y 1952 recibí un impulso decisivo, de índole enteramente distinta.

En esas fechas residí, por primera vez, un año en los Estados Unidos, como profesor en Wellesley College y Harvard University. Hice entonces a fondo la experiencia de vivir en una sociedad de estructura profundamente distinta de la nuestra, y la iluminación de este contraste fue para mí decisiva: nada me ha ayudado tanto a comprender qué es una estructura social como la visión interna de las diferencias y las analogías entre dos de ellas, la española y la americana.

Al volver a España, después de un viaje de varios meses por Hispanoamérica, que aportó complementos decisivos a esa visión, vi con nuevos ojos el tema que me preocupaba desde hacía tanto tiempo» (MARÍAS, 1955d, 175-176).

No obstante, va a necesitar un tiempo de reflexión antes de poder escribir el libro «porque los conceptos de que disponía, incluso los más penetrantes y profundos -los procedentes de Ortega-, no eran suficientes» (MARÍAS, 1955d, 176).

El estudio de las generaciones, ampliamente llevado a efecto por Marías en su libro *El método histórico de las generaciones* (1949), le había permitido descubrir la existencia de unas determinaciones que incorpora toda estructura social y, por medio de ellas, diferenciar las distintas sociedades.

«Ortega había distinguido entre la «teoría analítica» de la vida humana, capaz de descubrir por mero análisis sus estructuras necesarias y por ello universales, y el conocimiento de la vida humana concreta y circunstancial. Había tropezado yo desde 1947, más claramente al estudiar el tema de las generaciones, con una zona intermedia, necesaria para pasar de lo primero a lo segundo: lo que he llamado la estructura empírica de la vida humana. Comprendí claramente que el problema de la estructura social se plantea precisamente en esa zona teórica: se trata rigurosamente de la estructura empírica de la vida colectiva» (MARÍAS, 1955d, 176).

La pretensión de hacer un estudio de la España romántica es el motivo de que Marías investigue la estructura de esta nación europea en un periodo determinado de la historia.

«Puesto que se habla de la estructura social, hay cierto derecho a suponer que su estudio constituye un capítulo de sociología, pero también esto sería apresurado e inexacto, porque no se trataría de una teoría de las estructuras sociales, sino de la investigación de una muy concreta: la de la España romántica. Hay, pues, una dimensión empírica, concreta e histórica que no se puede pasar por alto; pero a la vez hay que subrayar que estamos lejos de la plena concreción fáctica de la historia misma. Se trata de una estructura social determinada, insistiendo tanto en el carácter estructural como en la determinación» (MARÍAS, 1955d, 180).

La estructura social, al estar integrada por personas con su particular circunstancia y vocación, es permanentemente dinámica y orientada hacia el futuro con un sentido concreto.

«Una estructura social no es una figura o disposición de elementos quiescentes. Las vidas humanas son trayectorias, proyectos, presiones ejercidas en cierto sentido; su imagen podría ser la flecha. Una sociedad es, por tanto, un sistema de fuerzas orientadas, un sistema “vectorial”. Los elementos reales de la sociedad no son “cosas” estáticas, sino presiones, pretensiones, insistencias y resistencias, con las cuales

se realiza la “consistencia” de la unidad social. Todos sus ingredientes “vienen de” y “van a”, están en movimiento efectivo. Cuando no hay movimiento no se trata de inmovilidad, sino de reposo, de estabilización –siempre pasajera– de un sistema de tensiones» (MARÍAS, 1955d, 193).

En el apartado 5 del capítulo I, Marías destaca las dimensiones cinética y tensional de las estructuras sociales.

El movimiento de la vida colectiva no sólo se debe al dinamismo de la vida de las personas que la integran -proyectos y resistencias-, sino que ella misma también tiene su proyecto y trayectoria como tal sociedad determinada.

«Pero no se trata solamente de que la estructura social sea una resultante de fuerzas que actúan en determinada disposición, sino que, como esas fuerzas no son constantes, sino variables en intensidad y dirección, como además los ingredientes reales de una sociedad cambian, la estructura misma como conjunto está en movimiento. Con lo cual no quiero decir sólo que a una estructura suceda otra, sino algo más profundo e importante: que la estructura como tal tiene también su trayectoria, que es, ella misma, programática, que está constituida en cada instante –y no solo en momentos de sustitución o crisis– por una distensión dinámica, por venir de un pasado y estar tendiendo a un futuro, los cuales están, ambos, presentes» (MARÍAS, 1955d, 194).

A imagen de la persona, cualquier sociedad es producto histórico y anticipa en cada ingrediente de su estructura la historia que está por venir.

«En cualquier instante, una estructura social está perdurando e innovando, está reteniendo el tiempo que se escapa y anticipando el futuro. En rigor, pasado y futuro se convierten en ella en tradición y porvenir: tradición, porque el pretérito funciona como algo legado, transmitido, entregado y de que el presente es depositario; porvenir, porque el futuro no es solo lo que “será”, sino lo que está por venir, lo que

está viniendo, y aun sin haber llegado está presente en el presente verbal del “está”: está –actualmente– viniendo, está no estando todavía, anticipado, postulado, en forma de expectativa e inminencia» (MARÍAS, 1955d, 194).

La estructura de una sociedad nunca está dada sino que se constituye y densifica en función de lo acontecido y ocurre en su historia.

«De igual modo hay que entender cualquier estructura funcional, incluso la de un organismo biológico –un perro o un ave– y hasta la de un artificio –máquina de escribir, fusil, avión–, desde la función misma, no desde los componentes estáticos o, mejor dicho, arbitrariamente estatificados. Pero la diferencia fundamental es que en la máquina y aun en el organismo, dada la estructura funcional, ésta funciona, mientras que en lo humano la estructura no es nunca “dada”, sino que está constituida en virtud de su propio funcionamiento. Dicho en otras palabras, la estructura social está definida por su propio “argumento”, no es que, una vez existente, este argumento le sobrevenga, sino que consiste en él, y es tal estructura determinada porque su argumento es éste y no otro» (MARÍAS, 1955d, 195).

Desde otro punto de vista, nos lleva a la evidencia originaria de la co-implicación de la sociedad y la historia, la intrínseca historicidad de las sociedades. «Y sólo se justifica que -aunque sea entre comillas-pueda hablarse con sentido de «vida» colectiva y de «vida» histórica, o mejor aún de «vida» histórica y social» (MARÍAS, 1955d, 195)

En el apartado 7 del mismo capítulo I, titulado «Elementos analíticos y empíricos de la estructura», Marías repite lo que en textos anteriores ya había declarado entender como estructura asociada a forma, orientando sobre la diferencia de los elementos integrantes, según se refieran a cualquier sociedad o a una sociedad determinada.

«Podríamos decir que la estructura social es la forma de la vida colectiva, a condición de entender de un modo real y dinámico la palabra forma: aquello que informa y configura realmente esa vida, no es un simple esquema o figura estáti-

ca. Pero hay que introducir en seguida una distinción nueva: no es lo mismo la forma de toda sociedad que la de una sociedad determinada; quiero decir que entre los elementos que integran una estructura social los hay de dos clases: analíticos –es decir, que se encuentran simplemente mediante un análisis de los requisitos de cualquier sociedad– y empíricos, esto es, que se descubren mediante la experiencia, al considerar una sociedad real concreta, pero que sin embargo siguen siendo estructurales» (MARÍAS, 1955d, 198).

En el siguiente texto, Marías pasa a citar alguno de estos elementos diferentes; en un caso, la temporalidad, propio de la estructura analítica, y otros de carácter empírico, que manifiestan la variedad de cada sociedad.

«La temporalidad de las sociedades presenta una serie de características formales y a priori que he apuntado en el apartado anterior; pero el hecho empírico de que la vida humana tenga una cierta duración media y cierto ritmo de edades condiciona estructuralmente cada sociedad. Las relaciones de subordinación o coordinación entre sociedades distintas, el aislamiento de una de ellas, el carácter colonial respecto a una metrópoli originaria, etc., son factores decisivos de la estructura» (MARÍAS, 1955d, 199).

Lo que incluye Marías en el concepto de «clausura» de una sociedad va a condicionar la vida de sus habitantes. Efectos opuestos produciría en la colectividad la integración del elemento «apertura» en su estructura social.

«Otro elemento estructural y empírico es el grado de «clausura» de una sociedad, y esto en muchas formas: hacia afuera y hacia adentro (dificultades de salir o de inmigrar), por razones geográficas (condición insular, montañas, etc.), lingüísticas, económicas (pobreza o riqueza), políticas. La combinación de todos estos motivos produce en cada caso un grado y forma de relativa “clausura” que condiciona la estructura entera» (MARÍAS, 1955d, 199).

No todos los «datos» empíricos que pueden constatarse en una sociedad forman parte de la estructura social. Requieren poseer condiciones entre las que se significa la estabilidad.

«Los “datos” empíricos, incluso los hechos históricos que será menester tener en cuenta, sólo importan en cuanto determinan, todo lo empíricamente que se quiera, una estructura social» (MARÍAS, 1955d, 200).

Por experiencia de la propia vida personal sabemos que su forma y estilo no se manifiestan y comprenden en breve tiempo. Lo mismo ocurre con la vida colectiva: ésta ha de ser estudiada en el periodo de tiempo que Marías llama «época histórica», que incluye un mínimo de cuatro generaciones.

«(...) si queremos entender una estructura social tenemos que estudiarla en una “época” –mayor o menor– y que esta se nos aparece como un drama en diversos actos ejecutado por ciertos personajes y, por supuesto, con un argumento» (MARÍAS, 1955d, 206).

En el apartado 14 del capítulo II, «La estructura representativa de las sociedades europeas», Marías desarrollando su teoría, explicita la necesidad de que el argumento de la vida colectiva sea expreso e informa sobre el sentido de tal concepto:

«(...) toda vida, individual o colectiva, necesita argumento, y sin él no es; pero el que la vida de una sociedad sea representativa exige que ese argumento sea expreso, que sea vivido y sentido como tal por los individuos; y esto a su vez requiere dos condiciones: que sea entendido, por consiguiente que sea inteligible; que sea compartido» (MARÍAS, 1955d, 223).

No hay vida sin argumento, mayor o menor. Este argumento para ser representativo de la vida de una sociedad debe ser común y público. Su cambio, afectará a las distintas manifestaciones humanas y tendrá repercusión en su historia. La nueva configuración dejará ver su forma en el tiempo indicado para una época.

«(...) la estructura representativa de las sociedades afecta a otras dimensiones bien distintas. El arte y la ciencia, los usos sociales, las modas, los espectáculos, el lenguaje, acusan la huella de ese carácter representativo, cuando existe» (MARÍAS, 1955d, 224).

La estructura de la vida colectiva no puede «pasar por alto» un ingrediente básico en su configuración:

«(...) las formas del matrimonio y de la familia constituyen elementos decisivos de toda estructura social, hasta el punto de que las sociedades se clasifican con frecuencia desde este punto de vista: monogámicas y poligámicas, etc.» (MARÍAS, 1955d, 383).

El impacto recibido por Marías con respecto a las distintas formas de vida, al comparar la experiencia en los Estados Unidos y la experiencia en España, le van a permitir significar un aspecto en el que difícilmente se repara y de importantes consecuencias: la amplitud e intensidad de la convivencia.

«Cuando se comparan las condiciones de vida de diferentes países y de distintas épocas, rara vez se tienen en cuenta, junto al nivel económico, la seguridad, el progreso técnico, lo que significa la amplitud e intensidad de la convivencia» (MARÍAS, 1955d, 393).

El vivir en una misma ciudad durante bastantes años te permite comprobar la correlación existente entre su morfología -construcción y trazado- y la forma de vida -convivencia- de sus habitantes. Marías trae a memoria este aspecto, previamente observado por Ortega:

«Uno de los temas más sugestivos –Ortega lo subrayó hace tiempo– es la morfología de las ciudades. En pocas cosas se revela mejor la forma de la vida colectiva» (MARÍAS, 1955d, 395).

Otra consecuencia de su vida y recorrido por los distintos países americanos es la importancia que Marías da a las ciudades como medio de significar la forma de vida de una sociedad. Tal documentación es producto histórico, pero nuestro autor lo confirma por su experiencia.

«La razón de que las ciudades sean decisivas en toda sociedad, hasta en las de predominio rural, es que son el órgano de la socialización o, si se prefiere, de la sociabilidad. Una sociedad es sociedad y, sobre todo, es una gracias a sus ciudades. Y las formas de esta reflejan maravillosamente la estructura social» (MARÍAS, 1955d, 397).

Otro elemento a considerar en la estructura empírica de la vida colectiva es la interpretación de la muerte en las distintas sociedades:

«(...) una estructura social está parcialmente definida por la realidad que dentro de ella tiene la muerte» (MARÍAS, 1955d, 409).

En el siguiente texto, Marías vuelve a reiterar una de las condiciones imprescindibles para que «datos» empíricos existentes en una sociedad puedan ejercer influencia en sus miembros. Lo ejemplifica con un contenido de creencia:

«(...) las actitudes individuales, como componentes de una estructura social, no cuentan; lo que interesa son las vigencias en esta dimensión de la vida –perspectiva de las ultimitades–, aquellas que cada individuo encuentra y que ejercen su presión sobre él, sea cualquiera su posición personal» (MARÍAS, 1955d, 410-411).

REFERENCIAS (Capítulo 6, Parte II)

MARÍAS, J. (1951m). *El hombre y la vida humana* (Comunicación al Congreso de Filosofía), de Lima.

- MARÍAS, J. (1952h). «La vida humana y su estructura empírica». En: Ensayos de Teoría, OBRAS IV. Madrid (4.ª edición: 1969), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1952i). «La Psiquiatría vista desde la Filosofía». En: Ensayos de Teoría, OBRAS IV. Madrid (4.ª edición: 1969), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1955d). La estructura social. En: OBRAS VI. Madrid (5.ª edición: 1970), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1955d). «Prólogo» a la 4.ª edición de 1964. En: La estructura social, OBRAS IV, Madrid (5.ª edición: 1970), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1960d). «Ortega. Circunstancia y vocación». En: OBRAS IX. Madrid (1982), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1989a). «Una vida presente». *MEMORIAS 2 (1951- 1975)*. Madrid, Alianza Editorial.

CAPÍTULO 7

LO «EMPIRICO» Y LAS TRADICIONES EMPIRISTAS

Marías ha utilizado el concepto «estructura empírica» como instrumento básico en su filosofía. El adjetivo «empírica» hace inevitable la asociación con «empirismo».

Cabe preguntarse: ¿en qué momento histórico de las tradiciones empiristas o neo-empiristas se sitúa el pensamiento de Marías cuando habla de «estructura empírica»?

En 1936 nuestro autor expuso sus ideas sobre el empirismo lógico, en una larga reseña de un libro de O. Neurath (NEURATH, 1935). Aquella juvenil reseña proporciona claves para entender la postura posterior de Marías dentro de las corrientes empiristas, ya en el siglo XX. Reconoce los aspectos positivos del empirismo lógico propuesto en el Círculo de Viena pero también su unilateralidad y sus carencias. En 1993 escribirá Marías:

«El empirismo ha anulado la gran posibilidad que encerraba su nombre, por su falta de sentido personal, por su tendencia a la reducción de todo al modo de ser de las cosas» (MARÍAS, 1993a, 75).

Pero casi sesenta años antes, en 1936 ya Marías había calificado al empirismo lógico como «nuevo cientismo» en cuanto que implica «antimetafísica, concepciones empiristas de una manera general, propensión a una intervención metódica de la lógica y matematización de todas las ciencias» (MARÍAS, 1936, 83).

Marías constata que la filosofía en aquellos años tenía una marcada influencia de autores austriacos, concretamente de Bolzano y Brentano, pero observa que de autores como los mencionados habían surgido, junto al Círculo de Viena, otras direcciones filosóficas, personalizadas en Husserl, Scheler y Heidegger. En la reacción contra el kantismo y el hegelianismo que representaba el empirismo lógico eran posibles alternativas menos extremosas. Por tratarse de una reseña bibliográfica probablemente Marías no se extendió en mostrar cómo ya en 1884, W. Windelband había publicado *Preludios* (WINDELBAND, 1884), obra que, cuando se organizaba el Círculo de Viena, tenía nueve ediciones en alemán.

Frente al cientismo propuesto por el Círculo de Viena, W. Windelband había propuesto dos modos científicos de acercamiento empírico a la realidad, que denominó «nomotético» e «ideográfico»:

«Podemos, pues, decir que las ciencias empíricas buscan en el conocimiento de lo real una de dos cosas: bien lo general bajo la forma de ley natural, bien lo especial bajo la forma determinada por la historia. Contemplan, de una parte, la forma permanente e inmutable, de otra parte el contenido transitorio, determinado por sí mismo, del acaecer real. Unas son ciencias de leyes, otras ciencias de acaecimientos; las primeras enseñan lo que sucede siempre, las segundas lo que ha sucedido alguna vez.

En el primer caso, el pensamiento científico es -si se nos permite acuñar nuevos términos técnicos- nomotético, en el segundo caso ideográfico» (WINDELBAND, 1884, 317).

El modo «nomotético» busca «leyes» y se expresa en «leyes». El modo «ideográfico» propone «descripciones» de «acontecimientos». El modo «nomotético» es característico de las ciencias de la naturaleza, mientras el modo «ideográfico» es adecuado para las ciencias culturales y del espíritu.

Mediante esa distinción de modos metódicos W. Windelband veía posiblemente dos maneras de acercamiento a la realidad que, lejos de ser antitéticas, podían resultar complementarias:

«Cabe perfectamente la posibilidad y se da la realidad de que los mismos objetos pueden ser materia de una investigación nomotética y, al mismo tiempo, paralelamente, de otra idiográfica» (WINDELBAND, 1884, 317).

La propuesta de Windelband permitía la existencia de una psicología «nomotética» y de una psicología «ideográfica».

La psicología «nomotética» propondría establecer leyes generales al modo de las ciencias naturales:

«Los psicólogos nomotéticos procuran establecer leyes y principios generales que rigen los procesos mentales y conductuales. (...) La mayoría de los psicólogos nomotéticos o generales se esfuerza por formular leyes de tipo $R = f(S)$, o más simplemente leyes de estímulo-respuesta S-R. Esto es, dadas ciertas respuestas observables (R), tratan de establecer las relaciones funcionales (f) entre esas respuestas y las circunstancias estimuladoras anteriores (S). Si el psicólogo puede lograrlo ha alcanzado uno de los principales objetivos de la ciencia, porque conocidas las circunstancias anteriores podrá predecir la respuesta, y controlarla si se considera deseable» (CHAPLIN/KRAWIEC, 1978, 9).

La psicología «ideográfica» se propondría describir comportamientos en cada persona singular:

«El punto de vista ideográfico pone de relieve el conocimiento de un individuo o evento particular. El énfasis del psicólogo se pone en el descubrimiento de las leyes del caso individual; por consiguiente enfoca su investigación en la persona. Muchos psicólogos clínicos, que defienden la perspectiva ideográfica, hacen hincapié en que cada individuo es único y por ende hay que entenderlo en términos de su propio conjunto de leyes. Sostienen que estudiar procesos mentales o conductuales generalizados equivale a forzar al individuo dentro de un molde o tipo y pasar por alto precisamente las diferencias que en definitiva lo hacen único» (CHAPLIN/KRAWIEC, 1978, 9).

Pero de hecho en psicología se comprueba que ambos enfoques, el «nomotético» y el «ideográfico» se complementan y pueden no ser excluyentes.

Las observaciones críticas de Marías frente al empirismo lógico del Círculo de Viena se hallaban motivadas porque su propuesta cientista reincidía en la actitud anti-introspectiva del primer positivismo (CARPINTERO, 1972,687), con lo que esto implicaba de estrechamiento de experiencia no ya solo en la psicología sino en todas las ciencias del espíritu.

El empirismo lógico del Círculo de Viena venía a ser, utilizando una expresión de Ortega, «pseudo-positivismo»:

«(...) el prejuicio del pseudo-positivismo consiste en creer, a priori, que los hechos inmediatos de la conciencia son también de hecho inconexos y, por ello, hace de la psicología, desde Hume, una física de la mente.

Pero un positivismo auténtico y radical, que proceda resuelto a tomar los hechos mentales según estos se presentan a la reflexión sobre sí mismo del hombre, se encuentra con que acaece todo lo contrario» (ORTEGA, 1933, O.C. VI, 211).

Es casi seguro que Marías conocía estas ideas de su maestro y por ello ya en su reseña de 1936 se mostró crítico frente a las pretensiones cientistas del Círculo de Viena.

La reacción anti-hegeliana tenía ciertamente otras alternativas que el empirismo lógico. Marías describió genéricamente esas alternativas cuando se refirió, en su *Historia de la Filosofía* a «la necesidad apremiante de atenerse a las cosas, a la realidad misma, de apartarse de las construcciones mentales para ajustarse a lo real tal como es» (MARÍAS, 1941b, 331-332).

En ese «ajustarse a lo real tal como es» puede situarse el comienzo de la genealogía filosófica del punto de vista «empírico» en nuestro filósofo. No obstante, la «experiencia» según Marías no puede ser confundida con la extremosa reacción posthegeliana que fue el positivismo:

«El propósito inicial –atenerse a la realidad misma– es irreprochable y constituye un permanente imperativo filosófico. Pero aquí comienza, justamente el problema: ¿cuál es la realidad?. Como vemos, la filosofía no puede acotarse ni definirse extrínsecamente, sino que su delimitación misma supone una previa cuestión metafísica. Con sobrado apresuramiento, el siglo XIX cree poder suprimirla y afirma que la realidad son los hechos sensibles. Este es el error que invalida el positivismo» (MARÍAS, 1941b, 332).

Según el positivismo, el conocimiento y saber sólo es el dado a los sentidos y establece los hechos como el único posible objeto de conocimiento. El positivismo planteará un doble problema a la filosofía:

«Por eso, el problema que se planteará a la filosofía después del positivismo es doble: primero, descubrir la realidad auténtica, lo que se llamará después la realidad radical, y, en segundo lugar, reivindicar la necesidad y la posibilidad de la metafísica» (MARÍAS, 1941b, 332).

El antecedente ya casi próximo de lo «empírico» en Marías se halla acotado en el triángulo imaginario que forman las obras de tres pensadores que, inmediatamente después de Hegel (+1831), proclamaron de modos diferentes un retorno a lo concreto «experimentado» y a la vez se colocaron a una distancia crítica del positivismo. Estos pensadores, citados por orden de fechas de sus nacimientos, son Wilhelm Dilthey (1832-1911), Franz Brentano (1838-1917) y Edmund Husserl (1859-1938). Es notable la importancia que Marías otorga en su *Historia de la Filosofía* (1941) a cada uno de esos pensadores.

Así, en su resumen sobre «el sentido de la filosofía de W. Dilthey:

«Hemos visto cómo aparecen indisolublemente ligadas en el pensamiento de Dilthey dos disciplinas: la psicología y la historia. Por una parte, análisis de lo humano, especialmente mediante la autognosis: filosofía como ciencia del espíritu. Por otra, esa realidad humana es historia, es la vida humana; ese análisis es la filosofía de la vida; y, por tanto, en la medida en que esa vida es ajena y pretérita, interpreta-

ción histórica, hermenéutica. Su modo de conocimiento no es la explicación causal, sino la comprensión (Vertändnis) y su teoría constituirá una verdadera crítica de la razón histórica» (MARÍAS, 1941b, 372-373).

Del mismo modo, en su síntesis sobre «la significación de F. Brentano:

«El centro del pensamiento de Brentano es la idea de evidencia. Este es el sentido de su «empirismo»>>: la visión evidente de las esencias de las cosas. Esta vuelta a la esencia es la vuelta al rigor de la metafísica; la filosofía es en Brentano, una vez más, conquista de esencias, saber metafísico estricto, lo que ha sido siempre que ha sido auténtica la filosofía. Por otra parte, Brentano nos da los elementos capitales de la filosofía presente: la incorporación de toda la tradición filosófica, la intencionalidad, la intuición esencial, la idea de valor, Dilthey nos dará por su parte la historicidad. Con estos elementos se pone en marcha la filosofía de nuestro siglo» (MARÍAS, 1941b, 366).

También, finalmente, en su valoración sobre la filosofía de E. Husserl «uno de los tres o cuatro grandes hechos intelectuales de nuestro tiempo» (MARÍAS, 1941b, 405).

A pesar de que Marías escribió su Historia de la Filosofía (1941) cuando todavía no se habían conocido importantes inéditos de Husserl, adelantó un pronóstico sobre su importancia:

«Es de esperar que en los años próximos veremos aparecer todavía una serie de volúmenes que nos darán una imagen nueva de Husserl y de los caminos hacia los que, más allá de la fenomenología sensu stricto, tiene que orientarse el pensamiento filosófico de nuestro tiempo, bajo el magisterio indiscutible -aunque más o menos remoto- de Husserl» (MARÍAS, 1941b, 405).

Dilthey, Brentano y Husserl representan respectivamente «la idea de la vida», una nueva metafísica de las evidencias esenciales y el retorno a las cosas. Si de ese triángulo imaginario se suprime el lado de Brentano

no, queda un espacio angular donde debe situarse el surgimiento de la tradición orteguiana en España.

Marías es orteguiano, pero no sólo orteguiano. La idea de «empírico» en Marías representaría un concepto de «experiencia» dentro de las revisiones que Dilthey, Brentano y Husserl han realizado sobre los positivismos científicos.

Ese concepto de «experiencia» implicaría un avance de Marías más acá de las analíticas existenciales que pusieron en circulación algunos discípulos del mismo Husserl, incluida ahí la analítica de M. Heidegger (MARÍAS, 1970b, 71).

Parece que deben ser consideradas influencias adicionales y exteriores al triángulo Dilthey, Brentano y Husserl para explicar en Marías el tránsito desde las estructuras analíticas hasta las estructuras empíricas. Con esto se está aludiendo a autores cuyas influencias se hallan desde el principio en el «programa de investigación» de Marías: Degérando (1772-1842), Maine de Biran (1766-1824), A. Gratry (1805-1872) y M. de Unamuno (1864-1936); son autores cuyas obras pueden explicar el tránsito de lo analítico a lo «empírico» en Marías, entendiendo además lo «empírico» como «experiencia» no extraña a la metafísica.

En fin, Ferrater Mora ha consignado que «la multiplicidad de sentidos del término “experiencia” hace difícil examinar su concepto a menos de enzarzarse en enojosas precisiones» (FERRATER, 1965, I, 618).

No obstante, antes de cerrar este capítulo, conviene dejar apuntado un camino relacionado con el tema tratado: son las posibles conexiones que, insertas en el «hombre de carne y hueso» de Unamuno, hayan podido existir entre el pragmatismo norteamericano, de W. James especialmente (ORRINGER, 1985, 22) (FERNANDEZ, 1961), y el concepto de «empírico» en Marías.

Para Marías, en cualquier caso, la «experiencia» es «experiencia de la vida»:

«La experiencia de la vida es un saber superior, que puede ponerse al lado de los más altos y radicales» (FERRATER, 1979, II, 1099).

En 1960, Marías ya se había planteado esta cuestión, a la que por razón de su importancia necesitaba dar respuesta. El recurso es la publicación realizada en colaboración con otros autores: *Experiencia de la vida* (FERRATER, 1965, I, 622), cuyo texto se incluye en el libro *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, de Marías, con el título «La experiencia de la vida» (MARÍAS, 1960d, 636) del cual Ferrater Mora ha extraído su cita.

En el capítulo VI, «La experiencia de la realidad», de su *Antropología metafísica*, Marías vuelve sobre el tema y en pocas palabras sintetiza el modo de cómo acceder a tal «experiencia»:

«¿No estoy dentro de la vida? Y si es así, ¿cómo puedo tener experiencia de ella? La distinción –cuyo sentido no resultará plenamente claro hasta más adelante– entre la vida y mi vida permite superar esta dificultad. Estoy dentro de mi vida como realidad radical, pero en ella encuentro otras, respecto de las cuales estoy “fuera”. La experiencia de la vida no es experiencia de mi vida. La experiencia de la vida se adquiere en la soledad, retirándose a ella desde la convivencia, y ello es posible gracias a la comunicabilidad de las circunstancias, que se manifiesta sobre todo en las formas del amor y la amistad. En rigor, es mi vida la que tiene experiencia de la vida» (MARÍAS, 1970b, 49-50).

Cuál sea la función de esta «experiencia de la vida», es reiterada por Marías en el citado capítulo de *Antropología metafísica*:

«La experiencia de la vida, homólogo no-teórico de la razón vital, alvéolo dentro del cual ésta funciona, subsuelo de la filosofía (...)– hace posible el planteamiento efectivo del problema. Sólo ahora podemos preguntarnos de frente por la vida humana» (MARÍAS, 1970b, 51).

REFERENCIAS (Capítulo 7, Parte II)

CARPINTERO, H. (1972). «Positivismo e introspección». *Revista de Psicología General y Aplicada*, 27 (1972) 675.

- CHAPLIN, J.P./KRAWIEC, T.S. (1978). *Psicología: Sistemas y Teorías*. México, Interamericana (Systems and Theories of Psychology. New York, Holt, 1974).
- FERNÁNDEZ, P.H. (1961). *Miguel de Unamuno y William James*. Salamanca, Librería Cervantes.
- FERRATER-MORA, J. (1965). *Diccionario de Filosofía*. t. I. Barcelona/Buenos Aires (5.ª edición) EDHASA, Sudamericana.
- FERRATER-MORA, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*. t. II. Madrid (4.ª edición: 1982), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1936). «El empirismo lógico». En: San Anselmo y el insensato. En OBRAS IV, Madrid (4.ª edición, 1969), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1941b). Historia de la Filosofía. En: OBRAS I, Madrid (6a. edición: 1981), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1960c). «Experiencia de la vida» (En colaboración con Azorín, J.L.López Aranguren, Pedro Laín Entralgo y Ramón Menéndez Pidal) Madrid, *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1960d). «La experiencia de la vida». En: El tiempo que ni vuelve ni tropieza. En OBRAS VII, Madrid (3.ª edición, 1966), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*. Madrid (1987: 1a. reimpresión), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1993a). *Razón de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- NEURATH, O. (1935). *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*. París, Actualités scientifiques et industrielles.
- ORRINGER, N.R. (1985). *Unamuno y los protestantes liberales*. Madrid, Gredos.
- ORTEGA-GASSET, J. (1933). «Guillermo Dilthey y la idea de la vida». *Revista de Occidente*, núms. 125, 126 y 127, Nov., Dic. 1933/ Enero 1934. En: Teoría de Andalucía y otros ensayos (1942). O.C. VI. Madrid (1ª. reedición: 1989) Alianza Editorial.
- WINDELBAND, W. (1884). *Präludien* (Preludios filosóficos, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1949).

CAPÍTULO 8

LAS CATEGORÍAS EMPÍRICAS DE LA VIDA COLECTIVA

El haber incorporado la filosofía de Ortega permite a Marías hacer su propia filosofía; filosofía que el maestro no considera ajena y llamará «nuestra filosofía» por ser la misma en dos niveles (MARÍAS, 1989a, 98). El hecho de haber avanzado todo lo posible con Ortega le ha convertido en un discípulo independiente que no tiene reparo en calificar a su maestro de esencialmente incompleto. En la tarea de entender y completar a Ortega «consigo mismo» se empeña Marías «con ascetismo y sin aplazamientos» (MARÍAS, 1989a, 99). Este es el motivo de sus obras Ortega. Circunstancia y vocación (1960) y Ortega. Las trayectorias (1983).

Inspirado por la razón histórica de Ortega, en Historia de la Filosofía (1941) Marías tiene en cuenta la situación de cada filósofo; en Introducción a la Filosofía (1947) parte de la situación humana del hombre occidental de nuestro tiempo que pretende filosofar y Marías, uno de esos hombres, al incorporar las categorías analíticas de la vida humana de Ortega como base y fundamento de su filosofía, reconstruye la filosofía de su maestro con la pretensión de ir hacia «otra cosa», no por originalidad sino por afán de verdad; es decir, exigido por el pensamiento teórico. Tal pretensión se ve cumplida ampliamente al tropezar «con un nuevo repertorio de exigencias y determinaciones (...). Se trata, pues, de las estructuras que se imponen a la vida en este mundo concreto en que nos encontramos» (MARÍAS, 1947a, 210).

En el «Prólogo a la 4.^a edición» de su libro La estructura social, Marías hace un examen retrospectivo de este proceso:

«Ortega había distinguido entre la «teoría analítica» de la vida humana, capaz de descubrir por mero análisis sus estructuras necesarias y por ello universales, y el conocimiento de la vida humana concreta y circunstancial. Había tropezado yo desde 1947, más claramente al estudiar el tema de las generaciones, con una zona intermedia, necesaria para pasar de lo primero a lo segundo: lo que he llamado la estructura empírica de la vida humana» (MARÍAS, 1964c, 176).

Desde el descubrimiento por Ortega de «mi vida» como realidad radical, decir yo implica mi mundo; de ahí que, a partir de las estructuras necesarias y universales propias de la teoría analítica de la vida humana, se discorra hacia a la realidad social. «Sola, «mi vida» nunca pasará de mera hipótesis o teoría; solo con otras se hace real y concreta» (RALEY, 1977, 225). Esto hace que Marías tuviera que enfrentarse con esa dimensión de la vida que es la sociedad, como ingrediente de la vida individual.

«Mi atención se había concentrado sobre la vida individual, que es ciertamente la verdadera realidad; pero en ella, como ingrediente suyo, aparece el mundo histórico-social, sin el cual no es inteligible» (MARÍAS, 1989a, 83).

Un primer paso en la investigación de este mundo concreto lo da Marías en 1948 al impartir su curso sobre «El método histórico de las generaciones», en el cual trata el tema de las generaciones como fenómeno social. Al registrar los conocimientos que existen sobre las generaciones, observa que la duración de una generación es de quince años, dato empírico determinado por la duración de la vida humana y las edades que, al ser una unidad constante y elemental del cambio histórico, constituye una determinación empírica y, por ello, forma parte de la «estructura empírica».

Este concepto fue aplicado a fondo en el libro *La estructura social* (1955), cuando Marías comprendió que «el problema de la estructura social se plantea precisamente en esa zona teórica: se trata rigurosamente de la estructura empírica de la vida colectiva» (MARÍAS, 1964c, 176). En esa zona o nivel teórico está escrito *La estructura social*. No se trataba de presentar una teoría general de las estructuras sociales sino

de entender, a través de sus determinaciones empíricas, esa sociedad concreta e histórica en que acontece la vida humana.

La estancia de Marías en los Estados Unidos, en los años 1951 y 1952, fue decisiva para descubrir lo que es una estructura social y su lugar teórico.

«Al hacer la experiencia de sociedades distintas de la española, se me había manifestado, en las diferencias estructurales, qué es una estructura social. Desde el primer momento me resultó evidente la inseparabilidad de la sociología y la historia, es decir, el carácter intrínsecamente histórico de la estructura» (MARÍAS, 1989a, 81).

«Al volver a España (...) vi con nuevos ojos el tema que me preocupaba desde hacía tanto tiempo» (MARÍAS, 1964c, 176). Pero el pensamiento lleva su ritmo y todavía fue necesario esperar dos años para ordenar la experiencia y poder escribir el libro *La estructura social*. “Cada empresa, cada proyecto, ha sido para mí posible en cierto momento y no antes; y ha sido necesario dentro de una estructura dramática» (MARÍAS, 1989a, 78).

Marías inicia esta empresa para avanzar en la comprensión de su contenido y ofrecer un método de investigación del mundo histórico y social (MARÍAS, 1989a, 82). En estas fechas ya resultaba claro que los «datos» empíricos o más bien los hechos sólo importan en cuanto determinan una estructura social.

«(...) cada hecho es una resultante de fuerzas que vienen de un pretérito y van hacia un futuro; que, por tanto, una condición social no es un “hecho”, sino que se ha hecho, y por tanto remite a la historia» (MARÍAS, 1983b, 12).

Esta realidad se presenta en *La estructura social*. Marías inicia su investigación informando sobre el método o forma de proceder en el estudio.

«Se trata, una vez más, de ese movimiento de ida y vuelta que es característico de todo conocimiento de realidad, y

especialmente de esa realidad que conocemos con el nombre de vida humana.

(...) este método solo puede descubrirse y formularse mediante el análisis de una o varias estructuras concretas y reales; pero una vez poseído y formulado, se convierte en un instrumento de conocimiento capaz de investigar la estructura de otras sociedades diferentes» (MARÍAS, 1955d, 180-181).

Todo empirismo (ideográfico) supone una estructura básica de hechos (nomotética) y, a su vez, toda nomotética supone categorías: son los rasgos básicos que designan las determinaciones más generales de un objeto. En nuestro caso «ese objeto» es la vida colectiva.

Por tanto, la pretensión de este capítulo es presentar las categorías empíricas de esa vida colectiva, a fin de poder ser aplicadas a una sociedad concreta y mediante ellas hacer un estudio y diagnóstico de su estructura, cuya incidencia es esencial en cada vida humana.

8.1. Enumeración de las categorías empíricas de la vida colectiva

GENERACIONES: Conjunto de personas que conviven compartiendo asentimientos y prácticas.

CREENCIAS: Las generaciones comparten asentimientos respecto a algunos temas vitales. Estos son las creencias de la generación.

VIGENCIAS: Las creencias son la expresión de la vida en un tiempo y mientras duran constituyen las vigencias.

EPOCA HISTORICA: Agrupación de generaciones de forma interrelacionada.

SITUACION HISTORICA: Está constituida por los perfiles vitales de la época histórica.

HISTORICIDAD: Las generaciones y sus épocas históricas emergen en el tiempo histórico, tienen un protagonismo durante un periodo y son relevadas por nuevas generaciones. Esta realidad empírica constituye la historicidad.

MASAS/MINORIAS: Dentro del conjunto de personas que integran una generación se pueden distinguir dos subconjuntos denominados: masas y minorías.

CLASES SOCIALES: Son los estratos sociográficos existentes dentro de una generación.

8.2. Descripción de estas categorías

A continuación se van a describir las categorías empíricas de la vida colectiva, siguiendo un orden lógico de implicación entre ellas.

Categoría: GENERACIONES

Las generaciones son el modo real de ser de la sociedad y de manifestarse la historia, «lo que está sólo a un paso dialéctico de decir que la generación es la realidad que encontramos al pasar de la teoría de la realidad radical al proceso dinámico de la vida humana» (RALEY, 1977, 235).

En el marco de una sociedad, definida como una unidad de convivencia, una generación puede ser descrita como un conjunto de personas de esa unidad que conviven compartiendo asentimientos y prácticas. Cada generación representa un segmento del acontecer histórico, que Marías ha llamado «presente elemental histórico» (MARÍAS, 1955d, 206). Son «las articulaciones mínimas de la historia, su «microestructura» (RALEY, 1977, 234), puesto que «la historia camina y procede por generaciones» (RALEY, 1977, 235).

Desde el punto de vista de las generaciones, los aspectos individuales son irrelevantes; no obstante, podemos descubrir una generación a través de sus representantes más significativos.

Aplicar el método de las generaciones es la única posibilidad de entender la historia (HENARES, 1986, 146). Tal idea tiene su origen en Auguste Comte (1798-1857), que entiende la variación histórica por el mecanismo de las generaciones. La razón es que una generación constituye una unidad constante y elemental de cambio histórico; es decir, de cambio en el mundo, debido a que cada generación aporta su modulación propia (MARÍAS, 1955d, 217). «Marías suscribe la opinión orteguiana

de que cada generación viene al mundo con un propósito, un destino como si dijéramos, que sólo ella puede cumplir o frustrar» (RALEY, 1997, 96). Cuatro generaciones, en el caso mínimo, constituyen los cuatro colectivos de personas con los cuales se puede construir y entender el drama más elemental de la historia.

Su función esencial es ser portadoras de vigencias. De esta manera, la generación condiciona y pesa sobre las interpretaciones de lo real y sobre todas las formas de la vida individual. Asimismo, al aportar su modulación particular, mantienen las vigencias existentes en función de su vigor o las abandonan por obsoletas.

El modo de existir las generaciones es de coexistencia sucesiva o histórica en el poder, con el fin de imponer su aportación al mundo; por tanto, la sucesión de las generaciones es la sucesión de las generaciones en el poder, no la sucesión de ellas en el mundo en que se solapan o empalman.

Categoría: CREENCIAS

Las generaciones comparten asentimientos en algunos temas vitales: esto son las creencias de las generaciones. La vida de las generaciones reposa y es condicionada por las creencias básicas o fundamentales. En ellas se está y en ellas tienen su origen las ideas. Las creencias pertenecen a la sociedad y funcionan como lo incuestionable; las ideas son del individuo y se mueven en el ámbito de la cuestión y el problematismo.

Creencias e ideas tienen en común el ser órganos de certidumbre.

«Las creencias desempeñan un papel metafísico: forman nuestra concepción colectiva de la realidad. Nacemos en un mundo hecho de interpretaciones anteriores de la realidad» (Raley, 1977, 252); de ahí que los miembros de una generación se apoyen y crean en ellas a medida que van viviendo. El sistema de las creencias no es teórico sino vital y se rigen por «un principio de «economía vital» y, por tanto, de suficiencia y necesidad» (Marías, 1955d, 272). «Son productos de la vida, que producen a su vez el mundo en que la vida se desarrolla» (Villoro, 1984, 62).

Si se investiga una estructura social, se encuentra el sistema de creencias de una sociedad; es decir, acerca de qué esa sociedad está en creencias, de mayor importancia que su contenido concreto.

Asimismo, cada sociedad tiene una ideología dominante, lo que Marías llama una «imagen intelectual» del mundo (MARÍAS, 1955d, 288), que es otro componente de cualquier estructura social.

Las ideas se originan para suplir o completar las creencias. La interacción entre las ideas y creencias sirve para comprender una estructura social.

Las opiniones son otro ingrediente de la estructura social. Tienen en común con las creencias una función orientadora, pero las opiniones pertenecen a una esfera de cuestionabilidad.

Categoría: VIGENCIAS

Las creencias de las generaciones prevalecen durante periodos de tiempo y, mientras duran, se constituyen en vigencias. Las vigencias son desplazadas a causa de su obsolescencia y son sustituidas por nuevas vigencias.

Las vigencias son sociales y por tanto, históricas. En función de su vigor, ejercen su acción.

Una vigencia aislada no define a una sociedad. Las vigencias forman sistema y son la condición de una estructura social, que consiste principalmente «en la disposición, contenido, intensidad y dinamismo de las vigencias» (MARÍAS, 1955d, 262-263).

Las vigencias dominan dentro de un ámbito y en él los individuos de las mismas generaciones deben contar con ellas y aceptarlas. En caso contrario hay que discrepar.

Las vigencias pueden ser explícitas o implícitas. Las explícitas son «puestas en vigor» por un poder concreto y reclaman la adhesión de los individuos a quienes afecta. Las implícitas o básicas se ejecutan espontáneamente sin plantearse su cumplimiento.

Una sociedad está definida por la trama de ciertas vigencias básicas que determinan la conducta en los rasgos generales que afectan a la convivencia.

En el marco de esta trama de vigencias básicas es preciso incorporar los usos o prácticas que expresan la vida en común. Estos usos implican, por una parte, pautas de comportamiento que facilitan a los individuos de la misma generación el trato con los demás y les orientan en sus posibilidades y, por otra, presiones que les obligan a vivir a la altura de los tiempos. Para que cumplan su función primordial de ayudar al individuo en sociedad, cada generación debe ponderar su número y exigencias.

Las fronteras de una sociedad quedan trazadas por el imperio de un sistema de vigencias comunes. Su presión se ejerce según ciertas líneas de fuerza que determinan una figura y un esquema de conducta.

Las vigencias sólo resultan inteligibles desde la forma de vida en que surgen, puesto que su punto de aplicación son los hombres individuales, agrupados en generaciones.

Categoría: ÉPOCA HISTÓRICA

Las generaciones se agrupan y se interrelacionan constituyendo una unidad más compleja, que es una serie de generaciones: esta agrupación de generaciones es una época histórica.

La época histórica se exterioriza en un grupo de generaciones, que posee un sistema de vigencias (creencias) con las que se cuenta para vivir. Por tanto, el cambio de una época tiene una significación importante en la estructura social. Tal cambio puede ser debido a una situación de crisis en las vigencias o por innovación de las mismas, al irrumpir un elemento de suficiente importancia en la estructura social; de ahí que, el principio de una época sea de contenido y, por tanto, empírico.

Las épocas históricas son de un orden y duración variables. La articulación de varias épocas constituye una «macroestructura» socio-histórica.

Categoría: SITUACIÓN HISTÓRICA

Los perfiles que las vigencias (creencias) confieren a una época histórica, caracterizan a una situación socio-histórica.

Conviene distinguir circunstancia y situación en el ámbito individual y en el ámbito colectivo. Ya en el ámbito individual, la situación posee un campo más restringido que el de la circunstancia. Se pasa de comprender en la circunstancia todo lo que circunda o está alrededor, a considerar en la situación sólo aquellos ingredientes que sitúan al individuo en un nivel histórico determinado, ligado a una generación. Asimismo, la situación histórica incluye otro elemento fundamental: la pretensión de la colectividad.

Por esta conexión socio-histórica, el término situación evoca una cierta permanencia, pero al mismo tiempo, por la pretensión, la situación es esencialmente inestable.

Se pasa de una situación a otra, bien sea en lo individual o en lo colectivo; por esa función, se explica el mecanismo de la historia. La innovación se presenta en forma de situación, que viene de otra anterior y así sucesivamente.

A la índole dramática de la vida colectiva de las generaciones le corresponde una estructura «nudosa» (MARÍAS, 1955d, 198), consecuencia de la anudación del pasado y el futuro sobre el presente histórico. En esta estructura, cada situación representa el «nudo» de los hilos que entretejen la trama de la vida colectiva.

Categoría: HISTORICIDAD

Las generaciones y las épocas históricas emergen en el tiempo, tienen un protagonismo durante periodos y son relevadas por nuevas series de generaciones, dejando paso a nuevas épocas históricas. Esta realidad empírica va determinando el conjunto de interpretaciones y de posibilidades que va a encontrar cada individuo «a priori» de su existencia individual, y con ello, éstas se van realizando en el horizonte móvil que constituye la historicidad de la realidad histórica.

Por una de sus dimensiones la sociedad consiste en ser unidades de convivencia con las cuales se articula la convivencia -parcialmente contemporánea y parcialmente sucesiva- de generaciones con sus vigencias (creencias). «Las sociedades son lo que han venido siendo y lo que apuntan que serán en adelante» (RALEY, 1977, 224).

La estructura social de una sociedad no es una figura de elementos quiescentes sino un sistema vectorial con el que se realiza la «consistencia» de la unidad social. Esta estructura en su conjunto tiene trayectoria y su funcionamiento, en virtud de su «argumento»>, produce una determinada estructura con incidencia en las trayectorias vitales.

Vida histórica y vida social son dos dimensiones que se complican recíprocamente. La historia y la sociedad son constitutivos de la vida humana (LALCONA, 1974, 346) y al mismo tiempo tienen su raíz en ella.

Categoría: MASAS/MINORÍAS

Dentro del conjunto de personas que integran una generación se pueden distinguir empíricamente dos subconjuntos: a) el subconjunto de la masa de individuos coetáneos que comparten las vigencias (creencias y usos) propuestos por la minoría rectora; b) el subconjunto de la minoría que ejerce liderazgo en la generación.

Sin masa no hay minoría, pero la minoría orienta y lidera a la masa y existe para una masa (SÁNCHEZ-CÁMARA, 1986, 110). Por tanto, la distinción entre masa y minoría tiene un carácter concreto y dinámico.

A las minorías rectoras se accede desde el grupo social, dado que la selección se efectúa en función de las competencias singulares que hacen posible especiales acciones vitales de los individuos. Su misión es ejercer como modelos o elementos directivos y responsables del conjunto de acciones sociales en la sociedad.

Este no fue el modo de acceder al poder del imperator Augusto. El pueblo romano necesitaba que «alguien, fuese quien fuese, ejerciese el poder público, el mando y terminase con la anarquía» (ORTEGA, 1960, O.C. IX, 154).

Categoría: CLASES SOCIALES

Las clases sociales son estratos socio-gráficos dentro de la sociedad.

Cada individuo nace en el seno de una clase social y «se hace» en ella; de ahí que, en principio, se sienta cómodo en su instalación. Es «una primera concreción de su circunstancia social» (HENARES, 1986, 170). Posteriormente, en función de relaciones interindividuales, puede producirse un cambio de estrato.

Las clases sociales constituyen figuras de vida o estilos que envuelven a la totalidad de la persona.

Cada clase social significa un esquema argumental de la vida y, para que se manifieste con la mayor nitidez posible, es preciso analizar el grado de adhesión de cada clase a sí misma.

Para Marías la clase social no puede ser reducida a un mero indicador económico, sino que condensa y expresa los varios modos genéricos de instalación de los individuos en una determinada sociedad, a un cierto nivel dentro de las varias posibilidades.

La comprensión concreta de una clase social presupone haber explorado el sistema de las clases sociales, que integra el cuerpo social.

8.3. El uso categorial de estas categorías

Así como las categorías clásicas nos decían cómo es algo, las categorías de la estructura empírica de la vida colectiva descritas nos confirman que el mundo del hombre posee esa dimensión socio-histórica que viene estructurada a través de las dimensiones que esas categorías representan.

Al analizar la historia haciéndose o la sociedad desde su estructura, como forma de la vida colectiva, nos hemos encontrado con las siguientes categorías:

La generación, como unidad constante y elemental de cambio histórico. Este cambio es efectuado por los «actos» de sus «personajes» en la sociedad, durante un periodo de quince años.

Cada generación recibe un conjunto de interpretaciones de la realidad, que son las creencias con las que empieza a actuar. Como totalidad, constituyen el sistema de vigencias de esa sociedad, que ejerce influencia sobre sus individuos. Es competencia de cada generación en su experiencia vital, analizar este sistema de vigencias a fin de decidir lo que acepta y cambia de su repertorio.

Aunque en el período de tiempo que permanece una generación se produce un cambio en el mundo, este cambio normalmente es imperceptible. Es necesario agrupar varias generaciones en una época histórica para poder observar lo que se ha conservado y modificado del sistema total de vigencias que incorpora la estructura social.

Cada época vive una situación histórica, manifestada en el perfil que presenta esa época, derivado del consenso a que ha llegado su colectividad. Las situaciones históricas se suceden dentro de un nivel de vida histórico.

Generaciones y épocas ejercen un protagonismo en un momento de la historia, para dejar paso a otras que reciben y modifican su sistema de vigencias, y así sucesivamente. Este irse haciendo las sociedades, con el paso de las generaciones y épocas, constituye la historicidad.

Dentro de cada generación y en función de las acciones de sus individuos, aparecen dos subgrupos llamados masa y minoría. A su vez, los individuos de estos dos subgrupos están distribuidos en cada una de las clases sociales existentes durante el tiempo que permanece una generación.

Una vez descubiertas estas categorías pueden ser aplicadas a cualquier sociedad a fin de conocer su estructura empírica que, en su dinamismo y trayectoria, va a condicionar la vida de sus individuos.

El mundo social no se compone de cosas sino de ciertas realidades actuantes, que ejercen presión sobre los individuos: éstos deben contar con esas realidades. Es imprescindible advertir la relación recíproca existente entre vida individual y colectiva, para poder comprender una y otra.

APENDICE DOCUMENTAL (Capítulo 8, Parte II)

Algunas de las expresiones que Marías utilizó en *La Estructura Social* (1955) para definir las categorías descritas en este capítulo, son las siguientes:

Generaciones:

«Mientras la vida humana tiene la misma duración media y la misma figura de edades, la generación es una unidad constante y elemental del cambio histórico; por tanto, la unidad real de su cronología. Pertenece, por consiguiente, a la «estructura empírica» de la vida humana, es una forma concreta de la circunstancialidad de la vida humana y, en esa medida, sujeta a una posible variación. Que la generación dure unos quince años es una determinación empírica, sólo válida de hecho, pero con una significación estructural, puesto que su validez se extiende a enormes ciclos históricos» (MARÍAS, 1955d, 203).

«Las generaciones tienen una doble dimensión: son a la vez “actos” y “personajes”, es decir, los “quiénes” y los “pasos” de la historia» (MARÍAS, 1955d, 206).

«Las generaciones están en movimiento: se suceden en el poder, se desplazan unas a otras, desaparecen unas y surgen otras en el escenario histórico» (MARÍAS, 1955d, 207).

«Coexistencia y duración no son dos propiedades de las generaciones, sino una sola: su modo de existir es la coexistencia sucesiva, es decir, histórica» (MARÍAS, 1955d, 215).

Las generaciones son las portadoras de las vigencias:

«El mundo cambia -ha mostrado Ortega- cada quince años aproximadamente; y ha contrapuesto el que algo cambie en

el mundo a que cambie el mundo, aunque sea muy poco, lo cual acontece en cada generación. Pero es menester aclarar que al decir que cambia “el mundo”, se entiende el mundo de cada hombre, esto es, la sociedad en que está inserto (MARÍAS, 1955d, 201).

«Ese “algo” nuevo cuya presencia va a modular la época surge por primera vez en cierto momento, como patrimonio de una generación en cuya pretensión aparece como un ingrediente innovador; esta generación va a tratar de imponer al mundo una figura condicionada –al menos parcialmente– por ese “algo”. Cuando esta generación ha cumplido su fase de “gestación” e inicia su “gestión”, es decir, cuando llega a “estar en el poder”, al cabo de unos quince años, la generación siguiente encuentra ya ese “algo” fuera de ella, previo a ella, como algo que existe o “está ahí”; estos hombres son depositarios de algo que en rigor no han inventado y frente a lo cual inician la repetición y la modificación. Ese algo, que empezó por ser minoritario, y solo alcanzó –con la madurez de la primera generación– una vigencia minoritaria, es ahora vigente. Pero con esta vigencia solo se encuentra en forma plena una tercera generación, cuyo mundo está ya determinado por ese “algo”; es la generación “heredera”, la primera que nace en el mundo de esa época en cuestión, ya instalada en él» (MARÍAS, 1955d, 208).

Las generaciones mantienen las vigencias o las estiman obsoletas:

«Las vigencias pueden “cesar” en dos formas: o por disolución o por sustitución. En el primer caso, la vigencia se atenua y debilita, pierde “vigor”, ejerce una presión cada vez menor, que acaba por desaparecer.

(...) Lo más frecuente, sin embargo, es la sustitución de vigencias» (MARÍAS, 1955d, 261).

Creencias:

«De las creencias como Ortega ha mostrado, no se suele tener “ni idea”; especialmente cuando se trata de las creencias básicas o fundamentales en que reposa nuestra vida. Son las vigencias radicales acerca de la realidad y de las cosas reales; las interpretaciones recibidas, en las cuales nos encontramos desde luego y que son para nosotros la realidad misma» (MARÍAS, 1955d, 266).

«(...) las ideas no se derivan unas de otras, sino de una situación total condicionada principalmente por las creencias básicas. Justamente las ideas se originan para suplir o completar las creencias, vienen a llenar sus huecos, (...) las ideas suelen ser ineficaces e inoperantes frente a las creencias» (MARÍAS, 1955d, 267).

«Las creencias son siempre un tipo particular de vigencias: aquellas que se refieren a la interpretación de la realidad. (...) A diferencia de las ideas, que se originan siempre en la vida individual, que son algo que yo pienso, las creencias existen en el ámbito de la vida colectiva, las encuentro en la sociedad, estoy inmerso en ellas, y en esa medida me constituyen» (MARÍAS, 1955d, 267).

«(...) la importancia de las creencias no es intelectual, sino vital; no es tan importante una creencia cuanto más amplia y hondamente permita entender lo real, sino cuanto más decisivamente condicione una vida» (MARÍAS, 1955d, 269).

«Creencias e ideas son, ambas, órganos de certidumbre; las primeras, en su función propia, de la certeza en “que se está”; las últimas, de la certeza “a que se llega”. La certidumbre total en que se asienta nuestra vida es, pues, una resultante de la convivencia e interacción del sistema de creencias con el repertorio de las ideas» (MARÍAS, 1955d, 283).

«Las opiniones son expresas, y en eso se diferencian de las creencias en sentido estricto; cuando se opina algo, se sabe que se opina; no se “está en una opinión”, como se está en una creencia, sino que se «tiene» una opinión, como se tienen una idea» (MARÍAS, 1955d, 305).

Vigencias:

«La palabra “vigencia” es un término técnico de la sociología de Ortega, que encuentro difícilmente sustituible. Su origen etimológico es claro: vigencia, en el uso normal de la lengua, es el estado o condición de vigente; lo vigente “tiene vigencia” o “está en vigencia”; y lo vigente, vigen, es quod viget, lo que está bien vivo, lo que tiene, por tanto, vigor, y, en un sentido secundario, lo que está despierto, en estado de vigilia o vigilancia. (...) Vigencia es, pues, lo que está en vigor, lo que tiene vivacidad, vigor o fuerza; todo aquello que encuentro en mi contorno social y con lo cual tengo que contar» (MARÍAS, 1955d, 230).

«(...) lo característico de lo social no es el “estar” sin más, sino el estar actuando. Por eso es inmejorable la expresión “vigencia”» (MARÍAS, 1955d, 231).

«Al decir que tengo que contar con las vigencias, podría entenderse que ese contar es forzosamente activo, que es un expreso atender a ellas, con conciencia clara. No hay tal. Esa actitud mía solo se da en dos casos: cuando la vigencia no es plena o cuando yo personalmente discrepo de ella. En otros casos, yo cuento con ella en forma pasiva, siendo informado y conformado por ella, comportándome de acuerdo con ella, sometido a su influjo tan imperioso como automático» (MARÍAS, 1955d, 232).

«(...) las vigencias sociales no son promulgadas ni derogadas; por esto sería un error inferir de la condición limitada de las vigencias un carácter “convencional”» (MARÍAS, 1955d, 233).

«Las vigencias ejercen una presión sobre los individuos, en el sentido de que estos tienen que contar con ellas, tienen que tomar posición frente a ellas. Pero esto no significa adhesión, ni siquiera aceptación, ni aun sumisión. Ante las vigencias se pueden tomar muy diversas actitudes, una de ellas, por supuesto, discrepar. Lo que caracteriza a las vigencias no es que exijan la sumisión, sino que si no se acatan hay que discrepar» (MARÍAS, 1955d, 247).

«(...) la vigencia de la ley es la vigencia explícita, la ley es promulgada, presentada como tal, “puesta en vigor” por un poder concreto» (MARÍAS, 1955d, 249).

«Las vigencias más fuertes, sólidas y profundas no se presentan como tales, no se anuncian ni enuncian; (...) La presión de las vigencias implícitas, las más importantes y más puras, esto es, aquellas en que se manifiesta sin mezcla el fenómeno de la vigencia, es una presión difusa –a diferencia de la constricción de la ley, por ejemplo, o del mandamiento religioso o el principio moral como tales–; pero que sea difusa no quiere decir que sea vaga; no lo es en modo alguno, porque esa presión se ejerce según ciertas líneas de fuerza que determinan una figura y un esquema de conducta» (MARÍAS, 1955d, 250).

«Solo pueden determinarse –las vigencias– partiendo de la vida efectiva, es decir, de los esquemas reales de conducta, los cuales permiten descubrir, mediante un análisis de sus “trayectorias”, las fuerzas actuantes que las han producido» (MARÍAS, 1955d, 251).

«La situación normal es de adhesión; se entiende, adhesión al repertorio de vigencias en su conjunto» (MARÍAS, 1955d, 252).

Época histórica:

«Toda una serie de generaciones vive fundando sus vidas en un sistema de vigencias que en lo esencial se conserva y perdura; a esto llamamos una época histórica» (MARÍAS, 1955d, 203).

«Una “época”, aunque sea de la jerarquía ínfima, tiene que comprender varias generaciones, porque si no permanecemos en la microestructura, que por sí sola es una abstracción. Hay que asistir, pues, a la articulación real de diversas generaciones en una época histórica si se quiere compren-

der en su efectiva realidad dinámica –no esquemáticamente– una estructura social» (MARÍAS, 1955d, 207).

«(...) el principio de una época no es nunca formal o estructural, como el de las generaciones, sino de contenido y, por tanto, empírico. Una época elemental está determinada por la aparición en ella de «algo» –dejemos en suspenso qué pueda ser ese algo– condicionado por su capacidad de dar una nueva figura a la vida» (MARÍAS, 1955d, 207).

«El “campo inteligible” cronológicamente es, en su caso mínimo, cuatro generaciones, es decir, unos sesenta años. Por debajo de ese plazo no hay, en rigor, una época, si se entiende por este término una forma de vida lograda y en la cual participa la sociedad entera, la integridad del cuerpo social» (MARÍAS, 1955d, 208).

Situación histórica:

«La situación indica un cierto lugar o situs en que alguien está; pero esto requiere, a despecho de la variación e historicidad de las situaciones (...) una cierta “permanencia”, por precaria que sea, una cierta duración de toda situación, aun siendo inestable» (MARÍAS, 1955d, 195).

«(...) para evitar una confusión que puede ser perniciosa, hay que distinguir “circunstancia” y “situación”, términos que muchas veces se usan como equivalentes y que, en efecto, en algunos contextos funcionan como tales sin inconveniente. Tomadas las cosas con rigor, difieren en esto: la circunstancia es todo aquello que está en torno mío, todo lo que encuentro o puedo encontrar alrededor de mí; la situación no comprende todos los ingredientes de la circunstancia –muchos de ellos son exclusivamente individuales; otros, por el contrario, son universales y permanentes, al menos dentro de ámbitos muy vastos–, sino solo aquellos que nos “sitúan” en un nivel histórico determinado, es decir, cuya variación define cada fase de la historia; solamente, pues, una porción de la cir-

cunstancia –aquella que tiene, a la vez, cierta generalidad y mayor labilidad– interviene en la situación histórica. Pero, en cambio, mientras toda circunstancia es, naturalmente, circunstancial, hay un elemento en la situación que no lo es: la pretensión que me constituye, y sin la cual no habría situación; esto es, yo mismo cuando se trata de una situación vital individual; la pretensión colectiva -huidiza realidad que habrá que perseguir más adelante- en la situación histórica en sentido estricto» (MARÍAS, 1955d, 195-196).

«Ese situs que es la situación es uno entre una pluralidad de otros posibles; (...) la situación está constituida por la relación de complicación con las demás: esto es, las exige pero no las incluye o implica; no es sin ellas, pero no se confunde con ellas» (MARÍAS, 1955d, 196).

Historicidad:

«Sociología e historia son dos disciplinas inseparables, porque una y otra consideran la misma realidad, aunque en perspectivas distintas. La historia se encuentra en el seno mismo de la sociedad, y ésta solo históricamente es inteligible» (MARÍAS, 1955d, 191).

«La sociedad no es separable de la historia; su modo de existir es existir históricamente, y no solo en el sentido de estar en la historia, sino en el de “hacerse” y constituirse en el propio movimiento histórico» (MARÍAS, 1955d, 183).

«La historia –he escrito– afecta a los hombres en cuanto son una pluralidad coexistente y sucesiva a la vez; la vida histórica es, pues, convivencia histórica» (MARÍAS, 1955d, 184).

«De otro lado, el sujeto de la historia es, como hemos visto, una sociedad; pero una sociedad intrínsecamente histórica, es decir, constituida por la presencia en un “mismo” tiempo de varios tiempos distintos; y la forma real en que esto acontece es la convivencia de varias generaciones, es decir, la

contemporaneidad de los no coetáneos, unida a la existencia efectiva de la coetaneidad» (MARÍAS, 1955d, 206-207).

«El tiempo histórico no es un continuo homogéneo, sino que tiene otra cualidad; más aún, consiste en su cualificación, pues esto y no otra cosa es la condición histórica. Pero tampoco esta cualificación es “continua”, es decir, simplemente gradual, sino con “discontinuidades” o articulaciones» (MARÍAS, 1955d, 200).

«(...) el intento de entender una sociedad nos hace tener que recurrir del momento en que consideramos a otros anteriores, nos remite de ella a las sociedades pretéritas de donde “viene”, a la historia, en suma» (MARÍAS, 1955d, 182).

«Las trayectorias vitales se ajustan, casi sin excepción, a ciertas pautas de origen social y, por tanto, histórico» (MARÍAS, 1955d, 315).

Masas/minorías:

«Toda sociedad –Ortega lo mostró hace treinta y tantos años– es la articulación de una masa con una minoría. Pero masa y minoría, aunque sean dos términos que apunten a que la primera se compone de muchos hombres y la segunda de pocos, no significan primariamente cantidad, siendo funciones recíprocas: la masa es organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos. Sin masa, no hay minoría; la minoría es la minoría de una masa –y para una masa–» (MARÍAS, 1955d, 218).

«(...) la estratificación social es originariamente una consecuencia de la articulación dinámica en masa y minoría» (MARÍAS, 1955d, 218).

«(...) la minoría rectora no está constituída por individuos –se entiende, en su integridad–, sino por acciones vitales de ciertos individuos, por funcionamientos concretos de éstos

en la dimensión en que realmente son cualificados» (MARÍAS, 1955d, 219).

«El esclarecimiento de una forma de vida colectiva requiere una indagación temática de sus modelos –dimensiones en que actúan, contenidos, grado de vivacidad, modo de presencia– y, no menos, de sus fallos; de aquellos aspectos en que simplemente no hay modelos; de aquellos otros en que los modelos propuestos (...), tal vez impuestos, no funcionan como tales, porque carecen de ejemplaridad» (MARÍAS, 1955d, 378).

Clases sociales:

«La clase es para cada hombre una primera concreción de su circunstancia social: usos, creencias, ideas, modos de expresión, estilos, noticias, hábitos, gestos; todo esto es lo que constituye por lo pronto una clase social» (MARÍAS, 1955d, 360).

«Las clases sociales corresponden, pues, a ciertas figuras de vida que envuelven la totalidad de la persona, no solo una actividad de esta» (MARÍAS, 1955d, 362).

«Definidas las clases como modos de instalación en la sociedad, y por tanto como figuras de vida o estilos, la comprensión concreta de una estructura social requiere la determinación también concreta de sus clases» (MARÍAS, 1955d, 367).

REFERENCIAS (Capítulo 8, Parte II)

HENARES, D. (1986). *Hombre y sociedad en Julián Marías*. Albacete, Ed. Diputación de Albacete.

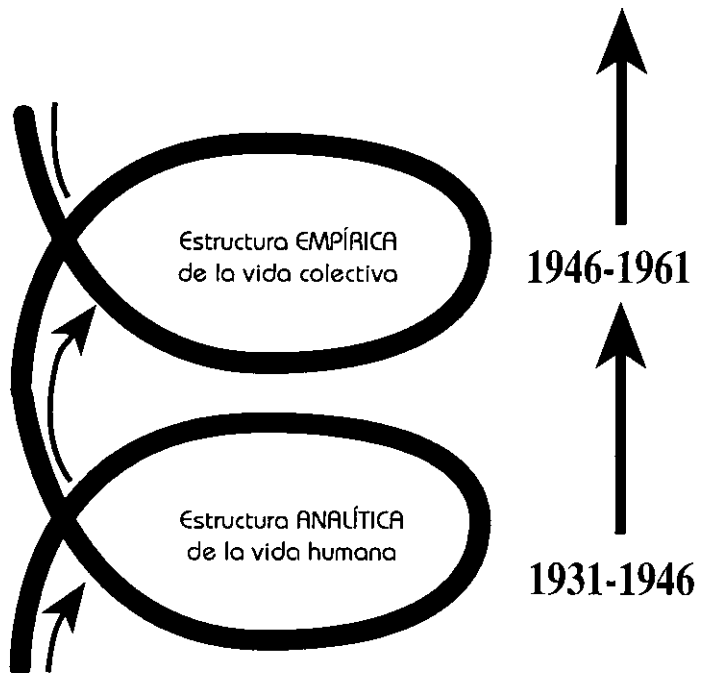
- LALCONA, J.F. (1974). *El idealismo político de Ortega y Gasset*. Madrid, Ed. Cuadernos para el Diálogo.
- MARÍAS, J. (1947a). «Introducción a la Filosofía». En: OBRAS II Madrid (3.^a edición: 1982), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1955d). «La estructura social». En: OBRAS VI. Madrid (5.^a edición, 1970), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1964c). «Prólogo a la 4a. edición» de La estructura social. En: OBRAS VI. Madrid (5.^a edición: 1970), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1983b). «Prólogo» a Antrología Metafísica. Madrid (1983, 1.^a edición), Alianza Universidad MARÍAS, J. (1989a). *Una vida presente. MEMORIAS 2 (1951-1975)* Madrid, Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1960). *Una interpretación de la historia universal*. En torno a Toynbee, *o.c.*, IX. Madrid (1.^a reedición: 1989), Alianza Editorial.
- RALEY, H. (1977). *La visión responsable –La filosofía de Julián Marías–*. Madrid, Espasa-Calpe (Selecciones Austral).
- RALEY, H. (1997). *Julián Marías: una filosofía desde dentro Madrid*, Alianza Editorial.
- SÁNCHEZ-CÁMARA, I. (1960). *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid, Ed. Tecnos.
- VILLORO, L. (1984). «La noción de creencia en Ortega». En: F. Salmerón (coord.), José Ortega y Gasset. México, Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO 9

EL NUCLEO DEL PROGRAMA DE INVESTIGACION DE JULIAN MARÍAS HASTA 1961

Generaciones
Creencias
Vigencias
Época histórica
Situación histórica
Historicidad
Masas/minorías
Clases sociales

Autotransparencia
Mundanía
Problematicidad
Elección/decisión
Futurición
Quehacer



Dentro de la segunda etapa biográfica (1946-1961) que estamos considerando, Marías accede al espacio de realidad en que aparece la vida humana dotada de una estructura empírica de índole social.

Para describir este nuevo nivel de realidad se hace necesario el recurso a unas determinadas categorías. Cada una de esas categorías, a su vez, implican un cinturón asociado de subteorías ampliables y revisables, que en parte ya fueron aludidas, en el capítulo anterior, al describir cada una de las categorías. Las nuevas categorías son incorporadas al programa de investigación de Marías y ensanchan el núcleo del programa, situándolo en un nuevo nivel. Esto es lo que gráficamente se ha pretendido representar mediante la espiral de la página anterior.

Además, las nuevas categorías se hallan en coherencia lógica con las categorías de la teoría analítica de la vida humana que Marías había incorporado desde la filosofía de Ortega en su anterior etapa biográfica (1931-1946). Esa coherencia posee una base de realidad. En el capítulo anterior se ha dicho que Marías ha accedido a este nuevo nivel de teorización no por originalidad, sino desde Ortega y completando a Ortega:

«Ortega había distinguido entre la «teoría analítica» de la vida humana, capaz de descubrir por mero análisis sus estructuras necesarias y por ello universales, y el conocimiento de la vida humana concreta y circunstancial. Había tropezado yo desde 1947, más claramente al estudiar el tema de las generaciones, con una zona intermedia, necesaria para pasar de lo primero a lo segundo: lo que he llamado la estructura empírica de la vida humana» (MARÍAS, 1964c, 176).

La realidad radical de la vida humana sigue latiendo en la raíz de las nuevas categorías, que ahora designan concreciones estructuradas de esa vida humana en sociedad.

Esa presencia de la vida humana, ahora en sus concreciones sociales, hace que el nuevo nivel de pensamiento presente en el programa de investigación durante esta etapa (1946-1961), se halle articulado con el nivel de la etapa anterior (1931-1946), mientras se exploran nuevas estructuras, siempre desde la perspectiva vital.

Para explicar la conjunción de elementos entre el periodo de 1931-1946 y el de 1946-1961, es básico el ensayo «Experiencia de la vida» que

Marías publicó en 1960: La vida es la realidad «experimentada» donde radican todas las demás realidades, incluidas las realidades sociales.

Los dos libros de J. Marías que son axiales para explicar el aludido salto de nivel en su pensamiento son El método histórico de las generaciones (1949) y La estructura social (1955).

El primero de estos libros se halla todavía dentro de la zona de influencias de Ortega: Contiene las lecciones que Marías explicó en el Instituto de Humanidades, en 1948. Marías llevó el tema más allá de la fundamentación orteguiana, realizando un conjunto de investigaciones históricas para comprobar, mediante la presentación de varias muestras, la consistencia de la teoría y la existencia real de varios grupos generacionales.

El segundo de los dos libros principales de Marías en este periodo, La estructura social fue escrito mientras a nivel internacional dominaba la sociología funcionalista, y antes de que en Europa predominaran los estructuralismos. Marías pone de relieve la naturaleza histórica de las sociedades, que explica el cambio social, mejor que el funcionalismo. Asimismo, La estructura social pone en evidencia la realidad estructural de las sociedades sin caer en las unilateralidades de los estructuralismos europeos.

Ya en el capítulo cuarto de esta Parte II se ha comentado cómo el programa de investigación de Marías siguió un camino diferenciado respecto a los estructuralismos francófonos.

En este capítulo sobre el núcleo del programa de investigación de Marías, conviene subrayar bien el ángulo desde el que su autor contempla lo social, para obtener «una visión completa, atractiva y sugerente», previa a las realizaciones de diferentes sociologías.

Sucede que las nuevas categorías propuestas por Marías para describir la estructura empírica de la vida social,

Generaciones
Creencias
Vigencias
Epoca histórica
Situación histórica
Historicidad
Masas/minorías

Clases sociales

están aludiendo a fondos de realidad social que pueden ser cuantificados con métodos de la sociología propiamente dicha. Pero no es este aspecto formal lo que Marías se propone describir. Tampoco pretende escribir filosofía de la sociedad, sino hacer patente la vida humana estructurándose en lo social, histórica y dinámicamente.

Así, respecto a lo «histórico»:

«Que la teoría social de Marías no es estática queda probado por su enfoque historicista, como lo queda también que no es conformista en su entendimiento de la llamada desviación social, de la cual la sociedad tiene obligadamente que defenderse, siempre que la violación de la norma que la causa no sea continua y general, porque entonces lo que realmente hay que cuestionarse es su modificación» (CAMPO, 1994, 101).

Así, respecto a lo «dinámico»:

«El dinamismo de la sociedad obedece asimismo a la configuración de movimientos sociales, un concepto actual donde los haya. Estos se constituyen sobre un proyecto colectivo que es invisible y del cual forman parte los hombres. Estos, a su vez, lo hacen desempeñando papeles que integran un sistema porque se apoyan en las expectativas del comportamiento de los demás. Pero “nadie es una isla”, como repetía Blake, ni hay dos hombres que sean idénticos en los papeles que desempeñan. A cada uno le corresponde su trama y cada cual impone su historia personal» (CAMPO, 1994, 101).

En el anterior texto merece atención cómo lo «humano» y lo «personal» siguen resonando dentro del núcleo del programa de investigación de Marías, mientras aborda lo social. Salustiano del Campo, que en este punto coincide con el sociólogo norteamericano R.K. Merton ha subrayado que la sociología histórica de Marías sirve para encajar en un esquema histórico las complejidades de las sociedades contemporáneas. En *La estructura social* se relacionan temas como la opinión pública, la sociología de la literatura, la cultura de masas, la estratificación

social, la estructura de poder, la sociología del género, la investigación de las relaciones interpersonales y la ética social.

Dentro de la atención a las conexiones en el pensamiento de Marías, quedaría por subrayar el hecho de que La estructura social constituye un nivel que en el periodo siguiente de 1961-1976 quedará articulado con otro nuevo nivel, la aplicación de la «estructura empírica» a la vida humana. La estructura social (1955) quedará integrada y trascendida en Antropología metafísica .

Con la estructura social, libro donde se presenta la estructura empírica de la vida colectiva, Marías ha pretendido esclarecer lo qué es una estructura social y el método intelectual que permite el acceso a esa estructura.

REFERENCIAS (Capítulo 9, Parte II)

- CAMPO, S. del. (1994). «La estructura social y la vida colectiva» . *Cuenta y Razón*, núm. 87, mayo-junio, 1994, p. 100.
- MARÍAS, J. (1964c). «Prólogo a la 4.^a edición» de La estructura social. En: OBRAS IV. Madrid (5.^a edición: 1970), *Rev. de Occidente*.

PARTE III: «ETAPA» DEL PREDOMINIO ANTROPOLÓGICO (1961-1976).

«De los cuarenta y cinco a los sesenta (años): predominio. Se ha impuesto y ha logrado vigencia el mundo que se trataba de innovar en la edad anterior. Los hombres de esta edad "están en el poder" en todos los órdenes de la vida; es la época de la gestión; y a la vez se lucha para defender ese mundo frente a una nueva innovación postulada por la generación más joven (MARIÁS, J., 1949, *El método histórico de las generaciones*; OBRAS VI: 86).

CAPÍTULO 1. La autodescripción en esta nueva etapa (1961-1976).

CAPÍTULO 2. Desde la metafísica orteguiana de la vida humana a la antropología metafísica. Un eslabón intermedio: «El hombre y la vida humana» (1951).

CAPÍTULO 3. La heurística negativa en la antropología de Marías, antes de 1976.

CAPÍTULO 4. Estructura analítica y «estructura empírica de la vida humana».

CAPÍTULO 5. Las perspectivas antropológicas en J. Ortega y Max Scheler.

CAPÍTULO 6. Las categorías empíricas de la vida humana, hasta 1976.

CAPÍTULO 7.-- El núcleo del programa de investigación de J. Marías hasta 1976.

CAPÍTULO 1

LA AUTODESCRIPCIÓN DE ESTA NUEVA ETAPA (1961-1976)

El tiempo y sus aconteceres han ido dando consistencia a la vida de Marías, que se sitúa en la «etapa» de «predominio», según denominación de su obra *El método histórico de las generaciones y confirmada*, después de cuarenta años, en *Generaciones y constelaciones* (1989).

Una generación llega al nivel de su predominio social en torno a los 45 años. Esto quiere decir de modo genérico, que en el caso de la biografía de nuestro autor ello ha venido a ocurrir hacia 1960. En efecto, hay una articulación de las edades, que ofrece zonas de relativa estabilidad en su flujo continuo (MARIAS, 1989a, 249). Estas zonas, cuya duración es de quince años poseen una cierta consistencia, resultado del cumplimiento de ciertas funciones sociales en que los individuos se van instalando.

«Cada generación significa un cambio del mundo en su conjunto, (...)

Según mis cálculos desde hace muchos años, 1961 fue una fecha de transición entre dos generaciones; y si se mira bien, se descubre en ella el comienzo de transformaciones que habían de tener gran alcance» (MARIAS, 1989a, 250).

Hacia 1960, a esta altura de su vida, Marías ha cumplido una parte de su proyecto que era salvar la filosofía que por primera vez se había hecho en España.

«Mostré la necesidad de la metafísica, la inevitabilidad de la filosofía, ya que la realidad que es la vida humana incluye dentro de sí una interpretación de sí misma, una "teoría intrínseca", no añadida sino parte de su misma realidad» (MARÍAS, 1989a, 278).

Pero había que continuar el esfuerzo creador y en ese esfuerzo se empeña Marías, no sólo por deber sino exigido por la propia vocación y desde una experiencia de vida que le permite contemplar la realidad desde otro nivel. «La vida es un movimiento de ida y vuelta, hacia las cosas y desde ellas, nuevamente hacia la vida misma» (MARÍAS, 1960d, 641) en continua tensión hacia adelante. Tal dinámica favorece que la experiencia se vaya densificando con el paso del tiempo.

En 1960 publica Ortega. Circunstancia y vocación, libro donde analiza el drama biográfico de Ortega y Gasset, dibujando el perfil de su mundo. Para ello incluye:

- la situación de la filosofía
- la situación de España
- los valores y prestigios del joven Ortega, y
- su vocación de claridad en función del perdimiento de su mundo.

Pero podemos considerar este libro como el último capítulo de la absorción del pensamiento del maestro en las manos del discípulo. Y aunque a este libro seguirá otro segundo, *Ortega. Las trayectorias* que se publica en 1983, por tratarse de «una obra en dos libros» (MARÍAS, 1989a, 277) con diferencias considerables de contenido e incluso de estilo, su autor vio esta primera etapa como algo bien concluso y cerrado, cuyo indicador de volumen primero habría sido un simple error que le restaba autosuficiencia y rotundidad.

Ahora bien, en 1970 publica *Antropología metafísica*, cuyo sentido innovador e independencia respecto del resto de la obra orteguiana no es fácil pasar por alto. En sus páginas llega a dar concreción a una antropología fundada en la metafísica orteguiana de la vida, pero innovadora respecto del pensamiento que la había precedido.

El proceso ha sido consecuencia de la razón vital que ha permitido a Marías ir captando con mayor intensidad el sentido y significación de

esa vida que va dejando destellos para, en su momento, despuntar con el descubrimiento de un nuevo desarrollo teórico. Mientras tanto, Marías que no es hombre de una sola ocupación, ha atendido diferentes compromisos y procurado rentabilizar al máximo el tiempo disponible. En orden a su vocación, la mayor parte la ha dedicado a escribir, pero ha tratado los temas cuando ha podido; es decir, cuando ha sentido que les ha llegado su momento. Si algún tema no ha salido fluido, lo ha aplazado para abordarlo en mejor ocasión. Un libro en el cual se manifiesta este proceso de intuición, descubrimiento, primeros pasos, latencia y desarrollo definitivo, es *Antropología metafísica*.

«Me rondaban en la mente varios títulos claramente acuñados, que me encendían el deseo de escribir, pero siempre se alejaban (...). Por último, no un título —este tardó en llegar— sino un problema filosófico, que señalaba un nivel de pensamiento: la idea de estructura empírica de la vida humana, que había ido apareciendo acá y allá en muchos escritos ya remotos, formalmente en 1953. Llegó un momento, creo que en 1966 o acaso a comienzos de 1967, en que me decidí: tenía bastante claras mis ideas —o así me lo parecía—, había acopiado los materiales que creía necesarios; un día me puse a escribir el libro.

Al cabo de no muchas páginas lo interrumpí y lo abandoné. ¿Por qué? Por motivos literarios: lo que estaba resultando no era lo que quería escribir.

(...) A fines de 1968, creo que en diciembre, después de haber vuelto de un largo viaje por los Estados Unidos, sentí una especie de aviso, algo que me llamaba hacia aquel libro que se había resistido. Volví a la carpeta, desgarré las cuartillas escritas antes y empecé de nuevo. El estilo era distinto, la prosa fluía sin tropiezo. • Ahora sí!, pensé. Era el libro que necesitaba escribir. (...) En marzo de 1970 estaba concluido; se titulaba *Antropología metafísica*» (MARÍAS, 1989a, 312-313).

Con el descubrimiento de la «estructura empírica de la vida humana», realidad ausente en la teoría de Ortega, y su exposición en *Antropología metafísica*, Marías alcanzó un nuevo nivel de teoría. Este nivel representa un ascenso no sólo de pensamiento sino también de vida, da-

do que supone un nuevo modo de estar y sentirse «instalado», como queda representado en la espiral que permite «visualizar» el proceso teórico –obra– de nuestro autor, desde una perspectiva biográfica.

1.1. Lugar de la obra en la biografía

No cabe duda que *Antropología metafísica* es la obra filosófica más importante de Marías en el período de 1961– 1976, período que corresponde a la «etapa» del «predominio» en la vida de su autor.

En el *Prólogo* del mismo libro Marías considera innecesario dar explicaciones sobre el puesto de ese mismo libro en el conjunto de su obra:

«Su puesto dentro del conjunto de mi obra es claro: a la presentación del pasado filosófico (Historia de la Filosofía), que nos permite ser actuales, hubo de seguir la puesta en marcha concreta de la filosofía como teoría de la vida humana (*Introducción a la Filosofía*); fue menester después la visión de esa vida en su concreción colectiva (La estructura social); ahora, este paso más intenta comprender la vida humana en su estructura empírica, tal como la encontramos realizada en el "hombre"» (MARÍAS, 1970b, 18).

Trece años después, en 1983, al escribir el *Prólogo* para la primera edición del libro en Alianza Universidad, Marías vuelve a reflexionar sobre el especial significado que ese libro tuvo en su trayectoria biográfica:

«Cada libro responde a una trayectoria biográfica de su autor, y la modifica: la realiza, la lleva a su desembocadura o desenlace, la hace tomar otro derrotero, la obtura. Una obra personal está jalonada por unos cuantos libros privilegiados dentro de ella, no en el sentido secundario de que sean "mejores" o "peores", sino en el de que representan las articulaciones de una vida, y a la vez las etapas de constitución de una doctrina» (MARÍAS, 1983b, 9-10).

Antropología metafísica fue ese tipo de libro en la trayectoria biográfica de Marías.

Es de notar que el mismo Marías advierta en 1983 que, dentro de la evolución de su pensamiento, quizás no haya sido considerada suficientemente la significación de su libro: «Es posible que en España se haya reparado menos en su puesto dentro de él» (MARIAS, 1983b, 9).

En 1973 publicó J. Soler Planas su estudio monográfico sobre *El pensamiento de Julián Marías* (SOLER PLANAS, 1973). Es un estudio con innegables valores, pero dentro del cual falta una atención específica al significado de la *Antropología metafísica*, que había aparecido dos años antes. Es posible o quizás probable que lectores no especializados no hayan percibido la significación de *Antropología metafísica* en la trayectoria del pensamiento de Marías.

Desde el punto de vista filosófico *Antropología metafísica* puede ser considerado como el texto en que el «programa de investigación» de Marías ha avanzado de un modo más original por encima de los marcos orteguianos. En *Antropología metafísica*, la teoría de la «estructura analítica» de la vida humana en Ortega ha sido complementada con la teoría de la «estructura empírica» de esa misma vida. Dicho de otro modo, en términos filosóficos: la metafísica o teoría de la vida humana según Ortega ha sido complementada con la antropología o ciencia de la estructura empírica de esa vida.

1.2. Visión autobiográfica del libro

En *MEMORIAS 2*, Marías dedica a este libro el capítulo XXII. En él rememora la significación que ha tenido en su vida.

«Aquí necesito hablar de *Antropología metafísica* no tanto como un libro o un sistema de conceptos sino como una determinada altitud en mi vida, es decir, en una perspectiva estrictamente biográfica. Cuando la vida intelectual es lo que esa expresión propiamente significa, es decir, vida» (MARIAS, 1989a, 343).

En filosofía, las etapas intelectuales guardan relación y no se distinguen de las que constituyen la vida misma. Los libros que realmente cuentan son expresión de la intimidad de su autor que vive desde

cierta altitud vital determinada por esos libros. Este libro «representó un nivel, no solo en mis ideas, sino en mi biografía misma» (MARÍAS, 1989a, 343-344).

Marías explicita y reitera el significado de este libro, consecuencia de distintas experiencias acumuladas y un modo de ver diferente, que no ha podido escribir hasta después de alcanzar un determinado nivel de pensamiento y biográfico.

«Es un libro rigurosamente sistemático, pero en modo alguno con un sistematismo abstracto, sino biográfico. (...) La unidad del libro era, pues, argumental (MARÍAS, 1989a, 345).

Al precisar aún más cómo se concebía el libro reitera la perspectiva desde la cual abordó su estudio del "hombre", para evitar cualquier posibilidad de que fuera interpretado como "cosa".

«Se trataba de ver la realidad humana desde una perspectiva rigurosamente personal, dejando atrás la tendencia a la cosificación que ha afectado a casi toda la filosofía» (MARÍAS, 1989a, 347-348).

En relación con tal perspectiva Marías ha hecho notar la peculiaridad literaria y terminológica del libro, en donde nuevos conceptos y nuevas categorías han sido necesarios a fin de aprehender la realidad humana:

«Se habla en él constantemente de instalación, vector –y su combinación efectiva: instalación vectorial–, disyunción, condición corpórea, transparencia como interpretación de la sensibilidad, condición sexuada, ilusión, carácter futurizo, menesterosidad, enamoramiento, mortalidad y referencia intrínseca a la posibilidad de una vida perdurable y su significación para esta» (MARÍAS, 1989a, 348).

En *Antropología metafísica* indudablemente Marías alcanzó un «nivel» teórico nuevo, pero con fundamento en la doctrina filosófica or-

teguiana. «Salvo puntos marginales, la filosofía de Ortega me parecía verdadera, era en su torso general la mía» (MARÍAS, 1989a, 350).

Este «nivel» teórico va a ser el punto de apoyo desde el cual nuestro autor se plantea multitud de cuestiones que puede y desea tratar a partir de la perspectiva antropológica descubierta. Cabría pensar que se iniciaba una fase de «estabilización», pero cuando se la miraba con atención se «descubría que estaba tensa de proyectos; podríamos decir grávida de futuro» (MARÍAS, 1989a, 384).

En una vida marcada por su fidelidad al futuro, que partiendo del pasado permanece en su proyecto, este «nivel» teórico no va a ser el último en la evolución del pensamiento de nuestro autor. Precisamente, por presentar en *Antropología metafísica* al hombre de un modo estrictamente personal, veremos que, sin dejar el tema del hombre, una nueva realidad atrae el interés de nuestro filósofo: el carácter personal de ese hombre. De ahí que en adelante centre su reflexión en el problema de la persona, dando lugar a un nuevo «nivel» de teoría.

1.3. El final de esta etapa

El tiempo pasa para todos y para todo y en él ocurren cambios; también, en el desarrollo y estabilidad de las naciones:

«(...) estaba persuadido de que en 1976 se iniciaría una época nueva en España –y en cierta medida fuera de ella–, independientemente de los azares y los sucesos individuales; es decir, por motivos estructurales.

La fase en que estábamos había comenzado en 1946, después del fin de la Guerra Mundial; da la casualidad –¿casualidad?– de que esa fecha era la de un cambio generacional; 1961 había sido el siguiente, con variaciones muy graves, que me parecían evidentes; al año 1976 le correspondía otro, que se podía predecir en cuanto a su fecha, aunque no respecto a su contenido» (MARÍAS, 1989a, 413).

Según nuestros cálculos, esta etapa que ahora estudiamos terminaría hacia 1975, quince años más tarde. Un periodo generacional más.

En el orden de las generaciones, Marías ha reflexionado sobre esa fecha de terminación: «El 20 de noviembre –de 1975– terminó la larguísima agonía de Franco. Cuando se anunció su muerte, no hubo ciertamente sorpresa, pero sí una fuerte impresión de gravedad» (MARÍAS, 1989a, 436).

Este suceso implicaba colocarse en un horizonte de nuevas responsabilidades. Marías que así lo ha entendido, seguirá dando cuenta de lo que ve desde su visión responsable.

REFERENCIAS (Capítulo 1, Parte III)

- MARÍAS, J. (1949d). *El método histórico de las generaciones*. En: OBRAS VI. Madrid (5.ª edición: 1970), Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1960b). *Ortega. Circunstancia y vocación*. En: OBRAS IX. Madrid (1982), Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1960d). «La experiencia de la vida». En: El tiempo que ni vuelve ni tropieza. OBRAS VII, Madrid (3.ª edición: 1966).
- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*. Madrid (1987, 1.ª reimpresión), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1983a). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1983b). «Prólogo» a *Antropología metafísica*. Madrid (1983, 1.ª edición), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1989a). *Una vida presente. MEMORIAS 2 (1951-1975)* Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1989c). *Generaciones y constelaciones*. Madrid, Ed. Alianza Universidad.
- SOLER-PLANAS, J. (1973). *El pensamiento de Julián Marías*. Madrid, Rev. de Occidente.

Capítulo 2

DESDE LA METAFÍSICA ORTEGUIANA DE LA VIDA HUMANA A LA ANTROPOLOGÍA METAFÍSICA. UN ESLABÓN INTERMEDIO: «EL HOMBRE Y LA VIDA HUMANA» (1951)

2.1. Una primera versión del tema

Dentro del objetivo de este capítulo constituiría un excursus casi digresivo intentar seguir paso a paso en los textos de Marías esos veinte años de gestación de *Antropología metafísica*. Ese excursus, además de digresivo, resulta sobre todo innecesario. Sucede que el tránsito de la metafísica orteguiana de la realidad radical que es la teoría de la vida humana hacia la antropología como ciencia de la estructura empírica de esa misma vida, según Marías, se halla muy bien esquematizada y preanunciada en el breve texto «El hombre y la vida humana» que en 1951 presentó Marías como Comunicación al Congreso de Filosofía de Lima.

Aunque en la Parte II de nuestro estudio ya se ha hecho referencia a esta Comunicación, en este momento queremos indicar que ha resultado ser una pieza de gran utilidad porque presenta de modo esquemático pero claro el tránsito de «la vida humana» en Ortega al «hombre» en Marías; por ello, lamentamos que su repercusión haya pasado desapercibida. Precisamente, debido a su interés, hemos seleccionado el esquema seguido en ese texto como paso intermedio que nos prepare para una comprensión más ajustada de *Antropología metafísica*.

«El hombre y la vida humana» se halla integrado por ocho apartados.

Escribió Marías en el apartado I de «El hombre y la vida humana»:

«Entiendo por metafísica la ciencia de la realidad radical. Más exactamente, la búsqueda de una certidumbre radical acerca de la realidad radical.

Realidad radical es aquella en que tienen su raíz todas las demás, en que aparecen como realidades, las «encuentro» en ella como realidades radicadas.

Realidad radical = lo que queda cuando elimino mis teorías o interpretaciones» (MARÍAS, 1951m, 423).

De un modo casi telegráfico, reducido a proposiciones breves, en el texto anterior sintetiza Marías la innovación orteguiana de situar la vida en el origen de la actividad filosófica. Tal innovación es consecuencia del proceso seguido por Ortega que expone a partir de la lección IX en su curso «¿Qué es Filosofía?».

A esta altura de su exposición dirá que el objeto de la filosofía es «el conocimiento del Universo o cuanto hay» (ORTEGA, 1929, *o.c.* VII, 393) y para intentar conseguirlo «lo primero que necesitamos hacer es hallar qué realidad de entre cuantas haya la hay indubitamente, es decir, qué del Universo nos es dado» (ORTEGA, 1929, *o.c.* VII, 393) y encuentra que este dato indubitable y radical es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo; en una palabra, «mi vivir», y todo lo demás, lo que hay o no hay, lo encuentro dentro de mi vida.

«Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí» (ORTEGA, 1929, *o.c.* VII, 405).

En *Antropología metafísica* expone Marías de modo resumido la visión de Ortega distinguiendo «realidad» y «realidad radical» porque, según esta teoría, cualquier tipo de realidad siempre, absolutamente siempre, supone otra realidad que la fundamenta «mi vida» como realidad radical.

«La expresión orteguiana "realidad radical" envuelve dos momentos significativos: realidad allende (o aquende) toda teoría; realidad en que tienen su raíz todas las demás (realidades radicadas); estos dos momentos son inseparables. Realidad es aquello que encuentro, tal como lo encuentro; la realidad radical es el "ámbito" o "dónde" en que encuentro toda realidad; y es, a la vez, lo que queda cuando elimino toda interpretación: las cosas y yo, yo con las cosas, yo haciendo algo con las cosas, viviendo; en suma: mi vida. Toda realidad se me aparece en mi vida; ésta es, pues, el ámbito o área en que aparece toda realidad en cuanto realidad (es decir, en cuanto la encuentro), sea ella lo que quiera, incluso absoluta, creadora o, lo que es más grave, imposible» (MARÍAS, 1970b, 58).

En el apartado II de «El hombre y la vida humana» nuestro filósofo distingue «metafísica» y «ontología».

La «metafísica» ya ha sido descrita por el mismo Marías en el apartado I de esta Comunicación al Congreso de Lima (1951), como «la búsqueda de una certidumbre radical acerca de la realidad radical». Todo «ente» o «ser» se derivan de esta realidad en cuanto que es raíz o fundamento de todas las demás realidades.

Ortega indica una diferencia precisa entre realidad radical y «ente», en cuanto éste se convierte en una forma –entre otras– de concebir la realidad radical.

La «ontología» versa sobre el «ser» como interpretaciones de la realidad radical y presupone una creencia en el «ente» o «ser».

La razón de que Marías haga esta distinción se debe a que tradicionalmente se habían aplicado de modo idéntico «ontología» y «metafísica» (MARÍAS, 1954a, 391). «Se hizo un lugar común la expresión *metaphysica sive ontología* (ABELLÁN, 1989, 335), pero desde Heide-

gger y Ortega la distinción entre «ente» y «ser» es clara. Ortega descubrió que bajo la pregunta por el ser de las cosas estaba operando la convicción injustificada de que las cosas tienen ser. Pero el «ser» es una interpretación de la realidad y no la realidad misma en su radicalidad previa a cualquier interpretación.

«No se puede identificar metafísica con ontología. No se puede partir del ente (ni del ser): hay que derivarlo como *interpretación de la realidad* (de lo que hay). Preguntarse por el ser, buscar el ser, supone la pre-teorética creencia en el ser (Ortega). No se puede ni empezar con el ser ni olvidar el ser, sino dar razón de él desde la realidad radical» (MARIÁS, 1951m, 423).

Tal distinción será desarrollada posteriormente por nuestro filósofo en el capítulo VI, «Metafísica y ontología» de *Idea de la Metafísica* (1954).

Soler Planas ha comentado largamente y con acierto cómo «metafísica» en Marías, después de la revisión orteguiana, designa un campo de percepciones que implica una ruptura respecto a la «metafísica clásica», la metafísica, «que se inicia en Platón y termina en Wolff» (SOLER PLANAS, 1973, 68-84, especialmente p. 81).

La última frase del texto citado de Marías justifica además una nueva función de la «metafísica»: «dar razón (...) desde la realidad radical».

En el apartado III de «El hombre y la vida humana» Marías, siempre dentro de la revisión orteguiana, anota la distinción entre su metafísica «analítica» de la realidad radical y la metafísica también «analítica» de M. Heidegger:

Tal distinción cabe situarla en el punto de partida y el proceso que siguen en su discurso ambos filósofos. Ortega parte de la metafísica de la realidad radical «mi vida», que ha encontrado viviendo. El análisis de esta realidad radical permite aprehenderla para proyectar su figura y formular la teoría de la vida humana que se cumple en cada vida.

La empresa heideggeriana es la pregunta por lo que significa «ser», el sentido del «ser», a fin de poder comprenderlo. Esta comprensión no es posible sin una previa «analítica» de la existencia (del *Dasein* o *Ex-sistenz*) a quien el ser revela su sentido. De ahí que Heidegger

parta del existenziale Analytik des Daseins, que presupone la «existencia», es decir, el hombre (Dasein), para llegar al ser, lo cual no significa que el Dasein sea el fundamento último.

En *Antropología metafísica* se indica de modo sintético esta distinción: «Mientras la *Daseinsanalytik* es "propedéutica" de la metafísica, que estudiará "el sentido del ser en general", la teoría de la vida humana, que es la realidad radical, es ya la metafísica» (MARÍAS, 1970b, 72).

«La realidad radical es mi vida: las cosas y yo, yo con las cosas, yo haciendo algo con las cosas. No se trata del *Dasein*, ni la *existencia*, ni el *hombre*. Inverso del camino de Heidegger (del *Dasein* al ser). Nosotros: del ser (como interpretación de la realidad) a la vida (como realidad radical). La teoría de la vida humana no es antropología. La analítica existencial, tampoco; pero se pregunta por el modo de ser de ese ente (Dasein) que somos nosotros. Mi punto de vista: mi vida es la realidad radical que comprende las cosas y a mi mismo, anterior a ambos términos» (MARÍAS, 1951m, 423).

En *Idea de la Metafísica*, casi con las mismas palabras del texto anterior, Marías repite la distinción entre ambas filosofías que seguidamente desarrolla.

En el apartado IV de «El hombre y la vida humana» Marías subraya reiteradamente la distinción entre «realidad radical» (ámbito de la metafísica) y la concreta «realidad radicada» que es el hombre y «yo encuentro entre otras, en el ámbito o área de la realidad radical que es mi vida» (MARÍAS, 1970b, 69), cuyo estudio pertenece al ámbito de la antropología filosófica:

«El hombre no es la realidad radical, sino una realidad radicada, que descubro en mi vida. «Hombre» es una teoría. Mi vida no es el hombre, ni el yo, ni el modo de ser de un ente privilegiado que somos nosotros. Ni se agota en el yo, ni es cosa alguna. Es el *dónde*, el *área* en que se constituyen las realidades como tales.

Mi vida comprende, conmigo, las cosas que me rodean, mi circunstancia o mundo, su horizonte, el trasmundo latente, las ultimidades» (MARÍAS, 1951m, 423).

Un ejemplo de que yo no aparezco primariamente como hombre es la clásica experiencia de Narciso, que no se enamora de sí, sino de un peculiar otro que no identifica consigo mismo.

Por ser el hombre una realidad radicada que descubro en la realidad radical que es mi vida, Marías titula su libro: *Antropología metafísica*. En *MEMORIAS 2*, lo justifica:

«(...) lo que significaba el adjetivo "metafísica" del título, era distinguir lo que es "el hombre", tema de la antropología, de la realidad radical que es *mi vida*, pero no separado de ésta, sino al contrario: verlo *desde ella*, como realidad *radicada*» (MARÍAS, 1989a, 348).

En los apartados V, VI y VII Marías perfila detalles y resuelve objeciones al par propuesto de «realidad radical» y «realidades radicadas», o dicho de otro modo, al par teoría analítica de la vida humana y las estructuras empíricas con que se nos presenta esa vida; en una palabra: el hombre. Esto queda bien diferenciado en el final del apartado VIII:

«(...) Teoría analítica o abstracta de la vida. Pero no basta: hay la estructura empírica. Los supuestos de la narración o Biografía: 1) que se trata de un hombre (en el sentido de la vida humana); 2) que por "hombre" entendemos determinaciones que van más allá de los requisitos analíticos. Estructura empírica es lo que pertenece *de hecho*, de modo *estable* a las vidas concretas» (MARÍAS, 1951m, 424-425).

En el capítulo X de *Antropología metafísica*, titulado «La estructura empírica», Marías define precisamente lo que entiende por «hombre»:

«(...) el hombre: –es– 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, 1970b, 70).

Este hombre, tema central de la reflexión filosófica, ha dejado de interpretarse como «cosa» del mundo o como un «yo» cerrado sobre sí mismo: se manifiesta como vida.

2.2. Rasgos característicos del nuevo libro

Después del proceso seguido, destacamos algunos rasgos esenciales de *Antropología metafísica*:

- a) Por ser el hombre una realidad «radicada» no se parte del hombre, sino de la vida humana en que me encuentro e interpreto como hombre. Este hombre es la forma en que encuentro realizada la vida humana. Con palabras de H. Raley: «(El hombre) es la forma real de la vida humana» (RALEY, 1977, 295). La vida humana no es una abstracción sino que se halla concretada en las innumerables realidades que son los seres humanos. Porque en esos seres humanos se pueden estudiar no sólo sus soportes «físicos» sino también dimensiones que trascienden esos soportes, cabe distinguir antropologías «físicas» (antropobiologías) y antropologías que analizan dimensiones de lo humano trascendentes a lo puramente biológico. Este segundo tipo de antropologías, por ir más allá de lo físico, pueden ser denominadas genéricamente antropologías metafísicas.
- b) Al abordar la realidad hombre desde lo dado –no desde filosofías previas– no se utiliza la división cuerpo– alma. «La dualidad cuerpo–alma remite, en efecto, a la distinción más profunda entre el ser corpóreo –definido por la multiplicidad, la contrariedad y la corrupción– y el ser divino –cuyos predicados más inmediatos son la unidad, la inmutabilidad y la permanencia–» (MARÍAS, 1952ñ, 17). En la actualidad la filosofía prescinde de tales conceptos. El hecho de que Marías no utilice la noción de «cuerpo» se debe a la asociación de esta noción con «cosa» y como tal «algo» separable. En su lugar presenta el «ser corpóreo» o «corporeidad» que es realidad viva inseparable de la circunstancia. Es la modalidad (cualidad) que el hombre posee para relacionarse con el mundo. Lo cual im-

plica un nuevo punto de vista sobre la «corporeidad», que revisa la clásica idea de cuerpo como substancia. También se revisa la idea de «alma» en cuanto cosificación que se halla en el cuerpo. El hombre es un ser anímico que se despliega en sus múltiples actividades (vegetativas, sensitivas, intelectuales y afectivas): es «un todo unitario y en la formalidad de hombre» (VALVERDE, 1995, 222).

- c) La antropología de Marías tampoco es psicofísica. La peculiaridad del hombre no está en sus caracteres orgánicos ni siquiera en su psiquismo sino en la vida que acontece como hombre, en esa forma precisa que llamamos humanidad. «El hombre, entonces, no es una cosa, ni un organismo, ni un animal, sino previamente a todo ello algo mucho más hondo: una estructura de la vida humana» (MARIÁS, 1970b, 70). Tal forma de presentar al hombre ha exigido formular nuevas categorías.

En *Antropología metafísica* el discurso de Marías introduce sus categorías empíricas de la vida humana, que complementan las categorías «analíticas» de la vida humana como realidad radical según Ortega y sus categorías empíricas de la vida colectiva. Las categorías «empíricas» de la vida humana describen el nivel de la realidad radicada y «empírica» que llamamos «hombre».

2.3. El lugar teórico de la antropología

Existe un texto en que Marías narra el valor del contenido de *Antropología metafísica*, donde expone su personal teoría sobre la estructura empírica de la vida humana:

«Ahora bien, este libro trataba de la estructura empírica de la vida humana, expresión que denomina una realidad ausente en la filosofía de Ortega. Este pensaba que hay la teoría general o analítica de la vida humana, a la que se llega por análisis de su estructura necesaria y por eso universal, y de ahí hay que pasar al conocimiento real, circunstancial, de cada vida individual. Yo había ido pensando, desde hacía más de veinte años, que era menester algo más: un eslabón entre la estructura analítica y cada vida humana singu-

lar, la que llamaba estructura empírica, descubierta y conocida por experiencia pero no por ello menos estructural. Y precisamente esa zona de realidad era lo que llamamos "el hombre", a diferencia de una "vida personal" que en principio podría no ser "humana", aunque no conozcamos otra. Es decir, el objeto de la *antropología*» (MARÍAS, 1989a, 350).

El descubrimiento de esta zona de realidad va a dar lugar a una trama de estructuras que permite calificar la filosofía de Julián Marías de filosofía estructural. En ella, la teoría de la "estructura analítica" de la vida humana de Ortega ha sido complementada con la teoría de la "estructura empírica" de esa misma vida, de modo que, en mi vida como realidad radical, objeto de la metafísica, aparece el hombre como realidad radicada o conjunto de estructuras empíricas con que se presenta la vida humana que conocemos y cuyo estudio pertenece a la antropología. Esta es precisamente la zona de realidad que el pensamiento de Ortega requería «para poder articular la estructura analítica de la vida humana con el conocimiento inmediato, concreto, circunstancial, de cada vida» (MARÍAS, 1983b, 11).

Antropología metafísica, obra en que Marías presenta esta teoría de plena novedad, pudo ser escrita a una altura de los años en que su autor estima haber adquirido cierta experiencia de vida. Dirá de sí mismo que había tenido que vivir mucho e intensamente para que este fragmento de teoría fuese posible (MARÍAS, 1989a, 351). En filosofía, la teoría tiene un carácter visual, de ahí que la afinidad entre doctrina y vida sea rigurosa. La significación que *Antropología metafísica* supuso en su vida y obra queda explicitada en el siguiente texto:

«La *Antropología metafísica* significó algo así como una divisoria de aguas. Fue posible en un momento preciso de mi vida, reobró sobre su pasado, y lo puso a otra luz, abrió perspectivas que hasta entonces no eran posibles (...). No debe sorprender demasiado que una etapa vital esté marcada no por una revolución, una crisis económica o una pasión amorosa, sino por un nivel de pensamiento» (MARÍAS, 1989a, 354).

Para el lector avisado, esas expresiones han de evocar inevitablemente la fórmula empleada por Ortega en *La idea de principio en Leibniz* (1958), según la cual la filosofía es «nivel» y «cada nuevo nivel es un estrato más hondo de los problemas filosóficos, desde el cual se ven los antecedentes por debajo de ellos» (ORTEGA, 1958, 270).

Su conexión con la teoría de Marías de que la filosofía es «visión responsable» es inmediata, y conduce a ver que un cambio de nivel significa un nuevo sistema de conexiones entre las realidades, que mantiene constante un núcleo central pero produce una ampliación y enriquecimiento de lo contemplado, de la teoría. Se trata, pues, de una ampliación de conocimiento sin alterar el núcleo paradigmático (LAKATOS, 1969, 245).

2.4. Antropología y metafísica

Conviene situar la obra que examinamos dentro del marco más amplio de conceptos al que temáticamente pertenece la antropología.

La historia de la reflexión sobre el hombre ha evolucionado desde la antropología con origen en los filósofos griegos, que dan por supuesto el carácter concluso del ser humano, a las antropologías que tratan aspectos parciales de la compleja realidad que llamamos hombre. Un excursus filosófico sobre el tema, puede hacerse de la mano de Marías a través de las páginas de su antología *El tema del hombre*.

En el marco de la antropología actual y en función de los distintos aspectos que trata cada una de ellas se ha estimado la conveniencia de incorporarlas en tres grandes bloques,

- Antropología física (antropobiología).
- Antropología cultural.
- Antropología filosófica.

A pesar de esas divisiones que intervienen en el estudio del hombre «el antropólogo conserva el deseo de una aproximación total a los fenómenos humanos» (MERCIER, 1969, 12).

En un plano más cercano, aunque orientado por este ideal, quizá imposible, permanecen las teorías parciales. En su ámbito se enmarca la antropología metafísica de Marías, denominada así porque sitúa el problema del hombre dentro de su pensamiento de la realidad radical: «visto como realidad radicada en la realidad radical que es mi vida, es decir, en una perspectiva metafísica» (MARÍAS, 1983b, 14).

Es justo valorar el título «*Antropología metafísica*» y su conexión. En este sintagma el adjetivo «metafísica» cualifica al sustantivo «antropología». Esa nominación refleja el hecho de que «el hombre» es más que una estructura cerrada (un «qué»); *desde* su raíz metafísica es una estructura abierta y argumental que postula la permanencia.

Esta perspectiva metafísica desde la que Marías presenta su antropología quedaría incorporada dentro del bloque denominado antropología filosófica que «tiende a centrarse en el problema de la naturaleza del hombre en el mundo» (FERRATER, 1982, 171).

Nuestro autor ha llegado a construir su antropología «mirando» desde la vida para elaborar su teoría. Según Marías, la teoría tiene un carácter visual –es lo que significa *teoría*– y por eso el filósofo tiene que estar viendo lo que dice (MARÍAS, 1989a, 277). Los capítulos de *Antropología metafísica* representan «otras tantas "miradas" sobre la realidad, desde diversos puntos de vista, a cada uno de los cuales ha sido menester llegar; si se prefiere, son enfoques, resultados de trayectorias vitales que tienen su historia particular, que no han estado "disponibles" en cualquier momento» (MARÍAS, 1989a, 345).

Este modo de vivir teorizante para dejar que la realidad se «revele» y dar razón de lo visto es el método que ya en *Introducción a la Filosofía* (MARÍAS, 1988a, 363) Marías llevó a efecto, lo cual justifica inscribirle dentro de un orden fenomenológico. Trae a memoria la preocupación de P. Ricoeur que, bajo la inspiración husserliana, decide «explorar el reino de la experiencia viva y sus significaciones» (RICOEUR, 1968, 12) (MACEIRAS, 1976, 127).

Repetidas veces dirá Marías que toda obra, cuando no se ha limitado a mero trabajo sino que ha sido una producción del espíritu que emana de la vida, en primer lugar repercute en su autor. Tal había sido el efecto de *Antropología metafísica* y por eso, «no solo permitía "mirar" de otra forma, sino también vivir» (MARÍAS, 1989a, 385).

REFERENCIAS (Capítulo 2, Parte III)

- ABELLÁN, J.L. (1991). *La crisis contemporánea*. Tomo V (III): *De la gran guerra a la guerra civil española (1914-1939)*. En: *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Madrid, Ed. Espasa-Calpe.
- FERRATER-MORA, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*, tomo I. Madrid (4.^a edición: 1982), Alianza Editorial.
- LAKATOS, I./MUSGRAVE, A. (Eds.). (1969). *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press 1970, 1972 (2 ed.) (*La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona, 1975, Ed. Grijalbo, p. 203).
- MACEIRAS, M. (1976). «La antropología hermenéutica de P. Ricoeur». En: J. de Sahagún Lucas (dir.), *Antropologías del siglo XX*, Madrid, Ed. Sígueme.
- MARÍAS, J. (1951m). «El hombre y la vida humana» (Comunicación al Congreso de Filosofía), de Lima.
- MARÍAS, J. (1952ñ). *El tema del hombre*. Madrid, Ed. Espasa Calpe.
- MARÍAS, J. (1954a). *Idea de la Metafísica*. En: OBRAS II, Madrid (3.^a edición: 1982), Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*. Madrid (1987, 1a. reimpresión), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1983b). "Prólogo" a *Antropología metafísica*. Madrid (1983, 1a. edición), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1989a). *Una vida presente. MEMORIAS 2 (1951–1975)*, Madrid, Alianza Editorial.
- MERCIER, P. (1969). *Historia de la antropología*. Barcelona (3.^a edición: 1967), Ed. Península.
- ORTEGA-GASSET, J. (1929). *¿Qué es filosofía?* o.c., VII. Madrid (1.^a reimpresión –revisada– 1989), Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1958). *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, o.c., VIII. Madrid (1.^a reedición –revisada– 1987), Alianza Editorial.
- RALEY, H. (1977). *La visión responsable*. Madrid, Ed. Espasa Calpe.
- RICOEUR, P./MARCEL, G. (1968). *Entretiens avec Gabriel Marcel*, París, Aubier-Montaigne.
- SOLER-PLANAS, J. (1973). *El pensamiento de Julián Marías*, Madrid, Rev. de Occidente.
- VALVERDE, C. (1995). *Antropología filosófica*. Valencia, Edicep.

Capítulo 3

LA HEURÍSTICA NEGATIVA EN LA AN- TROPOLOGÍA DE JULIÁN MARÍAS

Varias veces a lo largo de este estudio se ha descrito el significado de «heurística negativa», según I. Lakatos, en el «programa de investigación» de un autor. «Heurística negativa» designa «camino» o metodologías que el autor deja al margen de su trayectoria investigadora, por considerarlos no adecuados para los propios objetivos en su campo de estudio.

El hecho de que Marías eligiera en 1970 el título de *Antropología metafísica* para designar a su antropología indica que se situaba en el campo de la antropología filosófica y, en cuanto a «heurística negativa», exploraba aspectos de la realidad humana que se diferenciaban de aspectos de la realidad humana explorados por la antropología física (o antropobiología) y distintos también de aspectos de la realidad humana explorados por la versión de la antropología cultural que representó la antropología estructuralista de algunos autores francófonos.

Globalmente, se puede decir que la antropología filosófica de Marías representaba una propuesta alternativa y crítica tanto al reduccionismo biologicista de la antropología física (antropobiología) como al reduccionismo estructuralista de la antropología estructural de algunos autores francófonos.

Para encuadrar la trayectoria de la antropología de Marías parece indicado abrir este capítulo con una delimitación de lo que aquí se entiende como antropología física (antropobiología) y antropología estructural, así como sobre sus respectivos reduccionismos.

3.1. La antropología física (antropobiología) y el reduccionismo biologicista

Se entiende aquí como antropología física o antropobiología a aquella disciplina «que estudia los temas paleontológicos, la genética de las poblaciones y los temas eto-ecológicos» (VALVERDE, 1995, 13) (HARRIS, 1993, 9).

Dentro de la antropobiología ha existido en la primera mitad del siglo una tendencia al reduccionismo biologicista, entendida como reducción de lo humano a pura biología e incluso zoología. Una corrección frente al reduccionismo biologicista se halla representada por el antropólogo alemán A. Gehlen en su obra *El hombre* (1980).

Gehlen ha basado su corrección en estudios antropológicos y propugnado la singularidad del hombre frente a todos los animales superiores. Gehlen, dentro de la antropobiología, describe al hombre como ser «práxico», «no terminado», «que sigue siendo tarea para sí mismo» (GEHLEN, 1980, 35). Las ideas de Gehlen como corrección del reduccionismo biologicista han sido refrendadas por los genetistas A. Portmann (PORTMANN, 1951) y F. J. Ayala (AYALA, 1980).

Según Ayala, la autoconciencia, la cultura, el lenguaje, la ética y la religión diferencian al ser humano de todos los animales superiores (AYALA, 1980, 157).

3.2. La antropología cultural y su reduccionismo estructuralista.

La antropología cultural empezó siendo estudio etnológico de las culturas de los pueblos primitivos (VALVERDE, 1995, 13) (HERSKOVITS, 1948, 16-25) pero actualmente ha ampliado su campo de estudio a las culturas contemporáneas y a los problemas de las sociedades industriales (HARRIS, 1993, 10-16), y por esto es denominada también antropología social (TENTORI, 1980, 123-156).

El hecho de que algunos insignes antropólogos culturalistas utilizaran métodos estructuralistas determinó que la antropología cultural en sectores europeos a mediados del siglo XX fuera denominada antropología estructural (LEVI-STRAUSS, 1958).

En los medios francófonos especialmente la antropología estructural fue una reacción frente al subjetivismo y decisionismo de los existencialismos. Pero esa reacción llegó a veces a reduccionismos estructuralistas, en cuanto que el sujeto y el hombre quedaban disueltos en las redes estructurales.

«El fin último de las ciencias humanas no es construir al hombre sino disolverlo (...), reintegrar la cultura en la Naturaleza y, en último análisis, la vida en la totalidad de sus condiciones físico-químicas» (LEVI-STRAUSS, 1962, 357).

Paradójicamente la antropología estructural podía ser interpretada –y de hecho lo fue por sus críticos– como representando una desestructuración del hombre y de sus culturas en el fondo de la naturaleza físico-química:

«El hombre singular (...) no tiene valor e interés, no es sino un elemento infinitesimal, producto de un sistema estructural cerrado y oculto y lo que importa es el sistema. En rigor, no hay hombre sujeto. Esos conceptos son meros constructos especulativos. La historia humana no tiene un sujeto humano; es un conjunto de sucesos de los que ni siquiera podemos decir que nos pertenecen. Como decía Lévi-Strauss, la historia se juega en otro lugar, sólo es un conjunto de movimientos psíquicos que, a su vez, provienen de fenómenos cerebrales físico-químicos» (VALVERDE, 1995, 72).

Mientras la antropología cultural en los Estados Unidos ha ampliado su campo de investigación y de desarrollo (HARRIS, 1987) (HARRIS, 1993), la versión francófona de antropología estructural en algunas de sus aplicaciones filosóficas (FOUCAULT, 1969) o políticas (de tipo anti-humanista) (ALTHUSSER, 1974) (RUBIO CARRACEDO, 1973) perdió vigencia con la muerte de algunos de sus promotores.

Incluso quienes comparten aspectos positivos de la obra de C. Lévi-Strauss, han subrayado «las proposiciones filosóficas que suponen cierta extralimitación y con las que el acuerdo no es incondicional»:

«Mencionemos los asertos de que el espíritu se reduce a una cosa entre las cosas, de que la libertad es pura ilusión, de que el sujeto desaparece, de que la sociedad humana es una gigantesca máquina de producir entropía» (GÓMEZ GARCÍA, 1981, 338).

Puede adelantarse que todos los elementos señalados en el párrafo anterior son puntos por los que Marías ha situado implícitamente algunas versiones de la antropología estructural francófona en la «heurística negativa» de su programa de investigación.

3.3. Las revisiones de algunas antropologías filosóficas

Los dos apartados que preceden constituyen como dos marcos, dentro de los cuales encuadrar la «heurística negativa» de la *Antropología metafísica* de Marías, como antropología filosófica.

Pero también dentro de la secular tradición filosófica que surgió en la Grecia clásica han existido versiones antropológicas (sobre el hombre) que Marías considera como inscritas en la «heurística negativa» de su programa de investigación. Algunas son, en una rápida enumeración: la antropología substancialista de Aristóteles, las antropologías de la Escolástica en que cuerpo y alma aparecen como escindidos, las antropologías del «yo puro» y las antropologías de los existencialismos.

Siguiendo la exposición que el mismo Marías realizó en *Antropología metafísica* y respetando su propia ordenación de temas, van a ser comentadas las razones por las cuales coloca en su «heurística negativa» algunas antropologías de la tradición propiamente filosófica.

Marías coloca entre paréntesis las antropologías que interpretan al hombre como cosa, esquema propio de la razón naturalista o realista. Lo humano se diferencia de las cosas: sus modificaciones son determinadas no sólo por la naturaleza sino también por la «situación» personal (MARÍAS, 1955d, 195).

En la «Introducción» a su libro *El tema del hombre*, Marías incluye un texto que explica por qué durante siglos se trató al hombre como cosa y sólo tardíamente como «hombre»:

«La meditación filosófica ha nacido primero de la extrañeza ante las *cosas*, es decir, lo otro que el hombre; sólo después de haberse preguntado por lo externo y ajeno viene el hombre a la conciencia de que él mismo puede ser problema. El tema del hombre es, pues, relativamente tardío en la metafísica de Occidente, única de la que aquí hemos de ocuparnos» (MARÍAS, 1952ñ, 11).

Interpretamos los primeros capítulos de *Antropología metafísica* como una serie de indicaciones que marcan el distanciamiento de la filosofía de Marías con respecto a otras perspectivas filosóficas en que el hombre fue tratado como cosa o cosificado en algunas de sus dimensiones fundamentales. En su revisión de las diferentes formas de «cosificación» del hombre empieza por revisar la visión de «los dos mundos» escindidos en la forma de mundo «exterior» y mundo «interior» (MARÍAS, 1970b, 27). Marías intenta superar esa dualidad cósmica con posibles incidencias en lo antropológico. Asimismo, por poseer un yo futurizo el hombre unifica el mundo actual y el futuro, irreal, proyectado, que proyecta imaginativamente (MARÍAS, 1970b, 28). También revisa Marías la visión de dos mundo escindidos en la forma cósmica de «este» mundo y «otro» mundo. «Este» mundo fue considerado como un mundo «material»; el «otro» mundo fue considerado como un mundo «espiritual». Dentro de ese marco cosmológico dual se formularon visiones del hombre oscilantes entre lo «material» y lo «espiritual» (MARÍAS, 1970b, 27).

Implícito en lo anterior se hallan tres grupos de revisiones que afectan a las perspectivas antropológicas:

- a) La revisión sobre los primeros filósofos griegos (SCHUHL, 1949), que influenciados por su idea de naturaleza concibieron al hombre como ser natural y, por tanto, como parte de la naturaleza (MONTERO MOLINER, 1960). En estos filósofos, la *physis* («fuente viva») quedó congelada en «ente» (MARÍAS, 1970b, 25).
- b) La revisión del dualismo de «mundos» en Platón (LANDSBERG, 1926), donde las mismas «ideas» quedaron de algún modo cosificadas. Según la teoría de las ideas, existen entidades inmateriales, absolutas, inmutables y universales, que son consideradas como las únicas realidades en sentido pleno, de las que derivan su ser todos los hombres como realidades del mundo físico (MARÍAS,

1970b, 25). Respecto a la antropología platónica hay que decir que, como consecuencia del dualismo de «mundos», Platón contempla al hombre como un «alma» caída en la materia (SCIACCA, 1959).

Con la muerte del hombre el «alma» volverá a su verdadero lugar que es el mundo de las ideas, a cuyo conocimiento está destinada y aspira impulsada por su propia naturaleza.

- c) La revisión de Aristóteles (ROSS, 1962), que, en cuanto biólogo, cosificó la idea platónica. En la filosofía aristotélica la «idea» se convierte en forma para las realidades físicas; para el hombre, el alma es forma del cuerpo, constituyendo alma y cuerpo una unidad substancial, «hilemórfica». Entre materia y forma hay una relación semejante a la existente entre cuerpo y alma (MARÍAS, 1970b, 26). Aristóteles da prioridad al «alma». Propiamente es la substancia, el principio fundamental del ser y que para operar posee funciones vegetativas, sensitivas e intelectivas (MOREAU, 1962).

Una vez presentadas las revisiones de las perspectivas antropológicas de los filósofos griegos, de Platón y de Aristóteles, Marías aborda el problema que se plantea en el tránsito «de los dioses a Dios», por las implicaciones que esos dioses o ese Dios tienen para las concepciones del mundo y para los esquemas antropológicos:

«La consideración escatológica es inevitable si el pensamiento cumple uno de sus requisitos esenciales: no detenerse. Si esa proyección hacia el futuro, si ese vivir en el imaginado mundo que todavía no es, continúa, se tropieza con los límites de nuestra vida» (MARÍAS, 1970b, 29).

En ese mundo, con su trasmundo de dioses o de Dios (JAEGER, 1977), Marías revisa las cosificaciones proyectadas sobre los dioses. Ya en Grecia se empezó cosificando a los dioses y la religión degeneró en un ateísmo de los dioses (MARÍAS, 1970b, 32). Cosificaciones asimismo fueron posteriores presentaciones abstractas de Dios, frente a las cuales puso reparos Pascal en su tiempo. Pascal contrapuso el Dios de los filósofos al Dios de Abraham, Isaac y Jacob (PASCAL, 1662) (MARÍAS, 1970b, 33).

Subraya Marías la cosificación de Dios en Aristóteles, cosificación que recibirá el primer tomismo (MANSER, 1953). Partiendo de Aristóteles, para quien Dios es «el primer motor inmóvil» y la «supercosa» de la filosofía helénica (GRABMANN, 1945), se va a concluir, a través de la idea de infinito, con la teología de los superlativos aplicados a Dios en la Edad Media (MARÍAS, 1970b, 33).

Tras su revisión, Marías sugiere retornar a perspectivas del cristianismo original (JOLIVET, 1955) tal como fueron desarrolladas en las teologías de los Santos Padres sobre la creación, sobre las personas trinitarias y sobre la realidad del «Dios escondido» (MARÍAS, 1970b, 34).

Precisamente dentro de la perspectiva de «Deus absconditus» que «brilla por su ausencia» Marías aborda el problema de «la creación y la nada». Si a Dios, por estar «escondido», no lo encontramos, no puede ser convertido en punto de partida del discurso filosófico. Basta partir de la experiencia de la «creación» en las realidades personales (MARÍAS, 1970b, 38).

Implícitamente Marías ha revisado concepciones filosóficas del Dios aristotélico como «motor inmóvil» y del Dios del tomismo, aunque con respecto a la creación Tomás de Aquino introduce una importante corrección al aristotelismo y coloca a Dios como creador del mundo. En sustitución a las concepciones de Dios citadas («motor inmóvil» y «acto puro»), Marías inicia su revisión enlazando con la primordial manifestación del Dios bíblico, no como Dios propiamente sino como creador (MARÍAS, 1970b, 35).

Pero para entender lo que puede querer decir «creación» Marías no utiliza el camino desde Dios a lo creado, sino que a la inversa, parte de lo creado: tiene como base la idea de creación que incorpora la contingencia y la irreductibilidad. Este último concepto es fundamental para comprender el sentido de persona.

«Lo evidente es (...) que cada persona significa una radical novedad, imposible de reducir a ninguna otra realidad dada; y esto es lo que nos veríamos obligados a llamar "creación". Quiero decir que, prescindiendo momentáneamente del "creador", la creación se impone como manera adecuada de descripción del origen de las realidades personales» (MARÍAS, 1970b, 39).

Es aquí donde Marías deja un apunte sobre la cosificación a que en ocasiones, dentro de la tradición heredada, han incurrido algunas visiones de la creación del alma:

«Si se piensa en lo que se ha llamado la "creación del alma", se desliza, quiérase o no, una cierta cosificación y, por tanto, una pérdida de esa condición personal –"quién", "yo"– en la cual descubrimos la necesidad –o mejor, la evidencia– de la "creación"» (MARÍAS, 1970b, 39).

Sobre el concepto de «persona» Marías efectúa su revisión utilizando el pronombre «yo», a efectos de sortear en su revisión los riesgos de cosificación inherentes a la utilización histórica del vocablo «persona», desde la Edad Media (MARÍAS, 1970b, 41).

Para su antropología Marías prefiere no partir de la «persona»: a pesar de que ese vocablo fue aplicado en la teología cristiana a las personas divinas, siempre tiene el riesgo de cosificación por su origen griego de «substancia» (MARÍAS, 1970b, 41). Es el motivo de que decida partir del «yo»-en-relación para formular su teoría sobre el hombre (MARÍAS, 1970b, 42).

La experiencia de una relación personal auténtica nos informa sobre la imposibilidad de cosificación porque, «la relación personal, en cuanto es verdaderamente personal y no «cosificada», es siempre «víspera del gozo», aun en la presencia o la posesión más plenas» (MARÍAS, 1970b, 43). De algún modo, colocando al «yo» en el centro de su antropología, Marías enlaza con una tradición moderna que fue representada por Descartes y especialmente por Kant (KANT, 1804):

«En la Introducción a sus *Lecciones de Lógica*, Kant resumía el campo de la filosofía en sentido mundano en estas cuatro cuestiones:

- 1) ¿Qué puedo saber? (Metafísica).
- 2) ¿Qué puedo hacer? (Moral).
- 3) ¿Qué puedo esperar? (Religión).
- 4) ¿Qué es el hombre? (Antropología).

Y advertía que en el fondo se podría poner todo ello en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cuestiones se reducen a la última» (MARÍAS, 1970b, 44).

No obstante, Marías, en su revisión, formula esas preguntas de un modo personal, porque no se trata del hombre como «qué», estructura cerrada que termina sino de la persona como «yo», «quién», estructura abierta y futuriza que postula su permanencia.

«Creo que se podría reducir todo a dos preguntas radicales e inseparables, cuyo sentido está en intrínseca conexión mutua: 1) ¿Quién soy yo? 2) ¿Qué va a ser de mí? No se trata de "el hombre", ni de "qué", sino de "yo" y "quién". Y a esa pregunta no se puede contestar más que viviendo, con una respuesta ejecutiva» (MARÍAS, 1970b, 44-45).

En el marco de sus revisiones Marías incluye los modos tradicionales de acceso a la realidad. «La experiencia de la realidad» incluye el conocimiento, cuya forma hasta el siglo XIX, no ha superado la percepción. De hecho, Brentano, todavía recoge la actitud positivista de su tiempo, en la medida en que pide atenerse a lo que encontramos (MARÍAS, 1970b, 46-47).

Marías, en su revisión, repara no sólo en las limitaciones sino en las deficiencias que conlleva esta forma de conocimiento cuando se trata del hombre, realidad que posee una vida humana. Específico del hombre es el pensamiento proyectivo que se caracteriza por la anticipación de un estado de cosas siempre nuevo, nunca vivido.

Al mismo tiempo, en función de la experiencia, el hombre vive inmerso en un conjunto de creencias (MARÍAS, 1970b, 47).

Con el tiempo la idea de naturaleza también quiere aplicarse a la conciencia, pero la naturalización de la conciencia lleva a considerarla como un hecho más de la naturaleza, como «cosa», cuando su función principal es hacer evidente e inteligible la objetividad (MARÍAS, 1970b, 47).

El animal, en la medida que nos cabe conocer el sentido de su comportamiento, reacciona a los estímulos, pero el hombre necesita aprehender la realidad con sus virtualidades; no sólo como algo que

simplemente le afecta, sino como algo con lo cual tiene que contar para hacer su vida. Incorpora, por tanto, elementos patentes y latentes (MARÍAS, 1970b, 50).

El racionalismo «destruye la experiencia de la vida y con ella la posesión de la realidad personal» (MARÍAS, 1970b, 50). Marías, en su revisión, descarta tanto los modos que utilizan los métodos racionalistas como los irracionales. Descartados ambos métodos, propone el acercamiento a la realidad mediante la experiencia de la vida (MARÍAS, 1970b, 51).

Partiendo de su experiencia vital, Marías se plantea la cuestión de «la realidad de la vida humana». Para abordarla, da por supuestas todas las revisiones que realizó Ortega al formular su teoría analítica de la vida humana como realidad radical. Tal teoría es el ámbito en el cual Marías va a insertar su antropología (MARÍAS, 1970b, 53). Según Ortega, «el hombre, no tiene naturaleza, lo que tiene es historia; porque *historia* es el modo de ser de un ente que es constitutivamente, radicalmente, movilidad y cambio» (ORTEGA, 1940, 237). Para Marías, «el hombre no es naturaleza, pero *tiene* naturaleza; si se quiere, tiene que habérselas con una naturaleza que lo envuelve y que, en esa medida, es suya. Pero ningún contenido de ella es en principio inmutable, aunque sea estable y duradero» (MARÍAS, 1970b, 77). Con tal estructura se excluye la posibilidad de interpretar al hombre como «cosa» (MARÍAS, 1970b, 53).

En función de su singularidad, aunque existan multitud de modelos, la vida de cada hombre es una incógnita cuya conducta puede «abrirse al mundo» en medida ilimitada. Por eso, no se trata de seguir construyendo teorías sino de partir de la experiencia de la propia vida (MARÍAS, 1970b, 54).

La realidad radical es la vida de cada persona –mi vida– y en ella acontecen todas las demás realidades: el mundo, Dios, las otras personas, la propia experiencia, etc. (MARÍAS, 1970b, 55).

El hombre ha de asumir su circunstancia para realizar su vida que no está hecha. A la ejecución de su proyecto le pertenecen el dinamismo, dirección y sentido, propios de su condición vectorial (MARÍAS, 1970b, 55).

Aprehendemos la vida de cada cual a través de su hacer en el tiempo y en cada situación concreta. Este hacer es imaginado por el hombre que

anticipa situaciones futuras y desde su realidad personal las lleva a efecto (MARÍAS, 1970b, 55-56).

El haber observado diferentes problemas derivados del conocimiento y antes de seguir adelante en sus revisiones, lleva a Marías a explicitar el sentido de tres momentos gnoseológicos: «interpretación, teoría, razón», descubiertos en el proceso comprensivo de la realidad.

Frente a la realidad, siempre se procede «interpretando». El texto siguiente implica una revisión del realismo gnoseológico ingenuo:

«Lo que yo primariamente encuentro, lo que tomo por lo pronto como realidad, son interpretaciones, que recibo de mi contorno humano, que son sociales y a la vez "antiguas": las encuentro "ya", como algo que recubre la realidad y parece ser la realidad misma» (MARÍAS, 1970b, 59).

Es preciso diferenciar la realidad de su interpretación; ambas son realidades, pero de significado distinto. Las interpretaciones que recubren la realidad en cuanto tal, acontecen por dos vías: la de las cosas que encuentro y la que el sujeto pone en las cosas (MARÍAS, 1970b, 60).

Procediendo metodológicamente en sentido inverso con respecto a la realidad mundo, concluyo que el mundo es uno: el que veo y el que siento encubierto. Es propio del ver humano captar los dos para obtener una interpretación ajustada de su realidad (MARÍAS, 1970b, 62).

En la realidad radical que es mi vida encuentro todas las realidades y en ellas sus interpretaciones. Mi vida es anterior a toda «interpretación» y «teoría» (MARÍAS, 1970b, 60).

Marías trasciende el concepto positivista de «teoría» aplicado al saber positivo que es el dado a los sentidos y que establece los hechos como el único posible objeto de conocimiento. «Interpretamos» desde la «teoría» *intrínseca* que es la vida humana (MARÍAS, 1970b, 60).

Asimismo, siguiendo a Ortega, revisa los conceptos de «razón» en todas las formas de racionalismo, y las sustituye por la «razón vital». La «razón vital» es el instrumento para «interpretar» dentro de la «teoría» *intrínseca* que es la vida humana (MARÍAS, 1970b, 62). La definición de razón coincide con la de vida, de ahí que la razón se manifieste en

la vida de cada hombre y siguiendo el rastro de una vida encontremos la razón que ha motivado el quehacer de ese hombre.

Antes de presentar su antropología como la «estructura empírica de la vida humana» y después de haber hecho referencia a la interpretación que distintas antropologías han dado del hombre, Marías vuelve a recorrer el camino desde la «aparición del hombre», recapitulando el modo y en ocasiones los motivos de las variadas formas de ser comprendido, diferenciando su antropología del grupo de las antropologías naturalistas y del grupo de las antropologías subjetivistas.

3.4. Las antropología naturalistas en la tradición filosófica

Marías coloca en su «heurística negativa» a las antropologías naturalistas que han «cosificado» los constitutivos del hombre dejándolos en un nivel de animalidad, de alma cosificada o de substancia aristotélica.

Si se exceptúan las anticipaciones de San Agustín (354-430) sobre la introspección y sus *Confesiones* biográficas (SAN AGUSTÍN, circa 400) (VEGA, 1946), las antropologías naturalistas han dominado en la tradición filosófica desde los griegos hasta Descartes (1596-1660).

Durante milenios el hombre comparte su vida con los animales e incluso en aspectos sufre su poder; con el tiempo se observarán capacidades propias y superiores en el hombre.

No obstante, se iniciará la comprensión de su naturaleza por semejanza y contraste.

«(...) la presencia de los animales ha sido milenariamente decisiva para el hombre –quiero decir, para la manera de entenderse a sí mismo el hombre–. Frente a ellos, se ha sentido como una "clase" particular, el "género humano" (o "especie humana"), si queremos acercarnos a la tradición helénica. La *natura humana* va a ser el precipitado de esta manera de ver. Platón habla también del animal humano» (MARÍAS, 1970b, 65).

Al mismo tiempo, desde su origen, el estudio sobre el hombre ha estado afectado por la escisión y la equivocidad; de ahí que haya sido denominado con los conceptos que Marías cita en su texto:

«Pero cuando se quiera –tardíamente, por supuesto– definir al hombre, se recurrirá al animal como ese que los lógicos llamarán después "género próximo": animal que habla (o racional), animal social (o político).

Esto ha hecho que se sienta al hombre como una clase o variedad particular del animal –si se quiere, muy particular–. Frente a esto no ha faltado una conciencia más o menos vaga de irreductibilidad, de lo que he llamado abismo ontológico. Entre esos dos polos se ha movido la especulación del hombre y, lo que es más, la manera de sentirse y entenderse el hombre a sí propio» (MARÍAS, 1970b, 65).

Durante esos siglos de antropologías cosificadoras del hombre, el cristianismo, por considerarle creado a imagen de Dios, ha tenido la virtualidad de proteger la irreductibilidad del hombre:

«En la tradición religiosa judeo-cristiana se subraya con enorme energía la independencia e irreductibilidad del hombre. Desde la creación "especial" del hombre en el Génesis, con fórmula que va más allá del mero fiat, hasta el concepto de vocación personal, la idea de salvación y, sobre todo, la Encarnación, judaísmo y cristianismo interpretan al hombre como algo que no puede entenderse en términos de animalidad» (MARÍAS, 1970b, 67).

3.5. Las antropologías subjetivistas desde Descartes

Descartes representa un punto de inflexión en la tradición filosófica, como tránsito de las antropologías naturalistas donde el hombre aparece cosificado a las antropologías subjetivistas de la modernidad europea. Descartes presenta al hombre escindido en «res extensa» y «res cogitans».

La «res extensa» es el cuerpo como substancia que actúa mecánicamente, como una máquina. La «res cogitans» (alma) es también substancia que piensa y que puede generar pensamientos claros y distintos (DESCARTES, 1650, 115, 34).

Antropológicamente, Descartes perpetúa la división medieval entre cuerpo y alma, y su cosificación en substancias irreductibles que, según Descartes, sólo se comunican a través de la glándula pineal.

Pero Descartes considera a la «res cogitans» como superior a la «res extensa». De este modo anticipa el advenimiento de las antropologías subjetivistas del «yo» en los idealismos.

En el idealismo alemán se habla del yo «yo puro» y «yo trascendental», de la razón, del espíritu, de la conciencia y, por otra parte, del cuerpo humano como ente físico y biológico.

Husserl, fundador de la fenomenología (LAUER, 1954), con su método pretende acceder a los fenómenos para buscar su fundamento. Para Husserl la estructura de la conciencia es el *ego-cogito-cogitatum*:

Ego es el yo, como centro de toda constitución.

Cogito es el acto mismo de la representación.

Cogitatum es el polo objetivo de la intencionalidad

La *nóesis* (acto intencional) incluye el *noema* (contenido del acto intencional), de ahí que «la idea es el hecho realizado». Pero por la *epoché* o reducción fenomenológica se suspende la creencia en el ser del objeto, con lo cual se pone entre paréntesis el mundo natural.

«Husserl, desde la idea de intencionalidad, tendrá que incluir el objeto intencional y dirá ego cogito cogitatum, pero para terminar en la conciencia o Bewusstsein, absoluta o "relativa a nada" y sujeta a la reducción o epoché, de manera que la referencia del yo a sus objetos es puramente intencional» (MARÍAS, 1970b, 68).

El yo husserliano cabe interpretarlo como un «yo puro o trascendental».

3.6. La antropología de Marías como integración de naturalismos y subjetivismos

Para Marías las antropologías naturalistas (hombre como organismo, substancia o cosa) o subjetivistas (hombre como yo, conciencia, razón pura) de la tradición filosófica quedan en el espacio de su «heurística negativa». Frente a ellas intenta una revisión que comprenda al hombre en su integridad e incorpore ambas perspectivas, porque entre ellas se da una conexión ontológica.

«La consideración del hombre como animal o, si se prefiere, organismo –incluyendo su psiquismo– es siempre "exterior"; la referencia al "yo" nos recluye, por el contrario, en la "subjetividad" –de la cual ha sido difícil salir. ¿No será posible trascender de ambas limitaciones?» (MARÍAS, 1970b, 69).

La antropología actual revisa las ideas que interpretan al hombre como cosa del mundo (naturalismo) y como yo cerrado en sí mismo (subjetivismo), para partir de la vida e incorporar en ella al hombre, como yo abierto a lo otro que yo, en relación esencial y constitutiva. A este hombre lo encuentro en el mundo y ambos, hombre y mundo, en mi vida.

Desde esta perspectiva, según Scheler, el hombre puede hacer su vida en «este cosmos» desvinculándose de las presiones del medio y, por tanto, optando y decidiendo. Aquí radica su esencial diferencia con respecto al animal.

«El hombre es una realidad que yo encuentro entre otras, en el ámbito o área de la realidad radical que es mi vida. (...) Nada se opone a que situemos al hombre en su puesto dentro de la biología y hasta "en el cosmos", para usar la expresión de Max Scheler» (MARÍAS, 1970b, 69).

En la vida, como ámbito de posibilidad e imprevisible, se encuentra y siente el hombre: indigente y hecho a imagen de Dios, limitado y creador; en dos palabras, como *realidad inagotable*. De aquí que, todas las interpretaciones que han dado las distintas antropologías son

parciales con respecto a su realidad. El hombre se manifiesta en la vida: vida que «no está hecha; al contrario, tenemos que hacerla, y ella es lo que yo hago, el hacer mismo» (MARÍAS, 1952ñ, 22).

«En la radical realidad que es mi vida me encuentro, así como encuentro toda realidad radicada; encuentro al hombre, y puedo decir de mí mismo "yo soy un hombre"; si analizo esto, podría seguir diciendo: "yo soy un animal", "yo soy un organismo", "yo soy una cosa" –siempre que tuviese en cuenta que se trata de interpretaciones que *no agotan la realidad (...)*» (MARÍAS, 1970b, 69).

El hombre que soy yo, se presenta en mi vida; de tal posición, se deduce que mi vida es la realidad radical, motivo de la metafísica, y el hombre –en este caso: que soy yo– es la realidad radicada, objeto de la antropología:

«(...) al encontrarme desde la perspectiva de mi vida, me encuentro *como hombre* –"yo soy un hombre"–. En esa forma concreta se presenta esa realidad radical que es mi vida» (MARÍAS, 1970b, 70).

La vida del hombre se manifiesta en y por su hacer, que no es sino «quehacer, tarea impuesta al yo que ha de vivir, destino, misión» (MARÍAS, 1952ñ, 23). Esta empresa que es algo originario y *es* a medida que se va haciendo, sólo cabe contarla:

«(...) el hombre sería *el animal que tiene una vida humana*. La peculiaridad del hombre no debería buscarse en sus caracteres orgánicos, en su biología, en su animalidad, ni siquiera en su psiquismo, sino en su vida en el sentido de vida biográfica» (MARÍAS, 1970b, 70).

En el siguiente texto, Marías después de haber desechado en su revisión las antropologías que interpretan al hombre como cosa, organismo, animal, etc., presenta su antropología, que entiende como: *La estructura empírica de la vida humana*; o lo que es igual, el estudio del hombre desde la vida humana.

«(...) si intentamos ver al hombre *desde la vida*, y concretamente desde mi vida, encontramos que ésta acontece *como hombre*, en esa forma precisa que llamamos humanidad. El hombre, entonces, no es una cosa, ni un organismo, ni un animal, sino previamente a todo ello algo mucho más hondo: *una estructura empírica de la vida humana*» (MARÍAS, 1970b, 70).

Resumiendo, en estos capítulos de su libro *Antropología metafísica*, Marías incluye una serie de revisiones filosóficas sobre perspectivas de universo y distintos sistemas filosóficos.

Con respecto a la antropología, motivo de nuestro estudio, a grandes rasgos cabe indicar lo siguiente: hasta San Agustín el hombre es considerado como cosa; a partir de San Agustín, se consideran las cualidades del hombre y significa la interioridad, para seguir con Descartes, que da prioridad al pensamiento –«res cogitans»– y desembocar en Husserl con el «yo puro o trascendental».

Ortega deja de lado la conciencia y el yo, propios de las antropologías subjetivistas en oposición a las antropologías naturalistas y realistas y *da el salto* al «yo con las cosas» que tiene que hacer su vida. Este «yo con las cosas» que es la vida de cada cual –mi vida– es la realidad radical, objeto de la metafísica. A partir de esta realidad radical, Marías desarrolla su teoría sobre el hombre o antropología, como *estructura empírica de la vida humana*.

REFERENCIAS (Capítulo 3, Parte III)

- ALTHUSSER, L. (1974). *Elements d'autocritique*. París, Palatine.
- AYALA, F. J. (1980). *Origen y evolución del hombre*. Madrid, Ed. Alianza Universidad.
- DESCARTES, R. (1650). «Primae Responsiones», p. 115. «Meditatio III», p. 34. En: *Oeuvres VII* (Ed. Adam-Tannery, París 1904).
- FOUCAULT, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. París. Éditions Gallimard.
- GEHLEN, A. (1980). *El hombre*. Salamanca, Ed. Sígueme (Der Mensch. Frankfurt, Athenaeon, 1974).
- GÓMEZ GARCÍA, P. (1981). *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*. Madrid, Ed. Tecnos.
- GRABMANN, M. (1945). *Santo Tomás de Aquino*. Barcelona, Ed. Labor.

- HARRIS, M. (1987). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid (7.ª edición), Ed. Siglo XXI. (*The rise of anthropological theory. A history of theories of culture*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1968).
- HARRIS, M. (1993). *Introducción a la antropología general*. Madrid (11.ª edición), Alianza Editorial. (*Culture, People, Nature. An Introduction to General Anthropology*. New York, Harper Row, 5 ed: 1988).
- HERSKOVITS, M. J. (1948). *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*. New York, A. Knop. (*El hombre y sus obras*. México Fondo de Cultura Económica, 1952).
- JAEGER, W. (1977). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- JOLIVET, R. (1955). *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. París, Vrin.
- KANT, I. (1804). Vorlesungen über Logik. En: Werke III, Ed. Berlín, 1923, p. 343-344.
- LANDSBERG, P. L. (1926). *La Academia platónica*. Madrid, Ed. Rev. de Occidente.
- LAUER, Q. (1954). *Phénoménologie de Husserl*. París, PUF.
- LEVI-STRAUSS, C. (1958). *Anthropologie structurale*. 2 vols., 1958-1973, París, Plon. (*Antropología estructural*. Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1970).
- LEVI-STRAUSS, C. (1962). *La pensée sauvage*. París, Plon. (*El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964).
- MANSER, G. M. (1953). *La esencia del tomismo*. Madrid, C.S.I.C.
- MARÍAS, J. (1952ñ). *El tema del hombre*. Madrid, Espasa-Calpe, Colec. Austral, núm. 1071.
- MARÍAS, J. (1955d). *La estructura social*. En: OBRAS VI. Madrid (5.ª edición: 1970) Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*. Madrid (1.ª edición: 1983), Alianza Universidad.
- MONTERO MOLINER, F. (1960). *Parménides*. Madrid, Ed. Gredos.
- MOREAU, J. (1962). *Aristote et son Ecole*. París, PUF.
- ORTEGA-GASSET, J. (1940). *Sobre la razón histórica*. o.c., XII. Madrid (1.ª reedición: 1988), Alianza Editorial.
- PASCAL, B. (1662). *Pensamientos*. Edición de Madrid, Alfaguara, 1983, p. 355.
- PORTMANN, A. (1951). *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Basel.
- ROSS, W. D. (1962). *Aristóteles*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana.
- RUBIO CARRACEDO, J. (1973). *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista*. Madrid (2.ª edición), Ed. Ricardo Aguilera.
- SAN AGUSTÍN (400 circa). *Confesiones*, libri I-XII.
- SCIACCA, M. F. (1959). *Platón*. Buenos Aires, Ed. Troquel.
- SCHUHL, P. M. (1949). *Essai sur la formation de la pensée grecque*. París, PUF.

- TENTORI, T. (1980). *Antropología cultural*. Barcelona, Ed. Herder. (*Antropologia culturale*. Roma, Studium, 1976) VALVERDE, C. (1995). *Antropología filosófica*. Valencia, Edicep.
- VEGA, A. G. (1946). *Introducción general a la filosofía de San Agustín*. En: *Obras de San Agustín*, tomo II, Madrid, BAC.

Capítulo 4

ESTRUCTURA ANALÍTICA Y «ESTRUCTURA EMPÍRICA DE LA VIDA HUMANA»

La «estructura empírica de la vida humana» es el estadio intermedio e imprescindible para articular la estructura analítica descubierta por Ortega y el conocimiento inmediato, concreto y circunstancial de cada vida. Esta *estructura empírica* es el concepto que da nombre a la antropología de Marías, con larga historia en la biografía de su autor (MARÍAS, 1981c, XI). Ocurre que el pensamiento necesita tiempo y no se puede apresurar su evidencia. De igual modo se expresa Marías en el «Prólogo» de *Antropología metafísica*, para la nueva edición del libro en Alianza Universidad (1983). La idea se halla repetida en el capítulo X, titulado «La estructura empírica», donde aborda detalladamente el tema central del libro (MARÍAS, 1970b, 73).

Aquí eludimos la referencia al desarrollo y descubrimiento de este concepto por estar tratado suficientemente en capítulos de la Parte II de este estudio.

En el «Prólogo» a la nueva edición de *Antropología metafísica* (1983b) Marías hace la recapitulación de este concepto, la estructura empírica de la vida humana, y explicita el sentido de los dos términos que dan título a su libro:

«Este concepto había hecho posible la constitución de una antropología metafísica: es decir, de una doctrina del *hombre* (como conjunto de las estructuras empíricas con que se presenta en nuestro caso la *vida personal*) visto como *realidad radicada* en la realidad radical que es mi vida, es decir, en una perspectiva *metafísica*» (MARÍAS, 1983b, 14).

Radicado en la vida, el hombre se presenta como la forma concreta de la circunstancialidad y cualquier hecho que acontezca en su vida tendrá repercusión en la totalidad.

«Creo que por primera vez se presenta la realidad humana como algo estrictamente *biográfico*, y por consiguiente *dramático*, sin residuo de la interpretación del hombre como "cosa" (sea material o espiritual)» (MARIAS, 1983b, 14).

Desde esta perspectiva, se presenta la vida, es decir, «mi vida», aconteciendo gracias a unas estructuras, que son las que conocemos como propias del hombre, con unas determinaciones que luego descubrimos inherentes a todo ser humano y su singularidad concreta. A este hombre le espera una existencia dramática con distintos grados de problematismo que darán sentido a su biografía.

Para elaborar su antropología Marías parte de la teoría de la vida humana según Ortega, dado que en ella tiene su raíz. La teoría analítica de la vida humana partía del análisis de la realidad radical que es mi vida, con la finalidad de poder interpretarla. En esta realidad radical se descubren los requisitos imprescindibles, en forma de estructura universal y necesaria, que deben darse en toda vida y sin la cual no sería posible. La teoría analítica, por tanto, constituye la estructura radical de cada vida, que se ha construido a partir de la experiencia de mi vida y se cumple en ella.

«La vida humana tiene una estructura que descubro por *análisis* de *mi* vida. El resultado de ese análisis es una teoría que por eso llamo analítica; insisto en que no es una realidad –la realidad es *mi* vida, cada vida–, sino una teoría o interpretación, pero está obtenida desde la realidad; y su contenido son los requisitos, las condiciones sin las cuales no es posible mi vida (...)» (MARIAS, 1970b, 71).

Si la teoría que se construye en función de esa estructura universal y necesaria recibe el nombre de teoría analítica por razón del modo de construcción, la estructura con respecto a la cual se elabora esta teoría puede llamarse también analítica. En tal nombre quedan incorporados

todos sus atributos: universal, necesaria y «a priori» (MARÍAS, 1970b, 71).

A juicio de Marías la máxima condensación de esta teoría analítica sobre la realidad radical que es mi vida, se presenta en la tesis que Ortega expone en su libro *Meditaciones del Quijote*: «Yo soy yo y mi circunstancia» (ORTEGA, 1914, 77).

El «yo» primero de la frase designa mi realidad completa. Es otro modo de indicar la realidad radical, dado que «mi vida» consiste en ejecutividad o quehacer al que se dispone el «yo». Este primer «yo» posee prioridad con respecto a sus ingredientes: el segundo «yo» y «mi circunstancia» e incorpora en su propia realidad esta dualidad intrínseca. El «yo» segundo, en cuanto «subjetividad», posee un carácter polar con respecto a las cosas. Es el sujeto del vivir y centro de la circunstancia.

La «circunstancia» comprende todo lo que no soy «yo»; es decir, «lo otro que yo», tanto se refiera al ámbito exterior como interior. Ortega, de quien tomamos la significación del concepto, exclamará: «¡Circum-stantia! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!» (ORTEGA, 1914, 65).

Cuando reconocemos la significación del «yo» y la «circunstancia», correlativos e inseparables, estamos en mejores condiciones para hablar del contenido del primer «yo». Este «yo» viviente integra en su realidad al «yo» como «quién» que proyecta un quehacer desde y en «una circunstancia»; tal quehacer es elegido a partir de la experiencia y será justificado en función de unos motivos. En resumen, este «yo soy» es la realidad radical vista desde otra perspectiva y sobre la cual se construye la teoría analítica de la vida humana.

«Esa estructura necesaria que la teoría analítica descubre, podría por eso llamarse estructura analítica de la vida humana. Su máxima condensación sería la tesis de Ortega en 1914: Yo soy yo y mi circunstancia» (MARÍAS, 1970b, 72).

Esta circunstancia constituye al repertorio de facilidades o dificultades que posibilitan o impiden la realización de los proyectos. Asimismo, conlleva «la necesidad de *hacer* algo con las cosas para vivir, de decidir o elegir (pre-ferir), lo cual es posible mediante la justificación en

virtud de un "por qué" y un "para qué", lo cual requiere *dar razón* –razón vital–» (MARÍAS, 1970b, 72).

Las estructuras analíticas, imprescindibles en toda vida humana, quedan recogidas y comprendidas en la teoría analítica. Escribe Marías que son "lugares vacíos", a modo de fórmulas algebraicas, preparadas para incorporar vidas concretas que permitan dar consistencia a la teoría sobre la realidad radical: «mi vida», que se manifiesta en el quehacer de la vida o, también, en el modo «yo soy», responsable del proyecto vital.

«Estas estructuras analíticas permiten aprehender la realidad singular de *cada* vida (...). Son –la expresión es de Ortega– *leere Stellen*, "lugares vacíos", como una fórmula algebraica que está destinada a "llenarse" o cumplirse adquiriendo valores numéricos (MARÍAS, 1970b, 72).

La finalidad de la teoría analítica consiste en hacer posible el aprehender vidas concretas y determina las condiciones necesarias para que pueda acontecer la vida humana.

«(...) la teoría analítica no es todavía conocimiento *real* –sólo lo es de una estructura irreal–, pero la realidad concreta sólo es aprehensible mediante esa teoría. Lo decisivo es que esas estructuras son *previas* a cada vida individual, pero son *dadas*» (MARÍAS, 1970b, 72).

Entre la estructura analítica y la realidad individual y concreta, Marías descubre como eslabón un estrato o zona de realidad que llama «estructura empírica de la vida humana». Esta estructura incorpora una serie de supuestos previos a cada biografía, como determinaciones de hecho y estables con que debe realizarse la vida humana.

«Se trata, pues, de las estructuras que se imponen a la vida en *este mundo* concreto en que nos encontramos» (MARÍAS, 1983b, 11).

Marías en el texto de este capítulo X de su libro *Antropología metafísica* explicita algunas determinaciones que incluye esta zona de reali-

dad, existente en todos los hombres, tomando como ejemplo la vida de Cervantes. Previamente habían sido «anunciadas» en uno de sus primeros escritos: «La vida humana y su estructura empírica» (1952).

«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» (MARÍAS, 1970b, 74).

Así, por ejemplo, indica que al hablar de Cervantes se dice que quedó «manco», y entonces caemos en la cuenta de que tenía que tener *dos* brazos, como todos. Y eso es una estructura con que hacemos mi vida.

En el s. IV a. de C., Aristóteles ya hace referencia a este aspecto de la realidad del hombre, a la que denomina «lo propio». Ocurre que *ídion* (*proprium*, propio) se refiere a *cosas*; son las "propiedades" de una sustancia. En nuestro tiempo el hombre ya no es interpretado como cosa sino como la forma en que aparece la vida humana. No obstante, Marías registra la sugerente aportación del filósofo griego:

«(...) Entre lo esencial y lo accidental hay lo que es, *ídion* (*proprium* propio): el hombre es bípedo, risible, puede envejecer; estas determinaciones no son esenciales, por supuesto, pero tampoco son simplemente accidentales; no constituyen su esencia, pero a pesar de ello coincide con los límites de la especie hombre» (MARÍAS, 1970b, 75).

Este aspecto de lo *propio* fue recogido por Porfirio (232/233 ca.-304) y posteriormente por los escolásticos medievales que, junto a lo esencial y a lo accidental distinguieron lo *propio*. La definición de *propio* incluye las ideas de una nota que se refiere a todos, solos y siempre los individuos de una especie. De modo general cabe decir que lo propio es lo característico o peculiar de cada cosa o persona. «Lo *propio* es definido como lo que tiene la capacidad de estar en varios sujetos y puede predicarse de ellos de un modo necesario» (FERRATER, 1982, T.3, 2710). Cabe decir que lo *propio* es un definidor (que define o de-

termina), pero no se ajusta a la claridad, exactitud y precisión exigidas para las definiciones.

El hombre conceptualizado como «la estructura empírica de la vida humana» se inserta en otra estructura universal y necesaria, que es la estructura analítica y abstracta de esa vida. A su vez cada ser humano es el representante de una vida singular e irrepetible, puesto que en ella inciden las diferencias personales, sociales y los contenidos azarosos.

Considerando tal conjunto estructural cabe deducir que «lo propio» del hombre –estructura empírica– al ser interpretado desde la vida –estructura analítica– y representado por un «yo» concreto es una realidad dramática y sumamente compleja. El dramatismo es consecuencia de la confrontación de un «yo» en movimiento con «lo otro que yo» en cambio permanente y acaso imprevisible. Drama es (del griego *dramoumai*) algo que va pasando.

Este dramatismo presenta complejidad. La complejidad figura en la misma definición de vida ofrecida por Ortega: «La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa». De tal definición se deduce el dinamismo de los elementos que integran las estructuras y, más todavía, el dinamismo de las estructuras en su compleja totalidad vital:

«(...) aquí no se trata de cosas, sino de la vida humana, que, como hemos visto largamente, no es cosa alguna, sino una realidad dramática, que acontece y que es, al mismo tiempo, el área o ámbito en que se dan las cosas» (MARÍAS, 1970b, 75).

• Cómo se ve la complejidad y función de la estructura empírica dentro del marco de la vida humana? Está constituida por determinaciones que son elementos empíricos previos a toda vida humana. Así considerada y tomada globalmente, se comprende que esta zona de realidad sea un requisito de la estructura analítica de la vida humana.

En principio es pensable *vivir*, es decir, tener una relación dramática con la circunstancia, con una estructura diferente. Marías ha recordado que eso es lo que nos preocupa e interesa cuando pensamos en seres vivos de otros mundos: seres que puedan *tener vida* –biográfica, se entiende–, pero que la tengan con otra «envoltura», con otra estructura empírica. La estructura empírica no son requisitos (condiciones nece-

sarias y universales) sino concreciones estructuradas que permiten despliegues diferentes en la vida:

«(...) 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» (MARÍAS, 1970b, 75).

Paso a paso nos vamos acercando al hombre «de carne y hueso» que somos cada uno de nosotros. Ya los «lugares vacíos» de la estructura analítica de la vida humana se «llenan» concretizándose con las determinaciones propias de la estructura empírica. La circunstancia, elemento esencial de toda vida humana está determinada en la forma concreta de «este» mundo y corporeidad concretos. Todavía queda por ver qué mundo y qué cuerpo, pero ese no es el tema que aquí se trata:

«Todas las determinaciones abstractas de la estructura analítica, todos los requisitos de esa realidad que llamamos vida humana, adquieren en cada caso una primera concreción, todavía no singular, pero sí empírica, y siempre en forma estructural» (MARÍAS, 1970b, 76).

El hombre es una realidad radicada en la realidad radical que es *mi* vida. Me hallo a mi mismo, y cada cual se halla a sí mismo, una vez que ya está viviendo. Y me hallo con unas capacidades, dotes, determinaciones, que forman el conjunto de estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana. Desde la realidad radical, el hombre es *la forma concreta de la circunstancialidad*. Junto con la yoidad va a conformar las dimensiones esenciales del hombre.

El yo por sí sólo no es real. Nunca lo encontramos solo, y separado. Al contrario, necesita de la circunstancia en su forma concreta, cuerpo humano y mundo, para serlo:

«(...) *el hombre* es 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 con *la forma concreta de la circunstancialidad*» (MARÍAS, 1970b, 77).

Este hombre, como estructura empírica de la vida humana, es el objeto de estudio de *la antropología de Marías* a partir de este momento, *la antropología*, ciencia de esta *estructura empírica*, incardinada en *la metafísica* como teoría de la vida humana en cuanto realidad radical, va a ser el motivo de nuestra investigación:

«La *antropología*, en el sentido plenario y adecuado de este término, sería la ciencia de esta *estructura empírica*; (...). Este me parece ser el verdadero *lugar* teórico del problema del hombre, porque éste es el lugar efectivo de su realidad. Este es el dominio de nuestra investigación: la estructura empírica de la vida humana» (MARÍAS, 1970b, 78).

Es *hombre* es, pues, el conjunto de determinaciones con que cada «yo» debe hacer su vida. El descubrimiento de esta zona de realidad, «la estructura empírica de la vida humana», es una de las innovaciones más significativas que Marías ha aportado a la filosofía.

REFERENCIAS (Capítulo 4, Parte III)

- FERRATER-MORA, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*, tomo III. Madrid (4.ª edición: 1982), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1947). *Introducción a la Filosofía*. En: OBRAS II. Madrid (3.ª edición: 1982), Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*, Madrid (1987, 1a. reimpresión), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1981c). *Prólogo: «Una trayectoria filosófica»* a OBRAS (X tomos). En: OBRAS, tomo I. Madrid (1982) Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1983a). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1983b). «Prólogo» a *Antropología metafísica*, Madrid (1983, 1a. edición), Alianza Universidad.
- ORTEGA-GASSET, J. (1914). *Meditaciones del Quijote* (Edición de Julián Marías), Madrid, 2.ª ed. en Cátedra, 1990.
- ORTEGA-GASSET, J. (1929). *¿Qué es filosofía? o.c.*, VII. Madrid (1.ª reimpresión –revisada–: 1989) Alianza Editorial.
- RALEY, H. (1977). *La visión responsable*, Madrid, Espasa Calpe, Seleccion Austral.
- SOLER-PLANAS, J. (1973). *El pensamiento de Julián Marías*, Madrid, Rev. de Occidente.

Capítulo 5

LAS PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y MAX SCHELER

Para enmarcar adecuadamente la reflexión antropológica de Marías, conviene confrontarla con otras contemporáneas. A tal efecto seleccionamos las reflexiones antropológicas de José Ortega y de Max Scheler.

En 1924 pronunció Ortega unas conferencias sobre «Antropología filosófica», cuyo texto escrito apareció en *El Espectador-V*, en 1926, con el título «Vitalidad, alma y espíritu» (ORTEGA, 1926, II, 451).

El texto puede ser catalogado como apuntes para una antropología filosófica o, como Ortega prefiere decir, el conocimiento del hombre:

«(La antropología filosófica) tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana.
• Cómo es la figura y la anatomía de lo que vagamente solemos llamar "alma"?» (ORTEGA, 1926, II, 455).

Ortega intentó en ese texto una revisión del psicologismo que había huido del «alma». La razón se debe a que los psicólogos del siglo pasado se propusieron hacer «una física del alma» y la descompusieron en sus elementos genéricos.

«Las leyes de asociación de ideas fueron el *contrapposto* de las *leges motus* que la mecánica de Newton había instaurado. De esta manera se llegó a una psicología elemental, a

una teoría de los elementos abstractos, no de los conjuntos concretos» (ORTEGA, 1926, II, 455).

Ante tal situación, Ortega consideraba que «había llegado la hora oportuna» de «formarnos una idea más total y compleja de la intimidad humana» y consideraba que el primer paso era intentar «una topografía de las grandes zonas o regiones de la personalidad» (ORTEGA, 1926, II, 455). H.

Carpintero ha subrayado que con esta concepción antropológica, Ortega «divulgó entre nosotros la teoría de los estratos psíquicos, ampliamente desarrollada por la escuela alemana» (CARPINTERO, 1994, 245).

Ortega distingue tres zonas en esa «topografía de la intimidad». Da por supuesto la existencia del cuerpo físico, del espacio somático, y pasa a describir la segunda zona a la que denomina «alma carnal» o «alma corporal», o «vitalidad», que aparece fundida al cuerpo:

«"A este alma carnal, a este cimiento y raíz de nuestra persona debemos llamar 'vitalidad', porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren. Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma. El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad"» (ORTEGA, 1926, II, 455).

Ortega desarrolla el modo de integración entre los distintos estratos, sin omitir la función de cada uno dentro del conjunto ni tampoco el modo de estar implicados. Se trata de «un modelo dinámico de psiquismo que subraya la condición unitaria, al par que estructural, de la psique como un todo» (CARPINTERO, 1994, 245).

«Ese fondo de vitalidad nutre todo el resto de nuestra persona, y como una savia animadora asciende a las cumbres de nuestro ser. No es posible, en ningún sentido, una personalidad vigorosa, de cualquier orden que sea –moral, científico, político, artístico, erótico–, sin un abundante tesoro de esa energía vital acumulada en el subsuelo de nuestra inti-

midad y que he llamado "alma corporal"» (ORTEGA, 1926, II, 460).

La «vitalidad» «constituye el cimiento y raíz de nuestra persona», donde es necesario distinguir una tercera «zona topográfica que es la cima de la misma persona» y «su centro último y superior». Se trata del «espíritu», con el sentido que Ortega otorgaba a este término: «conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista» (ORTEGA, 1926, II, 461).

Actos del «espíritu» son la voluntad y el pensamiento. Ortega integra al «espíritu» en el «yo». Entre «alma» y «espíritu» hay una relación esencial.

«El espíritu, el "yo", no es el alma: pudiera decirse que aquél está sumido, y como náufrago, en ésta, la cual le envuelve y le alimenta. La voluntad, por ejemplo, no hace sino decidir, resolver entre una y otra inclinación: prefiere lo mejor; pero no querría por sí nada si no existiese fuera de ella ese teclado de las inclinaciones, donde el querer pone su dedo imperativo» (ORTEGA, 1926, II, 462).

Esquemáticamente, para Ortega, una antropología filosófica podría construirse sobre la distinción de lo somático (cuerpo), lo vital (alma corporal) y lo espiritual (cima de la persona). Dentro de su esquema Ortega avanza hasta presentar la articulación de esas tres zonas como articulación de tres «yo», que por ser distintos necesitamos representarlos, cada uno de ellos, en su especificidad: el «yo» corporal, el «yo» del alma (vital) y el «yo» espiritual:

«El yo espiritual tiene, como sus actos, un carácter puntual. Yo no puedo pensar una cosa con una parte de mi mente y otra contraria o meramente distinta con otra, ni puedo tener a un tiempo dos voliciones divergentes» (ORTEGA, 1926, II, 465).

Cosa distinta ocurre con el «yo» del alma en el que pueden nacer «varios y aún opuestos impulsos, deseos, sentimientos»:

«El yo del alma tiene, pues, un área dilatada y, como si dijéramos, una extensión psíquica, en cada uno de cuyos puntos puede nacer un acto emotivo o impulsivo diferente. Y como los sentimientos, deseos, etc., son más o menos profundos, más o menos superficiales, habremos de pensar el alma a la manera de un volumen euclidiano, con sus tres dimensiones» (ORTEGA, 1926, II, 465).

Ortega emplea esta analogía espacial porque le parece el mejor modo de significar aspectos inherentes a una psicología descriptiva.

«Este volumen esferoide del alma termina en una periferia que es el yo corporal, aun más francamente extenso, pero que no constituye, como el alma, un recinto cerrado y lleno, sino más bien una película de vario grosor, adherida de un lado a la esfera del alma; de otro, ala forma del cuerpo material» (ORTEGA, 1926, II, 465).

Resultan notables las observaciones de Ortega sobre las «aperturas» que presenta el «yo» espiritual: abierto a «un orbe universal, donde todos los demás espíritus desembocan y participan como el nuestro» (ORTEGA, 1926, II, 466):

«(...) De suerte que, aun siendo lo más personal que hay en nosotros –si por persona se entiende ser origen de los propios actos–, el espíritu, en rigor, no vive de sí mismo, sino de la Verdad, de la Norma, etc., etc., de un mundo objetivo, en el cual se apoya, del cual recibe su peculiar contextura» (ORTEGA, 1926, II, 467).

Al tener el «espíritu» sus raíces y fundamento en ese orbe universal y transubjetivo, pensar exige salir fuera «y diluirse en la región del espíritu universal». Por el contrario, amar es «situarse fuera de todo lo que no sea yo y ejercer por propio impulso y propio riesgo esa peculiar acción sentimental». En consecuencia, el alma forma «un recinto privado frente al resto del universo, que es, en cierto modo, la región de lo publico» (ORTEGA, 1926, II, 467).

«El alma es "morada", aposento, lugar acotado para el individuo como tal, que vive así "desde" sí mismo y "sobre" sí mismo, no "desde" la lógica o "desde" el deber, apoyándose "sobre" la Verdad eterna y la eterna Norma» (ORTEGA, 1926, II, 467).

Tal como se ha dicho, Ortega publicó ese texto en 1926. En 1928, Max Scheler murió inesperadamente y Ortega le dedicó un texto que se ha convertido en lugar de referencia imprescindible para los tratadistas del filósofo alemán. El texto, aparecido en *Revista de Occidente* (junio, 1928) tenía como título «Max Scheler: un embriagado de esencias (1874– 1928)». Ortega colma de elogios a Max Scheler:

«El primer hombre de genio, Adán del nuevo Paraíso y como Adán hebreo, fue Max Scheler. Por lo mismo, ha sido de nuestra época el pensador por excelencia.

Ahora, con su muerte, esa época se cierra –la época del descubrimiento de las esencias» (ORTEGA, 1928, IV, 510).

No obstante, Ortega advierte con respecto a dos características paradójicas que él encontraba en la obra de M. Scheler, caracterizada «por la más extraña pareja de cualidades: claridad y desorden» (ORTEGA, 1928, IV, 510).

«En todos sus libros –sin arquitectura– se habla de casi todas las cosas. Conforme leemos, advertimos que el autor no puede contener la avalancha de sentido que se le viene encima. En vez de ir penosamente a descubrirlo en vagas lontananzas, se siente acometido por él. Los objetos más a la vera disparan urgentes su secreto esencial. Scheler no sabe resistir, y puesto en viaje hacia los grandes problemas, los olvida para enunciar las verdades sobre lo inmediato» (ORTEGA, 1928, IV, 510).

El juicio de Ortega sobre la «desordenada profusión» de la obra de Max Scheler resulta tanto más admirable cuanto que en 1928 Ortega no conocía la notable cantidad de inéditos que Scheler había dejado

sobre su mesa de trabajo en el momento de su muerte inesperada. Ortega concluye así su nota necrológica sobre Max Scheler:

«La muerte de Max Scheler deja a Europa sin la mente mejor que poseía, donde nuestro tiempo gozaba en reflejarse con pasmosa precisión. Ahora es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema» (ORTEGA, 1928, IV, 511).

Ortega se apuntará a esta tarea de poner orden y sistema que llevará a efecto en su texto sobre antropología filosófica en 1926, inspirado por los análisis antropológicos de Max Scheler (SILVER, 1978, 89). Puede darse por seguro que Ortega tenía conocimiento de los textos editados por Max Scheler hasta esa época. Tal observación es justificada por estudiosos y críticos de su obra (ABELLÁN, 1989, 190) (MORÓN ARROYO, 1968, 27-28).

Comunes a Scheler y a Ortega, en lo antropológico, son sus revisiones del naturalismo y del idealismo antropológicos y los planteamientos de una antropología desde el mundo de la vida. Asimismo, en ambos autores se hallan esquemáticamente casi las mismas dimensiones topográficas del hombre, cuyo estudio ha sido realizado por especialistas (DERISI, 1979) (LLAMBIAS DE AZEVEDO, 1966) (PINTOR RAMOS, 1978) (STEGMÜLLER, 1967):

- Cuerpo bruto («Körper»).
- Corporeidad animada («Leiblichkeit»).
- Espíritu.

(PINTOR RAMOS, 1976, 86-95).

En Max Scheler la descripción de la «corporeidad animada» («Leiblichkeit») no aparece con los magistrales trazos que caracteriza al estilo de Ortega, sino, al contrario, con las profusas sinuosidades del pensamiento scheleriano; un pensamiento además, no suficientemente cristalizado debido a la prematura muerte de su autor. Así y todo, básicamente se hallan en la «corporeidad animada» de Scheler los rasgos de la «vitalidad» de Ortega: arraigo en el mundo de la vida e impulso desde lo instintual (PINTOR RAMOS, 1976, 88-91).

También se hallan en el «espíritu» de Scheler los rasgos más relevantes que aparecen en el «espíritu» de Ortega: apertura al mundo, transcendencia al mismo mundo, ser personal, intencionalidad (PINTOR RAMOS, 1976, 91-95). Existe en Max Scheler el proyecto de formular una «antropología metafísica», prolongación que no se encuentra explícitamente en el apunte del texto comentado de Ortega. A. Pintor Ramos, especialista en Max Scheler, sugiere que ese proyecto de formular una «antropología metafísica» surgió en Scheler para resolver el problema de la interacción entre «impulso» y «espíritu» en el hombre:

«Scheler (...), abandona el plano descriptivo y esboza una esquemática *metafísica*, cuyo sentido no es otro que el de buscar solución a un problema aporético que reveló el examen antropológico; tal metafísica será, como dice el propio autor, *metaantropología*, es decir, una prolongación en un plano superior de la problemática antropológica. Con ello, la antropología se convierte en disciplina filosófica central, pero también es claro que esa metafísica sólo tendrá sentido en función de tal antropología concreta» (PINTOR RAMOS, 1976, 97-98).

Su discípulo P.L. Landsberg (1901-1944) sigue este planteamiento con la pretensión de un saber esencial sobre el hombre, un saber que exceda y fundamente los demás saberes particulares que puedan hacerse sobre el hombre.

Marías en 1934 escribe «A propósito del hombre» que es una recensión sobre el libro de Landsberg, *Einführung in die philosophische Antropologie*, donde dice que para este autor «antropología filosófica es filosofía antropológica» (MARÍAS, 1934a, 99). Landsberg «se inclina por entender la antropología como filosofía, en sentido estricto. Pero no como una ontología regional sino como el *aspecto actual del fundamental problematismo filosófico*» (MARÍAS, 1934a, 100).

Volviendo sobre el boceto de esa «antropología metafísica» en Max Scheler, resulta interesante para nuestro estudio, dado que precisamente *Antropología metafísica* es el título que Marías pone a su obra de 1970. Pero apuntada esta coincidencia entre el título del libro de Marías y el boceto inédito de Scheler, conviene enseguida señalar algunas diferencias entre las perspectivas antropológicas de Scheler, Ortega y Marías.

Tal como ha sido extensamente expuesto en el Capítulo 3 de esta Parte III, la antropología de Marías se formula tras realizar una larga serie de revisiones sobre interpretaciones del hombre, en diferentes tradiciones filosóficas. Las revisiones de Marías para lo antropológico han sido más radicales que las realizadas por Scheler e incluso por Ortega. Significativo es que Marías haya soslayado el recurrir a vocablos como «alma» o «espíritu» para formular su antropología.

Sólo por haber sugerido expresamente esa larga secuencia de revisiones, la antropología formulada por Marías merece especial interés. Parece que sólo es posible empezar a formular una antropología nueva si antes se ha vigilado para que las «cosificaciones» de la tradición heredada no se vuelvan a superponer al hombre bajo vocablos o conceptos arcaicos.

La razón de esa vigilancia epistemológica de Marías ante vocablos como «alma» o «espíritu» ha sido debida a su cautela ante cualquier forma de «cosificación» del hombre.

Esa cautela parece justificada. Incluso en tradiciones filosóficas o religiosas en que fueron monedas circulantes durante siglos vocablos como «alma» o «espíritu», se recayó repetidas veces en la «cosificación» del hombre. De hecho, dentro de esas tradiciones, tardó en ser presentado «el tema del hombre». Para Marías uno de los grandes descubrimientos de la modernidad ha sido percibir que el hombre no es una «cosa». Destacar su condición personal ha sido un trabajoso descubrimiento histórico (SÁNCHEZ, 1993, 20).

La vigilancia que Marías ha realizado sobre formas de «cosificación» le ha llevado a no utilizar ni siquiera el vocablo «persona» en su antropología, lo cual no significa que Marías no considere como cima de lo humano las estructuras proyectivas de la vida personal.

Efectuada la exposición del contenido previsto para este capítulo, a modo de conclusión se presentan los rasgos más destacados de las antropologías de J. Ortega y Max Scheler y su diferencia con la antropología de Marías.

Ortega proyecta su antropología con la intención de revisar el psicologismo que había centrado su reflexión en el fluir subjetivo de fenómenos, estados e «ideas» (CARPINTERO, 1996, 124), dando lugar al problema insoluble de la «identidad personal» del sujeto y por tanto, del conocimiento de su «intimidad». Ante esa situación, Ortega se plantea abordar el estudio de la «intimidad humana» y diseña su topografía en

la que distingue tres zonas, que de modo semejante se encontraban en la antropología de Scheler.

La instancia central en cada «intimidad humana» es la llamada «alma carnal» o «alma corporal» o «vitalidad», donde tienen lugar los impulsos, las emociones, los sentimientos, los deseos, etc. Los actos del «espíritu» o «yo» son la voluntad y el pensamiento que tienen su raíz en el «alma». Dado que entre «alma» y «espíritu» existe una relación esencial y dinámica, el «alma» predispone las múltiples decisiones de la voluntad. Tal dinámica induce en el «espíritu» impulsos desde lo instintual.

Por otra parte, el «espíritu» que es la zona más personal, no vive desde sí mismo sino «de la Verdad y la Norma», existentes en el mundo transubjetivo. Este modo de operar el «espíritu» implica una orientación fenomenológica que a su vez supone una relación intencional entre sujeto y objeto.

Como se ha indicado, Scheler presenta en su antropología una tónica semejante, cuya implicación entre las distintas zonas es análoga a la expuesta en Ortega. No obstante, en Scheler la percepción axiológica del mundo de los valores estructura su antropología filosófica. Los valores axiológicos son percibidos no sólo por el entendimiento sino también desde los sentimientos (VERGES, 1993, 244) (CARPINTERO, 1996, 275).

El carácter intencional de las concepciones orteguiana y scheleriana tiene su origen en la experiencia vivida. Tanto Ortega como Scheler, por presentar al hombre inserto en un modelo estructural-topográfico donde la zona del «alma» o «lo vital» induce el comportamiento, han evitado el psicologismo pero han dado una visión del hombre marcadamente psicológica. Esta visión se encuentra matizada en Scheler: su modelo de hombre arraiga en valores y hace a la persona sujeto prioritario de los mismos (VERGES, 1993, 262).

Marías, precisamente para evitar cualquier riesgo de cosificación, sigue un camino diferente en la elaboración de su antropología. Presenta al hombre como «la estructura empírica de la vida humana», es decir, en la forma concreta como esa vida aparece. Este hombre acontece en un momento de la historia, con las condiciones propias exigidas en función de su instalación corpórea, el mundo donde ha nacido, su sexo, razón, vigor, cualidades, clase social, etc.

Incardinado en «mi vida», me descubro y descubro «al hombre», asunto de la antropología. Este hombre, lleva con todo su ser de hom-

bre el drama y proyecto de la vida. Desde esta perspectiva biográfica, viviente y viniente como la vida misma, presenta Marías al hombre en su *Antropología metafísica*.

REFERENCIAS (Capítulo 5, Parte III)

- CARPINTERO, H. (1994). *Historia de la psicología en España*. Madrid, EUDEMA.
- CARPINTERO, H. (1996). *Historia de las ideas psicológicas*. Madrid, Ed. Pirámide.
- ABELLÁN, J. L. (1991). *La crisis contemporánea*. Tomo V (III): *De la Gran Guerra a la Guerra Civil Española (1914-1939)*. En: *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Madrid, Espasa-Calpe.
- DERISI, O. (1979). *Max Scheler: Ética material de los valores*. Madrid, Magisterio Español.
- LLAMBIAS DE AZEBEDO, J. (1966). *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con algunas críticas y anticríticas*. Buenos Aires, Nova.
- MARÍAS, J. (1934a). «A propósito del hombre». (Sobre: Landsberg, P. L. *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1934). En: *San Anselmo y el insensato*, OBRAS IV, Madrid (4.ª edición: 1969) Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*. Madrid (1987: 1.ª reimpresión), Alianza Universidad.
- MORÓN ARROYO, C. (1968). *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, Ediciones Alcalá.
- ORTEGA-GASSET, J. (1926). «Vitalidad, alma y espíritu». En: *El Espectador-V. o.c., II*. Madrid (2.ª reimpresión: 1993), Alianza.
- ORTEGA-GASSET, J., (1928). «Max Scheler: un embriagado de esencias». En: *Goethe desde dentro, o.c., IV*. Madrid (2.ª reimpresión: 1993), Alianza Editorial.
- PINTOR-RAMOS, A. (1976). «La antropología filosófica de Max Scheler». En: SAHAGÚN-LUCAS, J. de (dir). *Antropologías del siglo XX*. Salamanca, Ed. Sígueme.
- PINTOR-RAMOS, A. (1978). *El humanismo de Max Scheler. Estudio de Antropología filosófica*. Madrid, B.A.C.
- SÁNCHEZ-CUESTA, M. (1993). *Cinco visiones del hombre*. Madrid, Fundación Loewe.
- SILVER, Ph. (1978). *Fenomenología y razón vital*. Madrid, Alianza Editorial.
- STEGMÜLLER, W. (1967). «Fenomenología aplicada: Max Scheler» En: *Corrientes fundamentales de la Filosofía Actual*. Buenos Aires, Nova.
- VERGES-RAMÍREZ, S. (1993). *El hombre, su valor en Max Scheler*. Barcelona, PPU.

Capítulo 6

LAS CATEGORIAS EMPÍRICAS DE LA VIDA HUMANA HASTA 1976

La realidad radical de la vida, descrita en la teoría analítica de la vida humana (Parte I de este estudio), se presenta construida en dos niveles de estructuras empíricas:

- nivel de estructuras empíricas de lo social (Parte II de este estudio), y
- nivel de estructuras empíricas en lo antropológico (Parte III de este estudio).

Este capítulo intenta describir las categorías principales, correspondientes al nivel de estructuras empíricas en lo antropológico.

Marías ha definido al hombre como «el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana» (MARIAS, 1970b, 77), y ha descrito las categorías que nos permiten acceder a esas estructuras de la realidad humana en lo antropológico.

Esas estructuras empíricas aparecen en forma de determinaciones que pertenecen de hecho y de manera estable a las vidas que empíricamente encontramos. Tales determinaciones informan del hombre en su realidad que, como tal, implica de antemano otra realidad que la fundamenta: nuestra vida, la de cada uno en particular.

En *Antropología metafísica*, Marías explicita estas nuevas categorías que, según su personal concepción, permiten definir al hombre. Teniendo como base ese libro, el objetivo de este capítulo es abordar el estudio de estas categorías, en orden a presentar al hombre como concreción empírica de la realidad radical.

«El tema de este libro –*Antropología metafísica*– es nuevo. Siendo un libro orteguiano, por su punto de partida y por su método, está *íntegramente* más allá de Ortega, puesto que explora la *estructura empírica* de la vida humana, tema que le fue ajeno. Para hacer este análisis fue menester elaborar nuevas categorías: instalación, vector, futurizo. Hubo que considerar a la persona humana como *alguien corporal*, como una realidad nunca "dada", siempre "viniente". Y, por supuesto, realizada en dos formas inseparables e irreductibles, en disyunción polar recíproca: varón y mujer» (MARÍAS, 1981c, XI-XII).

6.1. Las categorías empíricas

Vamos a llevar a cabo una *enumeración de las categorías empíricas de la vida humana según Marías*, que se presentan implicadas en toda descripción del fenómeno «mi vivir». Son dimensiones halladas empíricamente, de manera casi fenomenológica, y cubren una multitud de aspectos.

CORPOREIDAD, o instalación en el cuerpo humano.

MUNDANIDAD VIVIDA, o instalación en un mundo, que conlleva un aquí y un ahora.

TEMPORALIDAD HUMANA, o distensión durativa, con presente, futuro y pasado.

SENSIBILIDAD HUMANA, o capacidad del cuerpo humano para captar la realidad de su mundo y ponerse en relación con él.

CONDICIÓN SEXUADA, o modo de polaridad disyuntiva en la realización humana que instala al hombre relacionalmente como varón o mujer.

CONDICIÓN AMOROSA, o instalación de plenitud de apertura que lleva consigo dimensiones de efusión y donación (agápe).

INSTALACIÓN LINGÜÍSTICA, o estructura interpretativa del mundo y sí mismo mediante el lenguaje humano, que hace posible la comunicación.

Cada una de esas categorías describen estructuras que coinciden en manifestarse como «instalaciones vectoriales».

6.2. Modalidad vectorial

Antes de pasar a describir las categorías de *la estructura empírica de la vida humana* conviene tener presente que estas modalidades de la instalación tienen un carácter vectorial.

Marías quiere subrayar la condición dinámica, y así, aunque hay una instalación –como se ve en las creencias, o en el sexo, o en el ahora–, todo ello está orientado a un futuro del que recibe sentido. La expresión de este dinamismo la encuentra mediante el recurso a la metáfora del vector.

Las fuerzas en mecánica se representan por vectores que son magnitudes que tienen intensidad y dirección. Del mismo modo, las fuerzas que operan en el espacio vital poseen ambas propiedades: llevan hacia o contra algo según un impulso variable (CARPINTERO, 1996, 326). «El carácter a un tiempo dinámico, plural y necesariamente orientado de toda acción vital justifica el uso de este concepto para comprender su realidad» (MARÍAS, 1970b, 88). Aquí ha coincidido Marías con la idea del psicólogo contemporáneo Kurt Lewin (1890-1947), quien construyó la denominada «psicología topológica y vectorial» (MATTEJAT-WEHNER, 1979, 174) (DEUTSCH, 1974, 749), adaptando para las realidades psicológicas conceptualizaciones tomadas de la teoría física de los campos electromagnéticos.

Topología es ciencia de las relaciones entre partes de un espacio, relaciones que, en cuanto incluyen «acciones» y «reacciones», pueden ser representadas por «vectores» (magnitudes con módulo, dirección y sentido). La innovación de Lewin consistió en trasladar esta conceptualización matemática a las «interacciones» psicológicas entre diferentes «espacios vitales» y contemplar el comportamiento psicológico (B, Behaviour) como función (f) de «espacios vitales» (L, Life), es

decir, el «comportamiento» (B) es función (f) del campo vital (L), o con una expresión matemática, $B = f(L)$ (LEWIN, 1943). La presencia de las «interacciones» («vectores») explican en parte las modificaciones correlacionadas entre «comportamiento» (B) y «campo vital» (L). Esto ha hecho que la psicología de Lewin se haya caracterizado por una atención específica a los procesos dinámicos de cambio, de conflicto y de tensión (DEUTSCH, 1974, 752).

La antropología de Marías ha subrayado también el carácter dinámico («modalidad vectorial») que tiene lugar en los diferentes «espacios» que constituyen la estructura de la vida humana que es el hombre. De algún modo, por paralelismo con la psicología de Lewin, la antropología de Marías puede ser calificada como una antropología topológica (de «espacios» humanos) y vectorial (donde tienen lugar interacciones).

Las categorías de la vida humana que van a ser descritas no son categorías estáticas sino categorías con «modalidad vectorial» constituyendo una estructura dinámica desde el fondo de la vida.

Categoría: CORPOREIDAD

En esta filosofía no hallamos el problema del cuerpo formulado en términos de cosas o sustancias, sino de dimensiones de la vida. No se habla de alma y cuerpo, sino de vida corpórea.

La corporeidad es la forma de instalación de la vida humana en un cuerpo. Es una forma de instalación que hace posible la instalación mundana. Estoy en un mundo a través y gracias a mi cuerpo (MARÍAS, 1968c, 605). La conexión entre la instalación corpórea y mundana conforma la estructura biográfica del «estar».

El hombre se relaciona con el mundo a través de su cuerpo. Precisamente porque es su cuerpo extenso el hombre se extiende en el mundo extenso. Así, yo estoy en un despacho porque en él está mi cuerpo.

En relación con esta instalación Marías contempla algunos fenómenos, como por ejemplo, el sueño. Estar en reposo supone retraerse del mundo al cuerpo. En reposo, biográficamente el hombre se retrae del mundo. Con el sueño se produce una desconexión con ese mundo. En

consecuencia, se pierde el sentido de corporeidad cuando se interrumpe la relación biográfica.

El hombre está instalado vectorialmente en su cuerpo, porque su mismo cuerpo es un vector: acontece y tiene una trayectoria que va del nacimiento a la muerte.

Las mismas estructuras somáticas del hombre son a su vez estructuras vectoriales. El hombre posee una postura vertical, avanza hacia los otros, anda hacia adelante, etc.

El cuerpo como cosa tiene magnitud y se puede medir, pero la vida humana, instalada en el cuerpo, tiene una magnitud que no es métrica sino operativa. La operatividad de la vida humana es facilitada por la técnica, que permite al hombre la expansión de su naturaleza somática, es decir, la expansión de sus posibilidades (MARÍAS, 1968c, 610). Marías ha insistido repetidas veces en el análisis del «orden de magnitud» en que el hombre corporalmente opera, un orden que cambia al introducirse la técnica.

Categoría: MUNDANIDAD VIVIDA

El cuerpo humano es coextenso con el mundo. Así, corporeidad y mundanidad en cierto modo son categorías que se complican.

Pero aquí mundo se entiende como el «dónde» o «ámbito» en que acontece la vida; por eso, el sentido en que «yo estoy» en el mundo es diferente de la forma en que están las cosas. «Yo estoy» viviendo, es decir, «abierto al mundo» (SCHELER, 1990, 39) proyectivamente.

A través de la vida, los distintos elementos del mundo van entrando en escena. El mundo nos evoca la imagen de un escenario con entradas y salidas de los personajes y las cosas. En concreto, yo, encarnado en un cuerpo humano, necesito para vivir imaginarme un personaje con el propósito de llegar a realizarle.

El mundo se compone de cosas «que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan» (ORTEGA, 1929, VII, 416). Interpretando esta frase de Ortega, cabe decir que el mundo contiene un «conjunto de facilidades y dificultades». Marías ha desa-

rollado ese concepto en su trabajo «La energía y la realidad del mundo» en el que indica los efectos que, a su juicio, ha causado en nuestro siglo el aumento de energía. De modo general, no cabe duda que ha sido positivo ya que ha favorecido el aumento de posibilidades, pero su desbordante crecimiento ha incidido en los contenidos del mundo que ha experimentado una enorme variación de carácter cualitativo: de ser predominantemente «natural» ha pasado a ser sobre todo «artificial». Este paso ha contribuido a aumentar la complejidad del mundo vital (MARÍAS, 1964a, 492), que ha repercutido en las formas de vida y en especial en la convivencia (MARÍAS, 1964a, 496). A nivel de medios, se dispone de lo que hace un siglo ni se soñaba, pero se ha perdido sensibilidad para reaccionar a los estímulos que llegan de cualquier lugar. Ante esta situación Marías concluye que «como todo lo humano, la energía es ambigua, tiene anverso y reverso, nos muestra dos fases: una benévola y otra hostil» (MARÍAS, 1964a, 501).

Desde el mundo vivido el hombre llega a distintas interpretaciones y desde ellas vivimos la realidad. Esta, a su vez, aparece cubierta por una pátina de interpretaciones. En las interpretaciones se entrelazan la mundanidad y la corporeidad.

Generalmente las interpretaciones son verdaderas, pero se debe evitar cualquier absolutización. El mundo es emergente: realidad abierta, opaca, inagotable, llena de latencias y posibilidades.

La historia humana incluye la realización en la circunstancia de los proyectos concretos que van a hacer de ella el mundo.

Categoría: TEMPORALIDAD HUMANA

El cuerpo humano es coextenso con la extensión del mundo vivido y contemporáneo con la duración del tiempo vivido en el mundo. Ese tiempo aparece no como una sustancia independiente sino como la distensión temporal de mi vida.

El tiempo posee una significación estructural dentro de cada biografía. En esta biografía se entrelazan la corporeidad, la mundanidad y el devenir temporal.

La vida ha empezado y terminará: la experiencia nos dice que esa vida tiene sus días contados.

El tiempo humano es también una instalación vectorial. El despliegue de la vida transcurre hacia adelante. Todo se hace impulsado por algún motivo –pasado– y con alguna finalidad o proyecto –futuro–. Aparece también el carácter vectorial del tiempo humano en la estructura argumental de la biografía: en función de los proyectos, falta o sobra tiempo. Este tiempo no es una magnitud homogénea, sino que es un tiempo articulado. Son unidades biográficas que se articulan en las trayectorias, como períodos de trabajo, etc.

La estructuración del tiempo humano se materializa en la edad. Biográficamente hay que considerar el tiempo que pasa y la edad que se tiene. Ante cada proyecto, el hombre dice: todavía no, ahora sí, ya no.

Categoría: SENSIBILIDAD HUMANA

Sensibilidad es la capacidad que el cuerpo humano posee para captar la realidad de su mundo y ponerse en relación con él. La sensibilidad pone en contacto inmediato con la realidad y por tanto es previa al conocimiento. Esta capacidad, previa a la inteligencia, fue subrayada por Gratry, que la denominó «el sentido» u órgano primario de la realidad (MARÍAS, 1941d, 264).

La sensibilidad es la intersección de la estructura del mundo con la estructura del cuerpo. Esta intersección se despliega en una pluralidad de sentidos, lo cual implica distintas vías de presencia y contacto con la realidad.

Se debe distinguir sensibilidad como mera facultad de tener sensaciones, existente en todos los seres animados y sensibilidad humana, como activa captación de la realidad del mundo. La sensibilidad humana es una estructura dirigida al mundo, instalación vectorial del cuerpo.

Por medio de la sensibilidad el cuerpo es transparente, pero el mundo también es transparente, en cuanto se deja perforar por los proyectos del hombre.

Categoría: CONDICIÓN SEXUADA

La condición sexuada afecta a la integridad de la vida a lo largo del tiempo y en sus distintas dimensiones, siendo por esto más amplia que la sexualidad.

Concretamente, la condición sexuada es el modo de sensibilidad humana en que se instala el hombre relacionalmente en su comunicación disyuntiva como varón o mujer. Implica una relación de polaridad. Ser varón consiste en estar referido a la mujer y viceversa. Se trata, sobre todo, de una estructura relacional.

Además, la condición sexuada es una instalación vectorial: implica la instalación en el sexo de cada uno y estar en referencia proyectiva hacia el otro sexo.

La condición sexuada hace que el hombre y la mujer vivan desde su instalación *respectiva*. No quiere decir que hay dos instalaciones, sino que la una mira siempre hacia la otra.

Esta instalación es previa a todo comportamiento, tanto mental como afectivo, porque vivimos desde la condición sexuada. El varón y la mujer perciben la realidad de distinta manera.

Categoría: CONDICIÓN AMOROSA

La condición amorosa es el modo de sensibilidad humana en que se instala el hombre como persona en su comunicación disyuntiva como varón o mujer.

Respecto a la condición sexuada, la condición amorosa implica un nuevo nivel de instalación en que la relación tiene lugar en los ámbitos de lo específicamente personal (SCHELER, 1957, 223).

En la condición amorosa queda patente un aspecto de la indigencia humana (FROMM, 1966, 21) (LAÍN, 1986, 306). Varón y mujer se necesitan de forma personal. Ambos se hallan instalados vectorialmente, uno para otra, y viceversa. Esta referencia bilateral y personal tiene una estructura dramática: acontece y se puede narrar.

El amor es una instalación en la vida biográfica y desde esta instalación se ejecutan actos. Unos son amorosos y otros no, pero se hacen desde la instalación amorosa.

La persona amada, de la que se está enamorado, se transforma en mi proyecto (FROMM, 1966, 39) (LAÍN, 1986, 216) (LAÍN, 1993, 224 y 230).

En el enamoramiento interviene la persona entera. Ama «el de siempre». El amor tiene vocación de permanencia, supone una felicidad intrínseca y se vive como irrenunciable.

La persona es alguien corporal. Se presenta de forma corporal y la persona a quien se ama es corpórea.

Categoría: INSTALACIÓN LINGÜÍSTICA

La significación de la vida se manifiesta a través del decir expresado de múltiples formas, una de las cuales es, por excelencia, el lenguaje.

El lenguaje, como forma de decir, consiste principalmente en hablar y oír. Constituye una estructura humana, que se denomina instalación lingüística.

Esta instalación es vectorial. La voz, al emitirse en una dirección y normalmente dirigirse a un destinatario, posee un carácter vectorial. En ella, se manifiesta el estado de ánimo y orienta o hace que se orienten direccionalmente los estados afectivos.

El lenguaje es el medio de comunicación por excelencia. Difiere en los distintos países y épocas dando lugar a las lenguas.

6.3. Conclusión

Con la descripción de estas categorías empíricas, hemos pretendido acceder a las estructuras biográficas del «estar» o formas de instalación, como supuestos previos a cada biografía. Por tanto, les pertenece un cierto apriorismo pero no con respecto a cada una de las vidas *po-*

sibles sino respecto a las *reales* que encontramos en nuestra experiencia (MARÍAS, 1970b, 75).

Como se ha podido observar, estas categorías hacen referencia a modos de ser y comportarse el hombre a través de su vida, desde una perspectiva rigurosamente personal, dejando atrás la tendencia de cosificación que ha afectado a casi toda la filosofía.

El hombre no es cosa, sino algo mucho más hondo: la estructura de la vida humana a través de la cual se manifiesta esa vida. De otro modo: el hombre, estructura empírica de la vida humana, se presenta como concreción de su estructura analítica. Es el eslabón propuesto por Marías, entre lo analítico de la vida humana y la última realidad personal de cada vida singular, que ha sido analizado en este capítulo a través de sus categorías.

Por estimar insuficiente el concepto de substancia para dar razón de la vida en su realización humana, Marías ha pensado en nuevas categorías capaces de comprenderla. La utilización del término «corporeidad» en lugar de «cuerpo» ha evitado cualquier asociación con la idea de substancia, aplicada a las cosas, puesto que la «corporeidad» es una realidad viva inseparable de la circunstancia. Es la modalidad que el hombre posee para relacionarse con el mundo. De modo semejante ha ocurrido con el empleo de «mundanidad» en lugar de «mundo»: no se trata de una cosa o conjunto de cosas, sino del ámbito donde estamos las cosas y yo, pero yo viviendo proyectivamente. Esto mismo sucede con las demás categorías.

Estas categorías empíricas permiten describir la adscripción fáctica a una determinada naturaleza y a un nivel histórico. Desde esta perspectiva «la estructura empírica aparece como el campo de posible variación humana en la historia» (MARÍAS, 1970b, 75).

La peculiaridad del hombre radica en su vida, en el sentido de vida biográfica y por consiguiente dramática. A raíz de la pregunta sobre ¿Qué es el hombre? de Kant, Marías propone la de ¿Quién soy yo? A esta pregunta sólo se puede contestar viviendo con las determinaciones que se han descrito, inherentes a todo vivir.

APÉNDICE DOCUMENTAL (Capítulo 6, Parte III)

Algunas de las expresiones que Marías utilizó en *Antropología metafísica* (1970) para definir las categorías descritas en este capítulo, son las siguientes:

CORPOREIDAD

«(...) al nivel de la estructura empírica, "estar" significa "estar corporalmente"» (MARÍAS, 1970b, 100).

«(...) dos estructuras fundamentales, mundanidad y corporeidad, son inseparables, unidas por relaciones de complicación bilateral; que a la primera pertenece cierta "prioridad" al nivel de la teoría analítica, mientras la segunda la tiene al nivel de la estructura empírica. Una y otra son formas radicales de *instalación*» (MARÍAS, 1970b, 112).

«La manera concreta de estar en el mundo es, precisamente, estar *corporalmente* en él, lo cual no quiere decir que mi cuerpo –la cosa cuerpo– esté en el mundo, entre las demás cosas de él, sino que yo estoy en el mundo de manera corpórea, instalado proyectivamente en mi cuerpo, a través del cual acontece mi mundanidad concreta» (MARÍAS, 1970b, 114).

«El cuerpo humano, por ser cuerpo vivo, tiene esa estructura que hemos llamado *vectorial*. En primer lugar, en su conjunto: el cuerpo "acontece", es como un proyectil biológico que avanza del nacimiento a la muerte, durante su vida. Es decir, se mueve en una dirección y con arreglo a una trayectoria específica e históricamente prevista. (...) Pero además, cada acción vital tiene orientación e intensidad; esto se prefigura ya en la estructura somática» (MARÍAS, 1970b, 117).

MUNDANIDAD VIVIDA

«El mundo es un ingrediente de la vida humana –la circunstancia, en cuanto es término de mis proyectos e interpretaciones– (...). Pero desde el nivel de la estructura empírica, de la antropología metafísica, es decir, de esa realidad radicada que llamamos hombre, nos encontramos con el tema del mundo precisamente como una estructura concreta suya: la **mundanidad**» (MARÍAS, 1970b, 92).

«(...) por ser corpóreo soy mundano **de este mundo**; los atributos **empíricos** de la mundanidad están condicionados por la corporeidad (...).

Esto quiere decir que, al nivel de la estructura empírica, la mundanidad es inseparable de la corporeidad» (MARÍAS, 1970b, 92-93).

«El mundo no es cosa, ni una suma o conjunto de cosas; es el **ámbito** o **dónde** "en" que están las cosas y en que –en otro sentido del verbo estar– estoy yo. Esta mundanidad se presenta en formas estructurales: aquí, ahí, allí; lo presente y lo ausente; lo patente y lo latente» (MARÍAS, 1970b, 93).

«Todo aquello que me circunda funciona mundanalmente, sea ello lo que quiera, sea cualquiera su **modo de ser**; (...). Por esto el cuerpo y la psique son también circunstancia o mundo: están, literalmente, **fuera de mí**» (MARÍAS, 1970b, 93).

«La convergencia de lo que podemos llamar mundo exterior con el interior son las interpretaciones de las cosas, o si se prefiere, las **cosas interpretadas**, es decir, vividas. Ahí es donde propiamente **estoy**, eso es **mi mundo**» (MARÍAS, 1970b, 95).

«Este es el correlato de mi manera de **estar en él** –el mundo–, que no es nunca estática, sino un "estar haciendo" que es a la vez "estar haciéndome": **estar** viviendo» (MARÍAS, 1970b, 96).

El mundo posee una estructura sensorial, de ahí que sea captado por los sentidos.

«Tres son los sentidos que configuran la mundanidad tal como primariamente la entendemos: el tacto, la vista, el oído. En ellos se fundan, a lo largo de ellos se constituyen, tres dimensiones inseparables pero no indistinguibles, que se pueden analizar con relativa autonomía: la "realidad", la "mundanidad" y la "significación"» (MARÍAS, 1970b, 107).

TEMPORALIDAD HUMANA

*«Distensa entre el nacimiento y la muerte, podríamos decir que la forma radical de "instalación" en ella –la vida– es justamente el tiempo; el tiempo es aquello en que propiamente "estoy" y la manera de estar temporalmente es –como vimos en general en otro lugar– "seguir estando": más brevemente dicho, **durar**» (MARÍAS, 1970b, 180).*

*«(...) ésta –mi vida– no consta de instantes, sino de **momentos**. Esta es la forma de la temporalidad intrínseca de la vida humana» (MARÍAS, 1970b, 180).*

*«Lo que pasa, nos pasa, es decir, acontece, nos "toca" (**contingit** o **atingit**, nos "atañe"). Por esto, lo que pasa "se queda", va constituyendo el contenido de la vida, su "haber" o "riqueza", su **ousía**, y en ese sentido es la sustancia de la vida» (MARÍAS, 1970b, 181).*

*«El yo **ejecutivo**, el verdadero yo en su función pronominal –no sustantivado, no "el yo"–, aquella en que digo "yo", es presente, es la pura presencialidad y actualidad, pero su realidad consiste en proyectarse vectorialmente hacia el futuro; yo no soy futuro, sino presente y actual o actuante, por tanto, futurizo» (MARÍAS, 1970b, 181).*

«Naturalmente, el carácter principal del tiempo en cuanto forma de la estructura empírica es la *edad*» (MARÍAS, 1970b, 183).

«La edad (...), se presenta como una cualificación de las *posibilidades* humanas, inextricablemente unidas a las *potencias biológicas*» (MARÍAS, 1970b, 183).

SENSIBILIDAD HUMANA

«La manera real de estar "en" y "con" la realidad, de "estar en el mundo", es lo que llamamos *sensibilidad*; gracias a ella me encuentro y encuentro las cosas que están conmigo. Esa sensibilidad es primariamente *transparencia*: "a través" de mi cuerpo estoy en y con las demás cosas, en y con él en la medida en que es también una cosa. En cuanto cosa, el cuerpo es "opaco"; en cuanto cuerpo sensible, es un medio "transparente" que me inserta en el mundo» (MARÍAS, 1970b, 101).

«Se trata de algo primario respecto de todo conocimiento, precisamente de aquello que lo hará posible y, más aún, que lo hace necesario: el estar con la realidad» (MARÍAS, 1970b, 101).

«El sistema de la sensibilidad humana está dado, es un hecho, podría ser distinto, y condiciona nada menos que la estructura del mundo; a su vez su actualización depende de la realidad que –también de hecho– tiene ese mundo "físico"» (MARÍAS, 1970b, 102).

«Por eso conviene entender bien el término "transparencia" que he usado para interpretar la sensibilidad. No es sólo la transparencia del cuerpo, a través del cual, mediante la sensibilidad, "llego" al mundo, éste me es presente; es también la transparencia del mismo mundo, su aptitud para dejarse penetrar por mis proyectos, como si sus flechas fuesen rayos luminosos» (MARÍAS, 1970b, 103).

CONDICION SEXUADA

«Esta condición es una determinación capital de la estructura empírica, rigurosamente de primer orden: una de las formas radicales de **instalación**» (MARÍAS, 1970b, 121).

«El hombre se realiza disyuntivamente: varón o mujer. No se trata, en modo alguno, de una **división**, sino de una **disyunción**» (MARÍAS, 1970b, 122).

«Ahora bien, la disyunción no divide ni separa, sino al contrario, **vincula**: en los términos de la disyunción está presente la disyunción misma, quiero decir en cada uno de ellos; o sea, que la disyunción **constituye** a los términos disyuntivos» (MARÍAS, 1970b, 123).

«La disyunción entre varón o mujer afecta al varón y a la mujer, estableciendo entre ellos una relación de **polaridad**. Cada sexo complica al otro, lo cual se refleja en el hecho biográfico de que cada sexo "complica" al otro» (MARÍAS, 1970b, 123).

«El hombre y la mujer, **instalados** cada cual en su sexo respectivo –literalmente respectivo, porque cada uno lo es respecto al otro, cada uno consiste en "mirar" (**respicere**) al otro–, viven la realidad entera desde él. Esta instalación es **previa a todo comportamiento sexual**» (MARÍAS, 1970b, 124).

«"Varón" y "mujer" son dos estructuras recíprocas; por ser instalaciones, tienen carácter vectorial –con intensidad y orientación, factores esenciales de la sexualidad biográfica–: la estructura que llamamos "hombre" como varón no se agota en "ser" positiva y exclusivamente algo, sino **estarlo siendo** frente a la feminidad; y a la inversa, ni más ni menos» (MARÍAS, 1970b, 125).

«Ser varón no quiere decir otra cosa que estar referido a la mujer, y ser mujer estar referido al varón. Lo que sugieren las determinaciones somáticas está realmente proyectado a la totalidad de la vida, es la manera concreta en que

acontece la estructura corpórea de la vida» (MARÍAS, 1970b, 126).

CONDICIÓN AMOROSA

*«(...) lo que llamamos necesidad personal es primariamente necesidad **heterosexuada** –sea o no sexual– y hay que partir de ella para entender y derivar cualquier otra manera personal de necesitar. (...).*

*Esta condición es el supuesto de la que aquí nos interesa: la condición **amorosa**» (MARÍAS, 1970b, 158).*

*«(...) el amor es primariamente una **instalación**, en la cual se está y desde la cual se ejecutan actos –entre ellos, los específicamente de amor–; con otras palabras, cuando se está instalado en el amor, desde él se hacen muchas cosas, una de ellas amar» (MARÍAS, 1970b, 159).*

«La instalación amorosa, como toda instalación, afecta a mi realidad personal y biográfica» (MARÍAS, 1970b, 159).

«La condición amorosa se deriva, pues, de la estructura esencial de la vida humana y de su estructura empírica» (MARÍAS, 1970b, 162).

INSTALACIÓN LINGÜÍSTICA

*«El decir pertenece a la vida humana en cuanto tal, a su estructura necesaria y universal, tema de la teoría analítica; el lenguaje, no: pertenece a la estructura empírica que esa vida tiene de hecho; si se prefiere, diremos que es una determinación del **hombre** y, por tanto, tema de la antropología» (MARÍAS, 1970b, 196).*

«El lenguaje es la forma fonética y auditiva del decir, posible porque la vida humana tiene una determinada estructura empírica» (MARÍAS, 1970b, 196).

«Las lenguas o idiomas son usos sociales» (MARÍAS, 1970b: 196).

«Lo que aquí nos interesa primariamente es el segundo nivel, aquel en virtud del cual esa estructura biográfica que llamamos el hombre incluye en sus determinaciones el lenguaje, es decir, la forma de decir que consiste en hablar y oír, y secundariamente en escribir y leer. Es menester "radicar" esta determinación en ese requisito universal de la vida que llamamos decir, y hay que ver también que el hablar humano se diversifica histórico-socialmente en lenguas, cada una de las cuales es la forma concreta que reviste la *instalación lingüística*» (MARÍAS, 1970b, 196).

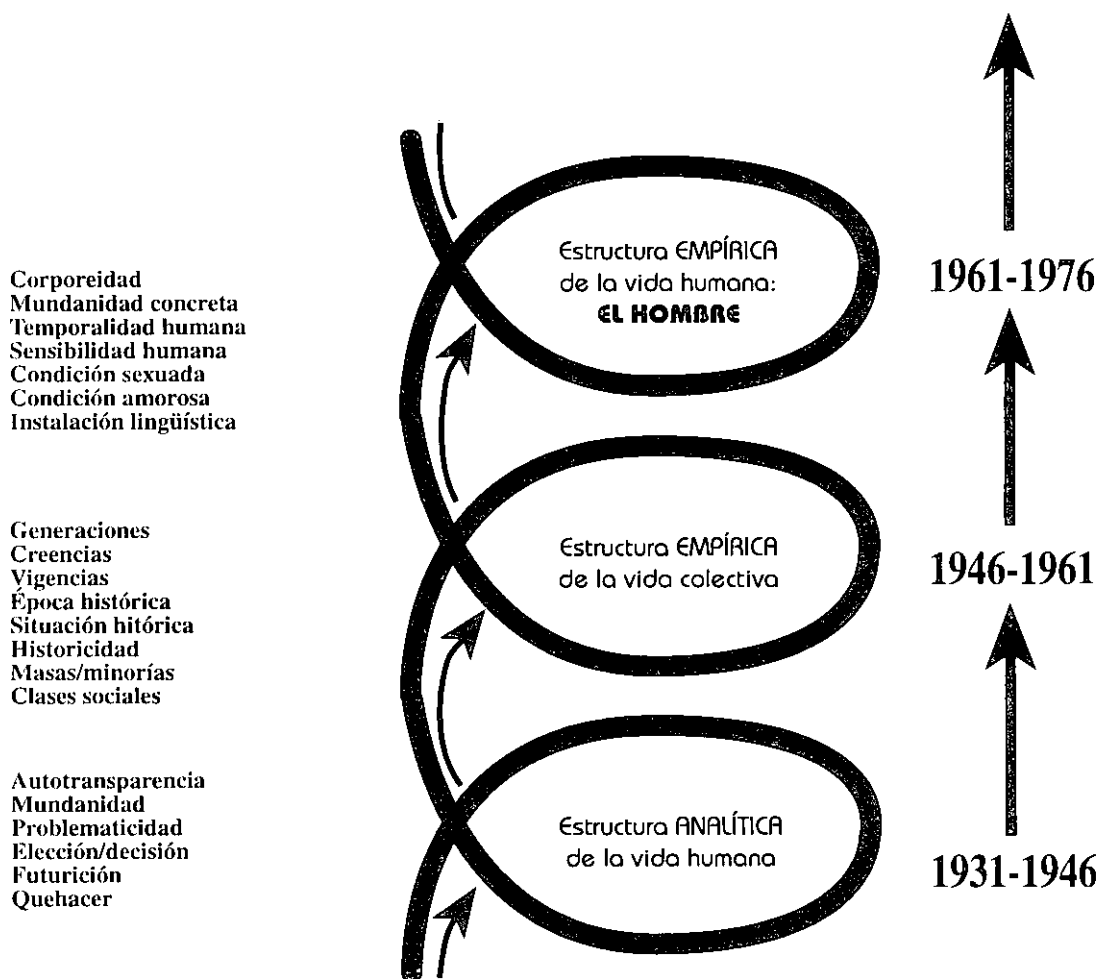
REFERENCIAS (Capítulo 6, Parte III)

- CARPINTERO, H. (1996). *Historia de las ideas psicológicas*. Madrid, Ed. Pirámide.
- DEUTSCH, M. (1974). «Psicología topológica». En: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (dir. D.L. Sills), t. 8, Madrid, Ed. Aguilar.
- FROMM, E. (1966). *El arte de amar*. Buenos Aires, Ed. Paidód.
- LAÍN-ENTRALGO, P. (1985). *Sobre la amistad*. Madrid (2.ª edición: 1986). Ed. Espasa Calpe.
- LAÍN-ENTRALGO, P. (1993). *Crear, esperar, amar*. Madrid, Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg.
- LEWIN, K. (1943). *Field Theory in Social Science*. Selected Theoretical Papers. London, Tavistok.
- MARÍAS, J. (1941d). *La filosofía del padre Gratry*. En: OBRAS IV. Madrid (4.ª edición: 1969), Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1964a). «La energía y la realidad del mundo». En: *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, OBRAS VII, Madrid (3.ª edición: 1966), Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1968c). «La estructura corpórea de la vida humana». En: *Nuevos ensayos de filosofía*, OBRAS VIII, Madrid (3.ª edición: 1970), Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*. Madrid (1987, 1.ª reimpresión), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1981c). «Una trayectoria filosófica». *Prólogo a OBRAS (X Tomos)*. En: OBRAS, Tomo I. Madrid (1982) Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1983b). «Prólogo» a *Antropología Metafísica*. Madrid (1983, 1.ª edición), Alianza Universidad.

- MATTEJAT, F./WEHNER, E. G. (1979). «Psicología topológica y vectorial».
En: *Diccionario de Psicología*, t. 3, Madrid, Ed. Rioduero.
- ORTEGA-GASSET, J. (1929). *¿Qué es filosofía? o.c.*, VII. Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- SCHELER, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires (3.^a edición), Ed. Losada.

CAPÍTULO 7

EL NÚCLEO DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN DE JULIÁN MARÍAS HASTA 1976



En su tercera etapa biográfica (1961-1976), Marías accede a un nuevo nivel de realidad en la vida humana: nivel nuevo respecto a la etapa anterior (1946-1961). Este nuevo nivel son las estructuras empíricas de la vida humana en lo antropológico. Coherentemente, para describir ese nuevo nivel de estructura, Marías tiene que recurrir a nuevas categorías, cada una de las cuales, a su vez, implica un cinturón asociado de subteorías ampliables y revisables. Esas subteorías han sido aludidas en el capítulo anterior al describir brevemente las categorías. Las nuevas categorías designan núcleos de la nueva realidad descubierta y en el discurso sustituyen a la realidad, en este caso, siempre al mundo de la vida humana en sus diferentes niveles. Lo nuclear en el programa de investigación se halla en las nuevas categorías, y así va a ser considerado en este estudio.

Las nuevas categorías ensanchan el núcleo de su programa de investigación, llevándolo a un nuevo nivel. Esto es lo que gráficamente se pretende representar mediante la espiral de la página anterior.

Además, estas nuevas categorías son coherentes con los dos grupos de categorías que Marías había utilizado en sus dos etapas biográficas anteriores:

- categorías de la teoría analítica de la vida humana (etapa de 1931-1946), y
- categorías del nivel de estructuras empíricas de la vida humana en lo social (etapa de 1946-1961).

Marías ha descrito las categorías correspondientes a las estructuras empíricas de la vida humana en lo antropológico, en su libro *Antropología metafísica* (1970). El título del libro indica bien que Marías se situó en una perspectiva metafísica para la descripción de esas categorías. No obstante, esas categorías pretenden hacer referencia a realidades empíricas en lo antropológico. Con razón Mariano Yela ha supuesto que deben existir correlaciones entre las categorías de Marías y conceptos de las ciencias humanas:

«Esa estructura empírica de la vida es el lugar teórico de todas las ciencias humanas» (YELA, 1994, 105).

De hecho, todas las categorías utilizadas por Marías en esta etapa de su investigación:

Corporeidad
Mundanía vivida
Temporalidad humana
Sensibilidad humana
Condición sexuada
Condición amorosa
Instalación lingüística,

aluden a realidades antropológicas que son exploradas de modos distintos por diferentes ciencias humanas, desde la medicina a la lingüística, desde la psicología a las ciencias de las relaciones humanas, en sus diferentes especializaciones.

Las ciencias del hombre abarcan desde lo estrictamente físico, pasando por lo psicosocial y llegando hasta los umbrales que constituyen los soportes del humanismo propiamente dicho. Dentro de la «estructura empírica de la vida humana» existen subniveles que pueden ser estudiados por las ciencias positivas y también subniveles que trascienden los métodos de esas ciencias positivas. La perspectiva de la «estructura empírica de la vida humana» permite una colaboración complementaria entre ciencias positivas y pensamiento filosófico:

«Entre esta perspectiva surgen y cobran importancia humana las preguntas sobre los recursos físicos, biológicos, psíquicos, sociales, culturales e históricos que hacen posible la acción biográfica, pero que no la constituyen propiamente. Su estudio corresponde a las ciencias positivas del hombre» (YELA, 1994, 105).

El mismo Mariano Yela, que se declaraba «cultivador de una parcela de las ciencias humanas» (YELA, 1994, 105), consideró importantes las investigaciones de Marías para ese sistema de relaciones entre subniveles:

«(...) las relaciones entre los recursos psicofísicos con los que se preparan, elaboran y realizan las acciones y el carácter radicalmente biográfico de la vida que con esas acciones el hombre escribe en la existencia» (YELA, 1994, 105).

El subtítulo de *Antropología metafísica* es sumamente expresivo: «la estructura empírica de la vida humana».

Título y subtítulo del libro son indicativos de que el programa de investigación de Marías en esta tercera etapa ha alcanzado un nivel antropológico, en conexión con una metafísica, que es la teoría analítica de la vida humana.

Harold Raley, cualificado comentador del pensamiento de Marías, coincide en esa conexión de niveles, pero distinguiendo niveles:

«Analítica y teóricamente, la vida humana podría ser otra, pero empíricamente es como es. Por eso el hombre ha de ser considerado aparte, aunque no totalmente disociado, de la teoría de la vida humana como realidad radical. El hombre es la forma real de la vida humana.

Como dice Marías, "el hombre, entonces, no es una cosa, ni un organismo, ni un animal, sino previamente a todo ello algo mucho más hondo: *una estructura de la vida humana*".

Esto nos permite ver una primera distinción entre la vida en su aspecto metafísico, y el hombre como realidad antropológica. La teoría de la vida como realidad radical es metafísica, mientras que el hombre como encarnación de la estructura empírica de la vida es antropología» (RALEY, 1977, 295).

Quizás convenga subrayar que, dentro de la «estructura empírica de la vida humana» que es *el hombre*, existen diferentes franjas de investigación a las cuales se accede empíricamente, pero con diferentes modos de experiencia. M. Yela denominó a esas franjas empíricas de lo humano «los diversos momentos estructurales que en esa vida empíricamente acontecen» (YELA, 1994, 105).

Habría que recordar la importancia que posee el hecho de que Marías colocara como capítulo VI de *Antropología metafísica*, con el título «La experiencia de la realidad», amplios fragmentos revisados del texto «La experiencia de la vida» escritos por él en 1960 e incorporados en 1964 a su libro *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*. Los diferentes modos de experiencias permiten explorar diferentes franjas empíricas de lo humano y, trascendiendo los cientismos y positivismos, reconocer las competencias y circunscripciones de las diferentes experiencias.

Con esto se quiere decir que el núcleo del programa de investigación de Marías en esta etapa de 1961-1976 alcanzó su nivel específicamente antropológico pero no reductivamente antropológico, si lo antropológico se entendiera como excluyentemente antropológico o como cientismo antropológico. La antropología de Marías en este periodo de 1961-1976 se halla abierta a niveles ulteriores que serán reflejados explícitamente en su obra del periodo posterior (1976-1996).

Un último apunte, sobre algo que resulta obvio. Durante el periodo de 1961-1976 Marías no sólo escribió *Antropología metafísica* (1970) sino dos decenas de libros más. Todos esos libros, de modos diferentes, deben ser considerados como diferentes «creaciones imaginativas» siempre en conexión con el núcleo de su programa de investigación en el nivel alcanzado en este periodo.

H. Carpintero se refirió a este aspecto en un pasaje de su texto sobre Marías en 1967:

«(...) para Marías, la "organización real de la realidad" que es mi vida comienza a ser interpretada en un plano abstracto y general propio de la metafísica; postula esta, sin embargo, una mayor concreción, y atiende entonces al carácter humano de esa vida, esto es, a su forma peculiar de realización en ciertas estructuras que se descubren empíricamente y a cuyo conjunto denominaba "el hombre", tema propio de su antropología filosófica cuya orientación acabamos de exponer. Pero además, las vidas concretas permiten una más cercana contemplación de su realidad: de un lado, vierten al exterior su intimidad a través de sus creaciones imaginativas; de otro lado, dejan las huellas de sus esfuerzos, pretensiones y renunciaciones sobre el terreno de la historia» (CARPINTERO, 1967, 212).

El nivel de teoría alcanzado en *Antropología metafísica* exigió a Marías vivir intensa y reflexivamente. Fue el resultado de la conceptualización antropológica de una serie de experiencias vitales. El sentido dado a su antropología dejó al descubierto el área en que se manifestaban muy diversos problemas, que desde ella se podían dar solución (MARÍAS, 1989a, 353). Ahora, era necesario un nuevo esfuerzo para abordar «el carácter personal del hombre» (MARÍAS, 1989a, 353). Esta «pretensión» de Marías será la huella imperecedera que dejará en «el terreno de la historia» su obra filosófica.

REFERENCIAS (Capítulo 7, Parte III)

- CARPINTERO, H. (1967). «Julián Marías: una consideración desde la filosofía». En: *Cinco aventuras españolas*. Madrid, Rev. de Occidente.
- RALEY, H. (1977). *La visión responsable*. Madrid, Ed. Espasa- Calpe, Seleccionaciones Austral.
- YELA, M. (1994). «El lugar de las ciencias humanas en Julián Marías». *Cuenta y Razón*, núm. 87, mayo- junio (1994), p. 103.

PARTE IV: «ETAPA» DE LA «CULMINACIÓN» EN JULIAN MARÍAS (1976-1996)

«De los sesenta a los setenta y cinco, o más, es los casos de longevidad: vejez. Es la época de supervivencia histórica. Esto tiene, por lo pronto, un sentido cuantitativo: hay muchos menos hombres de esta edad que de los grupos anteriores. Los ancianos –dice Ortega– están «fuera de la vida», y este es su papel: el de testigos de un mundo anterior, que aportan su experiencia y están más allá de las luchas actuales: es la función de las gerusías o senados. Pero recuérdese lo que antes dije de la alteración del ritmo de las edades; hoy empieza a haber muchos más hombres de más de sesenta años que en las épocas pasadas, y además se mantienen en gran parte en plena eficacia; los médicos, además, acaban de inventar la «geriatría», pareja a la pediatría, y todo hace esperar que en un futuro próximo se altere más aún el esquema de las edades y la ancianidad quede confinada a los dos últimos decenios de siglo» (MARÍAS, J., 1949, El método histórico de las generaciones; OBRAS VI: 86-87).

- CAPÍTULO 1. La autodescripción de la «culminación» en J. Marías (1976-1996).
- CAPÍTULO 2. Mundo personal: proyectividad, dramatismo, narratividad.
- CAPÍTULO 3. La persona desde sí misma.
- CAPÍTULO 4. La heurística negativa sobre moralidad en Marías.
- CAPÍTULO 5. La moralidad intrínseca de la vida humana.
- CAPÍTULO 6. El contenido de la moral.
- CAPÍTULO 7. Los peligros de la visión abstracta.
- CAPÍTULO 8. Las categorías de la realidad «persona» y de la vida personal.
- CAPÍTULO 9. El núcleo del programa de investigación de J. Marías hasta 1996.

CAPÍTULO 1

LA AUTODESCRIPCIÓN DE LA «CULMINACIÓN» EN JULIAN MARÍAS (1976-1996)

Las cuatro partes de este estudio fueron diseñadas aplicando a la vida y obra de Marías la teoría que él mismo formuló sobre las «edades humanas» en *El método histórico de las generaciones* (1949) y que en nuestro estudio hemos denominado «etapas», porque se corresponden con periodos de una obra intelectual en el marco de su biografía.

Para evitar posibles equívocos, Marías en *Generaciones y Constelaciones* (1989) indica lo que ha querido significar con el término de «edades»: «lo son de nuestra vida y no, primariamente, de nuestro organismo —son etapas diferentes en las que se segmenta nuestro quehacer vital—» (MARÍAS, 1989c, 108). Tal ha sido el objetivo de aplicar este recurso metodológico a la dilatada obra de Marías, que discurre y se desarrolla a lo largo de su vida. En ella se confirma la relación entre situación personal e histórica del filósofo y su pensamiento filosófico.

Según la teoría de las generaciones, formulada como representación de una realidad, esta Parte Cuarta estudiaría la «etapa» de la «vejez» (MARÍAS, 1949d, O. VI, 86). Concretamente, esa «etapa» en el caso de nuestro filósofo abarcaría el período de 1976-1991, es decir desde los sesenta y dos a los setenta y siete años, pero, según se ha indicado en la Introducción de este trabajo, en esta «etapa» se incorporan dos correcciones: denominar a esta «etapa» de Marías de la «culminación», como figura en el título del capítulo, y colocar en 1996 el fin de esa «etapa» como término «ad quem» elegido para cerrar este estudio.

Ambas correcciones se justifican por sí mismas:

1. En esta «etapa» de su vida la obra de Marías alcanza un nuevo nivel teórico que se va a presentar en esta Parte Cuarta y cuya producción filosófica se expone en casi treinta libros, al margen de un número amplio de obras menores,
2. se ha colocado la fecha de 1996 para poner fin a nuestro estudio, dado que sus publicaciones siguen apareciendo ininterrumpidamente.

Al margen de lo ocurrido con nuestro autor y volviendo sobre su teoría, ya en *El método histórico de las generaciones* Marías tuvo la intuición de formular una hipótesis que de hecho la realidad ha confirmado plenamente de modo general:

«(...) Hoy empieza a haber muchos más hombres de más de sesenta años que en épocas pasadas, y además se mantienen en gran parte en plena eficacia; los médicos, además, acaban de inventar la “geriatría”, pareja a la pediatría, y todo hace esperar que en un futuro próximo se altere más aún el esquema de las edades» (MARÍAS, 1949d, O. VI, 87).

En el mismo libro de 1949, sigue describiendo la realidad que encuentra y anuncia las rectificaciones que de confirmarse los hechos, exigirán ajustar su teoría: la longevidad y estado activo de numerosas personas quizás «obligue a tener presentes cinco generaciones en vez de cuatro y altere la función histórico-social de la segunda» (MARÍAS, 1949d, O. VI, 149, nota 1; MARÍAS, 1975c, 181).

Marías, al desarrollar las ideas que sobre las generaciones formuló Ortega, había centrado su interés en determinar «la serie efectiva de las generaciones, y por tanto de las fechas en que acontecen los cambios globales, los cambios «del mundo» (MARÍAS, 1975c, 173). Sigue reflexionando sobre el tema y, desde otra perspectiva, observa que: «la generación que en otros tiempos era «saliente», no «sale» al cumplir los sesenta años, sino que se queda en escena» (MARÍAS, 1975c, 181). Es decir, sigue ejerciendo «poder social» en el modo que lo venía efectuando en la «etapa» anterior.

En *Generaciones y constelaciones* (1989), después de analizar la realidad durante el tiempo que media entre su primera obra (1949) y ésta, Marías incorpora una generación más a su teoría debido al aumento de edad de la población y en condiciones de plena eficacia: la generación

definida «por los hombres que tienen entre sesenta y setenta y cinco años no pertenece a la reserva, sino que tiene plena actividad, en cierto sentido «está en el pod» (MARÍAS, 1989c, 11).

Una vez justificada la denominación de esta cuarta «etapa» y efectuada su incorporación en la teoría de Marías, antes de abordarla, se estima conveniente hacer una breve recapitulación de los niveles teóricos alcanzados por nuestro autor, que se representan en una «estructura espiral inseparable de lo humano, y por eso es la que pertenece al pensamiento filosófico» (MARÍAS, 1993c, 195).

Su filosofía se fundamenta en la teoría analítica de la vida humana de Ortega, cuyo contenido es el concepto de vida, nuestra vida, la de cada cual, como realidad radical.

En esta realidad radical, «mi vida», se incardinan las demás realidades «hacia las cuales hay que descender para comprenderlas desde ella como realidades radicadas» (MARÍAS, 1993a, 146). Una de esas realidades es el hombre: la estructura empírica con que se nos presenta la vida humana, cuyo asunto estudia la antropología. Precisamente recibe el nombre de antropología metafísica por tener su fundamento en la vida, como realidad radical, y porque no coincide con las antropologías físicas (antropobiologías). De aquí se deduce que este hombre, como estructura empírica, es una estructura de la vida humana y, por tanto, no puede identificarse con la misma vida que le excede. A partir de la vida y desde el hombre, Marías va a abordar la significación de persona, «innovación radical de la realidad» (MARÍAS, 1993a, 270), de ese quién que cada cual somos, cuya respuesta sólo puede darse viviendo ejecutivamente.

En el proyecto teórico de esta «etapa» Marías parte del «mundo personal», es decir, del convivir, pero en la forma específica de vida personal. Posteriormente, desde el tú, como otro personal, se va a llegar al mí y, con ello, al descubrimiento del hombre en su condición de «persona», en su mismidad. La razón de este proceso se debe a que «el descubrimiento de una persona es simultáneamente el mío como tal, y por consiguiente el de la persona» (MARÍAS, 1993c, 65).

Después de haber eludido cualquier indicio que indujese a interpretar al hombre como cosa a lo largo de toda su obra filosófica, en Antropología metafísica formula las categorías que van a definir la realidad humana desde una perspectiva rigurosamente personal. Desde el nivel alcanzado en esta obra, Marías trata, como desarrollo y explicitación de su aportación teórica, diversas cuestiones no debatidas tradicionalmen-

te en libros de filosofía, aunque las trata desde un punto de vista filosófico y personal (MARÍAS, 1993a, 119).

En 1980 Marías publica «La mujer en el siglo XX». La razón de seleccionar tal tema se debe a que las mujeres habían tenido siempre extraordinario relieve en su vida. «Me habían interesado con viveza y, lo que es más, desde muy diversos puntos de vista. Había tenido una fortuna excepcional en mi trato con ellas» (MARÍAS, 1989b, 38-39). Dos rasgos caracterizan su relación con la mujer: entusiasmo y estimación (MARÍAS, 1989b, 39). Este entusiasmo de Marías por la mujer nace de su experiencia y va a repercutir en su biografía, que en esta «etapa» experimenta un cambio radical. En 1977 murió su esposa y el hecho de que se pusieran límites a su vida y a la propia felicidad le resultó intolerable (MARÍAS, 1989b, 60).

Después de haber alcanzado la plenitud de una vida personal, Marías pasó a conocer la menesterosidad y desvalimiento más profundos. Al margen de la teoría expuesta en Antropología metafísica, en la cual la muerte personal resulta inaceptable, Marías como cristiano católico posee la creencia de que la vida «no termina, se transforma». Tal creencia, junto con la del «futuro encuentro» le mantuvieron (MARÍAS, 1989b, 67). Creencia y teoría se apoyan para fundamentar su exigencia de infinitud: «No se trataba solamente de fe, sino de que mi interpretación de la vida humana me llevaba a considerar que la pervivencia después de la muerte, con otra «estructura empírica», era razonable, plausible, probable» (MARÍAS, 1989b, 82).

De ser un hombre «desbordado de proyecto» y, por ello, de vida personal, pasó a tener la impresión de consistir en soledad (MARÍAS, 1989b, 84).

«Era lo mismo y era ya otra cosa; por todas partes iba comprobando la transformación interna de mi vida. (...) La vieja fórmula eadem sed aliter, lo mismo pero de otra manera, se realizaba en mi insignificante vida personal» (MARÍAS, 1989b, 84-85).

Los Estados Unidos siguen siendo lugar de permanencia más o menos larga para Marías. Ahora, desde Aspen (Colorado) es solicitada su colaboración intelectual. La naturaleza y ambiente sosegado del lugar le van a permitir poner en claro algunas cuestiones de carácter religioso, que publicará en su libro, Problemas del Cristianismo (1979) (MARÍAS, 1989b, 100).

«(...) Escribí estas páginas desde el fondo de mí mismo, desde la raíz, sin otra consideración que la seriedad de vida. Bien miradas las cosas, eso es lo que quiere decir religión» (MARÍAS, 1989b, 100).

Marías siempre ha manifestado que los libros reobran sobre su autor. Al recordar la significación de Problemas del cristianismo, dirá que le ayudó a la reconstrucción de su vida, «a encontrar un mínimo de equilibrio, al que todavía faltaban, por supuesto, los estímulos de expectativa e ilusión sin los cuales el sentido del verbo vivir queda radicalmente alterado» (MARÍAS, 1989b, 107).

A partir del fallecimiento de su esposa, tuvo que reiniciar su vida y fue necesario volver al fundamento: Dios, forma suprema de ausencia y, a la vez, máxima realidad imaginable, para recibir nuevo impulso que permitiera emprender la andadura (MARÍAS, 1989b, 108).

En la trama de su vida elemento primordial son las personas, pero no todas, sino aquellas que forman parte del mundo personal: su esposa, «con absoluta prioridad», sus hijos, nietos, los amigos. La significación de estos últimos se debe a la valoración que siempre ha dado a las relaciones personales (MARÍAS, 1989b, 123). En Una vida presente, para explicar el cambio experimentado en su vida a raíz de la muerte de su esposa, Marías recurre a la analogía entre vida personal y orgánica. Desde el funcionamiento de ésta última, narra su proceso de recuperación en la que tuvieron buena parte los amigos (MARÍAS, 1989b, 149). Salvo aquello que suponía un compromiso ineludible, había dejado de escribir y puso en duda su posibilidad, que logró en «los últimos meses de 1979» (MARÍAS, 1989b, 151). La «experiencia radical» recientemente vivida tuvo una repercusión indiscutible en su obra, cuyos temas se proyectan y abordan desde la más profunda intimidad, «después de entrar en últimas cuentas conmigo mismo. Podría decir que nunca había sido tan radicalmente escritor como desde que recuperé la posibilidad de serlo, en estos últimos años» (MARÍAS, 1989b, 151).

Ilusión y seriedad de vida son aspectos fundamentales en la biografía de Marías. En este período en que circunstancialmente la ilusión había desaparecido, el sentido de «tener que hacer» lo que debía de hacer tomó las riendas y su actividad, a juzgar por su producción, no se vio resentida.

«Cada día –ya tantos– ha empezado para mí con lo que pudiéramos llamar una resistencia a vivir; he necesitado un esfuerzo cotidiano para empezar el día, superar una extraña inercia y ponerme en marcha» (MARÍAS, 1989b, 249).

Con relación a su actividad, ha utilizado el recurso de abordar aquellos temas por los cuales ha sentido mayor interés y los ha tratado cuando «ha podido». A esta altura de su vida y en función de su situación se fue decantando en nuestro autor la resolución de llenar el tiempo que le quedase en algunas obras que le eras «propias» (MARÍAS, 1989b, 81). Aspectos esenciales que le han servido de base han sido: la vida personal espontánea y profunda, sentirse a gusto, un mínimo de felicidad, la ilusión como intensidad y plenitud de vida. Sobre el significado de la ilusión en el vivir publica en 1984 Breve tratado de la ilusión.

«He sentido ilusión por ciudades, países, empresas; sobre todo, por algunas personas. Me ha parecido que la única manera de vivir que vale la pena es la que llamamos vivir ilusionado» (MARÍAS, 1989b, 252).

Breve tratado de la ilusión fue una consecuencia más de Antropología metafísica, cuyo propósito era llevar a cabo «una progresiva aproximación al núcleo rigurosamente personal, clave de todo lo anterior» (MARÍAS, 1996a, 147).

La filosofía de Marías ha culminado ofreciendo de modo sistemático una interpretación personal de la vida humana. En esta etapa de su vida, se plantea tratar distintos aspectos de la vida personal hasta llegar a enfrentarse con el concepto de persona: «Creo que algún día se verá con claridad que uno de los grandes títulos de honor del pensamiento de nuestro siglo es el descubrimiento y la plena posesión intelectual de lo que es persona» (MARÍAS, 1989b, 326).

Por estimar de máximo interés intelectual el tema de la mujer (MARÍAS, 1989b, 152), en 1987 publica La mujer y su sombra. En el libro que anteriormente había escrito sobre el mismo tema se había situado en una perspectiva primariamente sociológica e histórica; en éste, desde otro nivel más personal, intenta comprenderla como persona femenina.

«Un nuevo intento de comprender a la mujer como persona femenina, semejante al varón por lo primero, profundamente distinta por lo segundo, inseparable e irreductible. En él se exploraban más de cerca, justamente en sus dimensiones de intimidad personal, las relaciones posibles entre hombre y mujer, sus asombrosas posibilidades y los riesgos que las amenazan» (MARÍAS, 1989b, 329).

Con el paso del tiempo el yo íntimo debe ganar densidad. Poner los medios para conseguirlo requiere dar prioridad a lo privado con respecto a lo social, porque las exigencias de la vida colectiva pueden llegar a asfixiarlo. «El resultado es que muchas veces la persona queda envuelta en una densa red de intereses, relaciones, compromisos, cargos, a la vez que va sintiendo cada vez menos apego a los contenidos estrictamente personales, de manera que su intimidad corre peligro de vaciarse» (MARÍAS, 1989b, 335).

De distintas maneras se está aludiendo aquí a la relación entre la obra del autor y su experiencia vital. Tal relación se hace más patente en esta etapa: como si se hubiera liberado de los escasos condicionamientos que le «tenían sujeto», escribe sobre temas a los que se ha dado escasa importancia intelectual. Habiendo experimentado la felicidad, dice de ella que «es irrenunciable, constituye, por presencia o ausencia, la realidad más profunda de la vida» (MARÍAS, 1989b, 372). En consideración a esta apreciación, en 1987 publica *La felicidad humana* (MARÍAS, 1989b, 372).

Para Marías es esencial tener la mayor claridad de ideas con respecto a ciertas cuestiones íntimas si se quiere entender nuestro mundo y nuestra vida. Reflexionar sobre estas cuestiones de la vida personal le va a llevar al cenit de su pensamiento. Tomando como modelo *La felicidad humana*, escribe:

«Este libro, como todos los últimos, representaba un esfuerzo por plantear personalmente los problemas humanos, sin suplantarse la realidad última e irreductible del quién, del alguien que somos, eso que resulta evidente en todas las relaciones radicales, como la amistad o el amor, por los recursos, estructuras o datos que hacen posible esa vida humana como tal» (MARÍAS, 1989b, 374).

Sobre todo con el fin de tomar el peso de su vida y también, para poder compartirla con los que en distintos momentos de ella había llegado a «una convivencia realmente personal», el 14 de julio de 1987 Marías inició la narración de sus MEMORIAS (MARÍAS, 1989b, 399) con el título significativo de Una vida presente. Las MEMORIAS han exigido volver sobre esa vida y considerar la circunstancia y «sobre todo el yo, el quién que hizo y a quien le pasó» (MARÍAS, 1988a, 12) lo que se narra, que para Marías comienza en 1914 con su primer recuerdo, cuando «acababa de cumplir dos años» (MARÍAS, 1988a, 15).

«Una vida presente ha consistido sobre todo en hacer explícita, hasta donde es posible, una vida; y digo hasta donde es posible porque la vida humana es siempre arcana, recóndita, misteriosa, no ya para los demás sino para uno mismo» (MARÍAS, 1989b, 408).

En esta «etapa» Marías no sólo ha mostrado una plena «eficacia» creadora, como se hace patente por el número de libros publicados durante este periodo de 1976-1996, sino que en este periodo Marías ha concebido algunos libros que representan una nueva «culminación» de su obra. De hecho, los libros escritos en este periodo «por debajo de la variedad de sus asuntos» (MARÍAS, 1993c, 12), han anunciado el ascenso de Marías hacia la «culminación» teórica que representan sus tres obras Mapa del mundo personal (1993), Tratado de lo mejor (1995) y Persona (1996). En Tratado de lo mejor ha formulado sistemáticamente la ética que es imprescindible para comprender su humanismo específico. Previamente, en Mapa del mundo personal realizó Marías un tratamiento monográfico sobre la «zona personal» del ser humano, base teórica para comprender la ética.

Una visión panorámica sobre su obra, tal como ha sido analizada a lo largo de este estudio, justifica que la «etapa» de Marías entre 1976 y 1996 sea denominada de «culminación». Esto aparece más claro si temporalmente esa «etapa» no se «cierra» en 1991 sino en 1996, y se incluyen en ella tres libros Mapa del mundo personal (1993), Tratado de lo mejor (1995) y Persona (1996). Estos tres libros fueron concebidos antes de 1991, aunque hayan sido publicados un poco después. Concretamente, el objetivo de Persona es conceptualizar la evidencia narrada en Una vida presente (MARÍAS, 1996a, 67) para elevar a teoría su experiencia personal (MARÍAS, 1993c, 206).

La obra de Marías, numerosa en títulos de libros, ensayos y artículos menores, no resulta fácil de ser abarcada por los observadores: a ello se puede aplicar la expresiva idea orteguiana de que los árboles no permiten ver el bosque. No obstante, es una obra sistemática y culminada. Existe en ella una metafísica («teoría analítica de la vida humana»), una teoría de la vida en sociedad («teoría empírica de la vida colectiva»), una antropología (hombre, como conjunto de estructuras empíricas) y finalmente una teoría personalista de la vida y una ética fundante de su humanismo.

REFERENCIAS (Capítulo 1, Parte IV)

- MARÍAS, J. (1949d). El método histórico de las generaciones. En OBRAS VI, Madrid (5.ª edición: 1970), *Rev. de Occidente*.
- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*. Madrid (1987, 1.ª reimpresión), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1975c). *Literatura y generaciones*. Madrid, Espasa-Calpe.
- MARÍAS, J. (1979d). *Problemas del cristianismo*. Madrid (1982, 2.ª edición ampliada), B.A.C.
- MARÍAS, J. (1980j). *La mujer en el siglo xx*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1984a). *Breve tratado de la ilusión*. Madrid (1985, 2.ª edición), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1987b). *La felicidad humana*. Madrid (1988, 1.ª reimpresión), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1987c). *La mujer y su sombra*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1988a). «Una vida presente». *MEMORIAS 1 (1914- 1951)*. Madrid (1.ª reimpresión: 1989), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1989b). «Una vida presente». *MEMORIAS 3 (1975- 1989)*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1989c). *Generaciones y constelaciones*. Madrid, Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1993a). *Razón de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1993c). *Mapa del mundo personal*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1995a). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1996a). *Persona*. Madrid, Alianza Editorial.

CAPÍTULO 2

MUNDO PERSONAL: PROYECTIVIDAD, DRAMATISMO, NARRATIVIDAD

Una preocupación permanente en todas las formulaciones de Marías ha sido evitar las contraindicaciones de «cosificación» y «estaticidad» inherentes a diferentes constructos en la historia de las filosofías. Según todos los indicios, justamente para evitar el riesgo de cosificación, en su Antropología metafísica (1970) Marías evitó utilizar el concepto de «persona». No es que en 1970 no tuviera muy presente el carácter «personal» de la vida humana, sino que, antes de utilizar el vocablo «persona», quiso mostrarse crítico frente a los usos cosificadores de este vocablo en que históricamente habían reincidido las distintas filosofías (MARÍAS, 1970b, 40).

Es cierto que desde Antropología metafísica la preocupación teórica de Marías estuvo orientada de modo casi exclusivo hacia la realidad de la persona humana:

«Desde Antropología metafísica por lo menos, mi pensamiento se ha orientado decididamente a investigar la realidad de la persona humana –la única que conocemos directamente– y a descubrir lo personal en muy diversos aspectos de la vida. Este es el principio inspirador de todos los libros que he escrito en los últimos años, lo que les da una profunda unidad por debajo de la variedad de asuntos» (MARÍAS, 1993c, 12).

La atención a lo personal de formas diferentes estuvo presente en todos los libros que Marías escribió después de Antropología metafísica, desde 1976. Al fin, en 1993 publicó Mapa del mundo personal, libro que

puede ser considerado como remate de su antropología y fundamento de su ética:

«En este (libro) me propongo trazar el mapa del mundo personal, no del “humano” en su conjunto; no de todas las formas de convivencia entre hombres, sino de aquellas en que estos funcionan y se encuentran rigurosamente como personas. El hombre es persona, pero no todo en él es personal; lejos de ello, está sujeto a múltiples formas de despersonalización» (MARÍAS, 1993c, 12).

Adelantando ideas, que por otra parte sirven para enlazar la antropología y la ética en Marías, se puede decir que globalmente su tarea ética consiste en intentar un ensanchamiento de «zona personal» de la vida humana: «se podría entender la vida humana como una lucha entre dos impulsos contrapuestos: el afianzamiento y extensión de la zona personal, y la invasión y reducción de ésta por lo impersonal, en último extremo por la cosificación» (MARÍAS, 1993c, 139).

De paso, obsérvese la preocupación reiterativa de Marías por el efecto de cosificación en lo humano. Esta vigilancia frente a la cosificación no es azar sino consecuencia lógica de la «metafísica» de la vida viviente (valga la repetición), que se halla en todas sus concepciones.

Es posible que algunos lectores de Mapa del mundo personal se sientan deslumbrados por las finas y sugerentes observaciones que Marías realiza sobre diferentes aspectos de la vida personal, y dentro de ese deslumbramiento, cuando se lee ese libro aislado, no se perciba la conexión que tiene el libro con todo el sistema de la obra de Marías.

A ese respecto ha sido muy explícito en el umbral mismo de Mapa del mundo personal, donde vuelve a distinguir «vida humana», «vida personal», así como «estructura analítica» y «estructuras empíricas» de la única vida que nos es presente en su inmediatez:

«(...) Esa vida personal podría existir en muy diversas formas, de las cuales conocemos únicamente una, la humana, definida por un conjunto de estructuras empíricas “permanentes o al menos duraderas– que es lo que llamamos “el hombre”. Esta estructura se interpone entre la analítica o

meramente personal y la concreta, individual, de cada vida, y es el asunto de la antropología, tal como lo expuse en 1970 en mi libro *Antropología metafísica*» (MARÍAS, 1993c, 13).

Antes, en el mismo Prólogo, Marías había fijado con nitidez el ámbito en el cual situaba el «mundo personal»: dentro del mundo físico, existía el mundo humano y dentro del mundo humano, existía el mundo personal:

«Hay, pues, junto al mundo físico, un mundo humano, de estructura bien distinta, que el pensamiento filosófico ha explorado con gran atención y talento. Podría pensarse que es de este mundo del que voy a intentar trazar el mapa; pero no es así. La convivencia tiene multitud de formas. No todo trato humano es estrictamente personal» (MARÍAS, 1993c, 11).

Colocado frente a la tarea de explorar el «mundo personal», Marías expresa una reserva crítica incluso hacia algunos movimientos «personalistas»:

«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, 1993c, 11-12).

Según todos los indicios, la vigilancia crítica de Marías frente a algunos «personalismos» proviene de que esos «personalismos» no han expresado con nitidez su ruptura frente a las cosificaciones históricas en que se ha utilizado el concepto de «persona», tanto en lo religioso como en lo jurídico.

Frente a esas contaminaciones de cosificación, la idea de Marías sobre lo personal es innovadora, en cuanto arraiga en su metafísica de la vida humana: no es «cosa» sino algo tan «viviente» y «viniente» como la vida misma.

Pero admitida esa realidad, la precisión de Marías en este punto continúa: no se puede identificar vida humana y vida personal. La fórmula es muy clara: «el hombre es persona, pero no todo en él es personal» (MARÍAS, 1993c, 12).

Explicitando más todavía esa fórmula sintética, Marías ha distinguido tres niveles en la vida humana:

- Nivel 1: de la convivencia social.
- Nivel 2: del psiquismo humano.
- Nivel 3: de lo personal (MARÍAS, 1993c, 14-16).

Esos tres niveles son «indispensables, inseparables, pero radicalmente distintos» en la vida humana (MARÍAS, 1993c: 17).

Las cosificaciones y las despersonalizaciones en los niveles 1 y 2 son evidentes: constituyen uno de los riesgos de anulación del nivel 3, propiamente personal.

«Este tercer nivel, el personal, ocupa un espacio variable pero bastante reducido. Su variación depende sin duda de las formas sociales, de las épocas y unidades de convivencia en que el individuo está inserto; de la edad; del desarrollo psíquico y la complejidad; de la condición propia de cada uno, porque hay en cada vida una inclinación particular a la visión personal, un grado de presencia ante uno mismo de su condición de tal persona. Es curioso que este aspecto rara vez se tiene en cuenta, a pesar de ser lo más profundamente *propio*, lo que sería el factor decisivo en toda caracterología y en todo estudio histórico de las formas de la vida humana» (MARÍAS, 1993c, 16).

Una contemplación global de la obra teórica de Marías permite distinguir internamente esos tres niveles en la vida humana por sus estructuras.

La vida humana, en general, posee una estructura analítica, según la metafísica orteguiana, asumida por Marías.

La vida humana en sociedad posee estructuras empíricas, según el especial sentido que Marías, precisando a Ortega, otorgó al concepto

«estructura empírica» desde El método histórico de las generaciones y más precisamente en La estructura social.

La vida humana concreta se constituye en cada hombre sobre un conjunto de estructuras empíricas, descritas en el «cinturón» de categorías de la vida humana individual, especialmente en la Antropología metafísica.

Cabe aquí preguntarse: ¿cuál es la estructura específica que hace al mundo personal diferente?. La respuesta ha sido dada y justificada por Marías, distinguiendo como caracteres específicos de lo personal la proyectividad, el dramatismo y la narratividad. El mundo personal posee una estructura inesperada, descrita por Marías del modo siguiente:

«Está determinado por lo que se podría llamar “irrealidad perceptiva”; la sola percepción haría imposible las relaciones personales; tienen que intervenir otras posibilidades humanas, sobre todo lo imaginación, para que ese mundo pueda constituirse; la futurición introduce en él la temporalidad intrínseca; por tanto, le pertenece esa forma de realidad que es el acontecer. Finalmente, está constituido por la convergencia de proyectos, núcleo de lo rigurosamente personal» (MARÍAS, 1993c, 19).

Podemos decir que, según Marías, el mundo personal posee una «estructura proyectiva», entendiendo el adjetivo «proyectiva» dentro de las resonancias semánticas que el mismo Marías otorga al vocablo «proyecto» para lo personal.

Junto a esa «estructura proyectiva», describe el «carácter dramático» que es inherente al «mundo personal» justamente por su «estructura proyectiva». En cuanto «proyectiva» esa estructura de la vida humana tiene que ser «argumentada», es decir, constantemente justificada. Esto trasciende lo biológico y eleva la vida humana a una instancia de responsabilidad:

«Desde el sistema de las instalaciones, el hombre se proyecta vectorialmente en diversas direcciones y con intensidades variables, de tal manera que el conjunto de la circunstancia y las posibilidades que ofrece en cada momento han de estar presentes para que sea posible la elección justificada que

permite la acción. Nada de esto parece existir en la vida meramente biológica, ni siquiera en la de los animales superiores» (MARÍAS, 1993c, 21-22).

Del párrafo anterior es preciso prestar especial atención a la frase: «para que sea posible la elección justificada que permite la acción».

En el «mundo personal» que contempla Marías tiene su raíz la ética del ser humano: esa ética existe en tanto en cuanto el ser humano accede a niveles de personalización o no quede inmerso en subniveles de despersonalización. La despersonalización deja sin especificidad a lo personal:

«Cuando esto pasa, la vida se contrae a formas inferiores, en que su realidad se rebaja, porque la acompaña siempre la inseguridad y el riesgo de quedar por debajo de sí misma. Se podría medir la proporción en que lo personal se mantiene a lo largo de cada vida, o de las diversas fases o dimensiones de ella» (MARÍAS, 1993c, 22).

Hay que añadir que por su «carácter dramático» inherente a su «estructura proyectiva», el «mundo personal», según Marías, reclama un estilo «narrativo» para su despliegue incesante, tanto en lo literario como en lo real:

«El posible mapa ha de conservar el carácter argumental y dramático; por tanto, no puede ser “descriptivo”, como podría esperarse, sino narrativo. Más que trazarlo, hay que contarlo» (MARÍAS, 1993c, 24).

Los conceptos de «estructura proyectiva», «carácter dramático» y «estilo narrativo» son fundamentales para entender el «mundo personal» tal como es concebido por Marías.

Cada uno de los capítulos que integran Mapa del mundo personal son diferentes ejemplificaciones en que Marías muestra cómo se despliegan diferentes ámbitos del «mundo personal»: «proyectivamente», «dramáticamente» y «narrativamente».

Dado que en este estudio se ha llevado a efecto la vertebración filosófica de la obra de Marías, cabe preguntarse por el tipo de «razón» que

Marías ha empleado a lo largo de su exploración del «mundo personal». La pregunta y su respuesta son pertinentes en cuanto que, de paso, permiten contemplar una coherencia creadora de Marías con su original adopción de la «razón vital» orteguiana:

«(...) Este libro presentaba ciertas dificultades peculiares. No era posible escribirlo con “datos”, observaciones, resultados de investigaciones ajenas. Ni siquiera con la mera razón -cuando la razón es mera deja de ser verdadera razón-. Solo era posible escribirlo con la vida, poniéndola en juego, haciéndola presentarse y aportar su experiencia, recorriéndola con los ojos, paso a paso, recomponiéndola en una biografía cuyo depósito era, precisamente, teoría.

Este mapa, que ahora tengo bosquejado –como la vida misma, inconcluso–, es el precipitado intelectual de una vida, precisamente en su función de dar razón de lo real. Es un ejemplo de lo que es, literalmente, razón vital» (MARÍAS, 1993c, 206).

Ya ha sido advertido el riesgo de que el lector se detenga en el deslumbramiento permanente de las agudas observaciones de Marías sobre diferentes aspectos del «mundo personal», y no perciba el «mundo personal» en su conjunto, y sobre todo en su conjunción, con el ámbito de despliegue de la ética personal. Teóricamente lo «personal» es la «zona» a través de la cual lo antropológico puede expresarse en lo ético.

Para dejar esto suficientemente claro, antes de cerrar este capítulo, incluso con la contraindicación de caer en reiteraciones, parece necesario aducir al menos fragmentos de pasajes en que Marías advierte contra las cosificaciones de lo «personal», por presiones de los usos colectivos, con detrimento de ese ámbito «personal» y con la consiguiente anulación de la expresión ética personal. Existe una permanente tensión entre colectivización y personalización:

«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, 1993c, 55). Pero se olvida la existen-

cia de esa tensión porque el ser humano se halla sumergido en el océano de los usos sociales: «el individuo está inmerso en el repertorio de los usos, que se le presentan como la realidad misma, sin la cual la vida no es concebible, y apenas queda en él un rincón en que germina algo distinto, más propio, y que difícilmente se atreve a reconocer, no digamos a afirmar» (MARÍAS, 1993c, 55).

Marías pone de relieve que ese riesgo de despersonalización y de cosificación se halla más acentuado en nuestras sociedades pretendidamente modernizadas, pero realmente sometidas a casi invisibles actuaciones manipuladoras dentro de la galaxia de las comunicaciones, la superestructura de los Estados con sus engranajes envolventes:

«(...) innumerables personas se adaptan automáticamente a las formas vigentes de la vida, sin que lo personal aparezca más que en forma de un descontento no confesado o ciertas relaciones privadas a las que probablemente se tiende a no dar importancia, como excepciones particulares que no tienen carta de ciudadanía» (MARÍAS, 1993c, 55).

Quizas sea en el capítulo que Marías ha dedicado al «amor personal» donde mejor se ponen de manifiesto un conjunto de cosificaciones, de despersonalizaciones y de manipulaciones conceptuales que ha experimentado el «mundo personal» en nuestras sociedades contemporáneas (MARÍAS, 1993c, 125).

Pero la distribución de espacios de este estudio, y más concretamente dentro de esta Parte Cuarta, sugiere no conceder más extensión a este capítulo.

REFERENCIAS (Capítulo 2, Parte IV)

- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*. Madrid (1.ª reimpresión: 1987), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1993c). *Mapa del mundo personal*. Madrid, Alianza Editorial.

CAPÍTULO 3

LA PERSONA DESDE SÍ MISMA

En 1996 Marías publica su libro *Persona*. En él «intenta comprender la realidad más importante del mundo» (MARÍAS, 1996a, 9) sobre la que lleva reflexionando y ha escrito desde 1935: «la conciencia de este problema me ha acompañado a lo largo de toda la historia de mi pensamiento filosófico» (MARÍAS, 1996a, 10). De modo más preciso, desde *Antropología metafísica* casi todos sus libros «han sido exploraciones de la realidad de la persona» (MARÍAS, 1996a, 10).

Aquí vamos a partir de *Antropología metafísica* por la significación que ha tenido en la obra de nuestro autor y porque en este libro, antes de presentar su teoría sobre el hombre, en el marco de las revisiones con que tradicionalmente se ha interpretado su realidad, abre el capítulo V con el título: «Persona y yo». No obstante, en su desarrollo elude el concepto de persona y parte del pronombre yo: «nombre que damos a esa condición programática y viniente» (MARÍAS, 1970b, 43), a efectos de evitar todo riesgo de cosificación.

Porque la persona no es una cosa, resulta difícil abordar el problema de su realidad. Esa dificultad ha sido experimentada por los propios filósofos personalistas, para los que la persona no sólo «no es susceptible de definición rigurosa» (MOUNIER, 1967, 76), sino que más bien es indefinible (DÍAZ/MACEIRAS, 1975, 18) (MACEIRAS, 1976, 114) (RUIZ DE LA PEÑA, 1976, 183). Se puede presentar la persona como respondiendo a un nombre propio, perteneciente al ¿quién? que cada cual somos, nunca universalizable (MARCEL, 1949, 60). La realidad de ese ¿quién?, yo o persona, difiere de las demás realidades que encontramos y en función de sus características escapa a cualquier conocimiento preciso y aprehensión: su realidad es siempre inagotable (DÍAZ /MACEIRAS, 1975, 7).

«No está nunca dada, y envuelve a un tiempo una cierta infinitud y una esencial opacidad. Esta infinitud no afecta al carácter finito de la realidad humana; la imagen de la infinitud es la indefinición, y sólo en esa forma es infinita la persona humana: no estar “dada”, poder ser siempre más, estar viniendo» (MARÍAS, 1970b, 44).

A partir de la experiencia vivida se ha encontrado un modo de acercamiento a tal realidad a través de los espejos que son los demás, porque «en ellos encuentro mi expresión, me reconozco y así me proyecto. Por eso la vida personal es esencialmente convivencia» (MARÍAS, 1970b, 44) (MARÍAS, 1996a, 39).

Pero no toda convivencia tiene un carácter personal. En la convivencia se dan distintos niveles y a la persona sólo se la descubre como tal en el nivel cuyo trato es estrictamente personal: «la relación yo-tú es la relación por excelencia, la relación en sentido pleno» (VALVERDE, 1995, 268). Un autor que trató esta relación de modo extenso es M. Buber, particularmente en su obra *Ich und Du* (1922). En esta relación tienen lugar las experiencias que determinan y afectan la vida, dejando al descubierto el ser de la persona. De este modo «ontológicamente, los amigos intercomunicantes se intercambian «ser» (LAIN, 1988, 604).

En este nivel se sitúa Marías en Mapa del mundo personal, con el fin de comprender la realidad que llamamos persona. La razón es que ese alguien que responde a un nombre propio, el quién que cada cual somos, se hace evidente en las relaciones personales que por no ser «cosificadas», son siempre «víspera de gozo», aún en la presencia y posesión más plenas (MARÍAS, 1970b, 43). «El descubrimiento de una persona -en estas relaciones- es simultáneamente el mío como tal, y por consiguiente el de la persona» (MARÍAS, 1993c, 65): «perderse en el otro es el único argumento de posibilidad de reencuentro en el sí propio» (DÍAZ/MACEIRAS, 1975, 43).

Después de Mapa del mundo personal, Marías piensa que hace falta dar un paso más para «extraer de esa experiencia vivida el precipitado intelectual que revele las condiciones «ontológicas» -para emplear una expresión no enteramente adecuada- de la persona» (MARÍAS, 1996a, 79) y decide escribir el libro que definitivamente titula *Persona*. Ya desde el comienzo de este libro, consigna que llamamos persona a «la forma de realidad que pertenece a ese alguien, a ese yo inseparable de su circunstancia» (MARÍAS, 1996a, 14). Previamente, fue necesario el des-

cubrimiento de «mi vida» como realidad radical: yo y mi circunstancia, yo con las cosas, para poder pensar en ese yo inseparable de la circunstancia; es decir, en la persona. Tal perspectiva, trae a memoria la aportación de M. Scheler que entiende por «persona al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito» (SCHELER, 1990, 39).

El tema ahora ya no es sólo la vida orteguiana, sino la persona viviente que se hace cuestión de sí misma mediante la pregunta *¿quién soy yo?*, a fin de intentar comprenderse. A tal pregunta responde Marías, elevando su experiencia a teoría:

«Quién soy yo, –es– el viviente, el yo que se afana en una circunstancia, inseparable de ella, el que hace su vida con las cosas sin confundirse con ellas, sin ser una de ellas, sino algo absolutamente irreductible, con un modo de realidad que difiere del que les pertenece» (MARÍAS, 1996a, 117).

Permanece todavía el marco orteguiano «yo soy yo y mi circunstancia» pero la circunstancia va incluida en mi realidad (MARÍAS, 1996a, 135). Tal inclusión se debe a que el segundo yo es proyectivo, programático y a medida que se va «realizando» se va convirtiendo en el otro ingrediente de la vida, en la circunstancia. «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» (MARÍAS, 1970b, 43-44). En resumen, la pregunta *¿quién soy yo?* es a la vez proyectiva y retroactiva y, por tanto, envuelve dos momentos:

- el origen o término a quo de la vida, que acabará por tener un sentido histórico, dado que el hombre se ve como un hombre de su tiempo (MARÍAS, 1996a, 125), y
- un horizonte con un terminus ad quem determinado por los proyectos y afectado por la inseguridad (MARÍAS, 1996a, 126).

De aquí se deducen aspectos esenciales de la persona. Su realidad proyectiva y futuriza -irreal- en el ámbito de la vida misma que vive, se presenta en la forma concreta de la circunstancialidad «desde su cuerpo inseparable y por supuesto en el mundo» (MARÍAS, 1996, 135), es decir, como hombre de su generación -real-:

«La persona es una realidad proyectiva y futuriza que escapa al presente y lo trasciende. Pero su carácter de «encarnación» significa la inserción en el mundo, la vinculación a lo real y corpóreo; esto hace que la persona humana escape a la irrealdad que en cierto modo le pertenece inevitablemente» (MARÍAS, 1996a, 15).

Más adelante, Marías desarrolla la significación que el concepto «irrealidad» tiene aplicado a la persona, que en función de su condición abierta y por eso nunca «dada»: «está siendo», «va a ser» (MARÍAS, 1996a, 23).

Además, la persona «es un acontecimiento dramático; un sujeto que es alguien que consiste en acontecer» (MARÍAS, 1996a, 17). De este modo la persona se revela «en la experiencia progresiva de una vida, la vida personal» (MOUNIER, 1967, 76). Se da aquí una coincidencia de la concepción de Mounier con la visión de Marías: «La persona no es nunca una realidad «dada», sino que se está haciendo, argumental y por ello parcialmente «irreal», con una inseguridad que solo se supera cuando existe una carga suficiente de autenticidad» (MARÍAS, 1996a, 89).

El acontecer de la persona viene motivado por su proyecto, cuyo cumplimiento incierto debe irse realizando en el mundo y con los demás, a partir de su singular vocación.

«Lo decisivo es que -la persona- no se despierta a un “mundo”, sino a una biografía que se reanuda. Es decir, a una irrealdad proyectiva, entre el pasado, que se recupera al despertar, y el futuro que se inicia con toda su inseguridad. Esta es la verdadera realidad de la persona como sujeto de la vida cotidiana, aun la más elemental y rutinaria, por tanto sin excepciones, en lo que se podría llamar su “esencia”» (MARÍAS, 1996a, 22-23).

Recapitulando lo indicado, nos encontramos con que la persona acontece como realidad encarnada en un momento histórico determinado y al mismo tiempo, como irrealdad en función de un proyecto que es lo que propiamente la distingue y cuya realización nunca es segura. Esto es lo decisivo «la inclusión de la irrealdad en la realidad de la persona» (MARÍAS, 1996a, 136). La inclusión de esta «irrealidad» exige evitar

cualquier limitación que impida comprender la «realidad» de la persona, porque su estructura incorpora requisitos imposibles de ser aprehendidos: «ser y no ser, lo presente, lo pasado y, más que lo futuro, lo futurizo, orientado y proyectado hacia un futuro inseguro, que podría ser pero acaso no será» (MARÍAS, 1996a, 141).

Este carácter en parte «irreal» de la persona que introduce en ella la inseguridad, deja abierto un amplio margen de realización que discurre, bien hacia la despersonalización por no alcanzar la condición personal, o bien hacia la plenitud, consecuencia de la intensidad y autenticidad con que ha decidido y se ha mantenido en su proyecto.

Entre los medios que favorecen la constitución y densidad de la persona, Marías cita especialmente tres:

- La experiencia de soledad que nos permite aproximarnos a nuestra realidad con sus posibilidades y límites (MARÍAS, 1996a, 97-98).
- La experiencia religiosa, que no es experiencia de Dios sino la de uno mismo bajo la mirada de Dios -que, sin embargo, nos deja solos- y en las manos de Dios -que no solo nos deja libres, sino nos fuerza a ello, nos pone en libertad-» (MARÍAS, 1996a, 99).
- La experiencia de amor que favorece el conocimiento propio en su realidad más personal y permite a la persona alcanzar la cima de su realización (MARÍAS, 1996a, 102).

Todas estas experiencias exigen un nivel de riesgo, pero éstas y otras, elegidas o azarosas, son las que van a conferir la sustantividad a la persona.

«A lo largo de la vida, la persona humana se hace. No es originariamente sustancia, pero sus experiencias radicales, que la van haciendo quien es, que son su principio de individuación, le confieren una sustantividad que en alguna medida es obra suya» (MARÍAS, 1996a, 144).

En el nivel que nos movemos de vida propiamente personal, la persona se descubre como «libertad intrínseca» (MARÍAS, 1996a, 33), en cuyo ejercicio –a veces arriesgado– descubre quién es y decide quién quiere ser, desplegándose como sujeto moral.

«El hombre es quien, una vez creado y puesto en la vida, se hace a sí mismo, proyectivamente, en la expectativa, el sueño y el conflicto. La vida mortal es el tiempo en que el hombre se elige a sí mismo, no lo que es sino quién es, el que inventa y decide quién quiere ser» (MARÍAS, 1996a, 86).

Esta decisión ha de contar con la autenticidad como elemento imprescindible de la vida personal. Es «la condición misma del proyecto originario, elegido, adoptado, identificado con la propia realidad dramática, que se está haciendo y está siempre expuesta a todas las vicisitudes de la vida» (MARÍAS, 1996a, 89).

Otra perspectiva a través de la cual se pone de manifiesto la inabarcable y misteriosa «realidad» de la persona es desde su condición paradójica, que incluso puede desconcertar a la propia persona que la experimenta. San Agustín en su inquietud por conocer, dice: «Yo me había convertido para mí mismo en una gran pregunta» (SAN AGUSTÍN, circa 400, 697). Cada persona siente que es a la vez: presencia y latencia, opacidad y transparencia, interioridad abierta, soledad y convivencia, perfección e imperfección. Cada uno de los pares anteriores, y todos en su conjunto, sugieren la realidad del ¿quién? que se ha pretendido presentar. Cuanto más sé quién soy, menos sé qué va a ser de mí. Ambas preguntas son «irrenunciables y a la vez irreductibles» (MARÍAS, 1993a, 257). ¿Qué va a ser de mí? no es pregunta que se refiera exclusivamente al desenlace de la vida, sino que acompaña al hombre continuamente (MARÍAS, 1993a, 257).

No obstante, la pregunta ¿qué va a ser de mí? adquiere singular dramatismo ante la expectativa del «último momento» y la vivencia de la propia realidad, dado que «la mortalidad personal envuelve una contradicción» (MARÍAS, 1996a, 34). Tal contradicción es consecuencia de la idea obsesiva de M. de Unamuno: «Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué?» (UNAMUNO, 1991, 57).

«Vivir personalmente quiere decir entrar en últimas cuentas consigo mismo, mirar al fondo, y encontrarse que no hay fondo. Es la vivencia desazonante de la infinitud finita, de la limitación inagotable» (MARÍAS, 1993c, 204).

Integrando la condición paradójica de la persona, aparece que en su realidad incorpora el par intimidad- trascendencia, aspectos que escapan a nuestro conocimiento (MARÍAS, 1996a, 17). El modo de concebir Marías a la persona tiene su raíz en la antropología cristiana y por ello, en la nueva imagen de Dios y del hombre que trajo el cristianismo (MARÍAS, 1995a, 175-180). Este Dios, como ser personal, establece una relación amorosa con el hombre creado por amor efusivo a imagen de Dios y la persona adquiere un valor absoluto. Esta persona que se caracteriza por su dimensión de trascendencia, excluye la consumación y se presenta abierta a las otras personas y definitivamente a Dios, como ser personal supremo. Así lo cree Marías, porque «el amor de Dios tiene que ser para siempre» (MARÍAS, 1995a, 180).

REFERENCIAS (Capítulo 3, Parte IV)

- DÍAZ, C./MACEIRAS, M. (1975). *Introducción al personalismo actual*. Madrid, Ed. Gredos.
- LAIN-ENTRALGO, P. (1961). *Teoría y realidad del otro*. Madrid (1.ª reimpresión, 1988), Alianza Universidad.
- MACEIRAS, M. (1976). «La realidad personal en el pensamiento de E. Mounier». En: J. de Sahagún Lucas (dir.), *Antropologías del siglo xx*, Madrid, Ed. Sígueme.
- MARCEL, G. (1949). *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*. Louvain-Paris.
- MARÍAS, J. (1970b). *Antropología metafísica*. Madrid (1.ª reimpresión, 1987), Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1993a). *Razón de la filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1993c). *Mapa del mundo personal*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1995a). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1996a). *Persona*. Madrid, Alianza Editorial.
- MOUNIER, E. (1967). *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid, Ed. Taurus.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (1976). «Espíritu en el mundo. La antropología de Karl Rahner». En: J. de Sahagún Lucas (dir.). *Antropologías del siglo xx*, Madrid, Ed. Sígueme.
- SAN AGUSTÍN, (circa 400). *Confesiones*. lib. IV, cap. 4, PL 32, 697.
- SCHELER, M. (1990). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Ed. MEEC.
- UNAMUNO, M. (1913). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid (1.ª reimpresión, 1991), Alianza Editorial.
- VALVERDE, C. (1995). *Antropología filosófica*. Valencia, EDICEP.

CAPÍTULO 4

LA «HEURISTICA NEGATIVA» SOBRE MORALIDAD EN JULIAN MARÍAS

En el primer capítulo de Tratado de lo mejor, Marías coloca entre paréntesis algunas perspectivas que se han demostrado históricamente insuficientes o insatisfactorias para plantear el problema de la moralidad.

Existen dos perspectivas muy recurridas que históricamente se han demostrado no conciliables con la universalidad supuesta en principio para una moralidad formulada, así como para una moralidad aplicable a la vida humana.

Primero, la clase de perspectivas en que históricamente se intentó fundamentar las morales sobre «el Bien Supremo» «con un carácter divino». Desde Kant se ha producido un «giro antropológico» que, a lo largo de la última modernidad, ha convertido al hombre en centro de la filosofía y de la cultura. Después de Hegel, especialmente en la izquierda hegeliana, ha tenido lugar una crítica revolucionaria que ha coincidido en otorgar al sujeto humano una «autonomía» con expresiones como «liberación», «esperanza» y «supresión de alienaciones». La «autonomía» de lo humano ha implicado la revisión de falsas dependencias de lo humano con los dioses. En Kant una moral que se declare dependiente de los dioses en sus contenidos es una moral no «autónoma» sino «heterónoma». Pero la «heteronomía» equivale a destruir la esencia de lo moral y convertir lo moral en «derecho» positivo.

Marías revisa las morales que, en cuanto a contenidos, se declaran como códigos divinamente dictados.

Asimismo, las morales que se presentan como expresiones de un «Bien Supremo» «con un carácter divino» contradicen los datos de la antropología cultural:

«Los diversos pueblos muestran grandes diferencias de costumbres, leyes, dioses.

(...) Tan pronto como aparece la conciencia histórica, esa impresión de multiplicidad y diferencia se tiene respecto del mismo pueblo, según las diversas épocas. Llegará un momento en que se atribuirá al tiempo histórico el papel preponderante y decisivo: parecerá inaceptable juzgar moralmente una época con los principios de otra» (MARÍAS, 1995a, 14).

Una segunda perspectiva puesta entre paréntesis por Marías es aquella en que se apela a la naturaleza humana, y esto porque esa perspectiva «nos enreda en nuevos problemas y dificultades» (MARÍAS, 1995a, 17). El primer problema comienza con el uso del vocablo naturaleza:

«La noción de «naturaleza» es relativamente reciente –procede de la physis de la filosofía presocrática griega–. Es ajena a la mayoría de las formas de mentalidad distintas de la occidental. No ha intervenido para nada en multitud de maneras de entender el mundo y la vida (cuando se llama al hombre primitivo *Naturmensch* se comete una ingenuidad; sería más justo llamarlo *naturloser Mensch*, «hombre sin naturaleza»)» (MARÍAS, 1995a, 17).

No parece que se pueda generalizar a toda forma de vida humana el concepto de «naturaleza». Pero aunque ese concepto fuera generalizable, la «naturaleza» de la vida humana no parece que pueda ser reducida a la «naturaleza» de las «cosas».

«Cuando se trata del hombre, se encuentran realidades como la sociedad, la historia, la presencia de lo futuro y la imaginación, la personalidad individual; la inserción de todo esto en la noción de «naturaleza» parece sumamente problemática, aunque lo haya intentado con extraña impa-

videz gran parte del pensamiento desde el siglo XVIII (MARÍAS, 1995a, 17-18).

Por otra parte, existe el hecho de que las apelaciones a una «naturaleza humana» durante siglos han llevado a conclusiones contradictorias y en ocasiones negadoras de lo específicamente humano y legitimadoras de diferentes formas de opresión de lo humano. Las consideraciones críticas de Rorty sobre el «espejo de la naturaleza» (RORTY, 1979) se hallan implícitas en Marías.

«Da mucho que pensar sobre el sentido de la responsabilidad intelectual el hecho de que se lleven tres siglos apelando a la «naturaleza humana» como clave y fundamento de casi todas las dimensiones de la vida, sin advertir que es un concepto sobremanera confuso, afectado por dificultades internas, y que reclamaría, él mismo, una improbable fundamentación» (MARÍAS, 1995a, 18).

Colocados entre paréntesis los dos tipos de perspectivas anteriores, Marías selecciona para el problema de la moralidad la perspectiva que acaso haga posible intentar resolverlo.

Esa perspectiva ha sido abierta en el siglo XX, cuando se ha realizado un «punto de inflexión» en el pensamiento sobre la vida humana.

Perspectiva «metafísica»: Investigación sobre la estructura analítica de la vida humana.

Perspectiva «antropológica»: Investigación sobre el conjunto de «estructuras empíricas» que constituyen al hombre.

Perspectiva «personalista»: Investigación sobre la estructura proyectiva de la vida humana.

Estructura proyectiva de la vida humana como estructura proyectiva y creadora de mejores formas de vida.

«Una cosa es clara: a lo que se refiere (la moralidad) es a la vida humana y a su condición personal. La moral no tiene que ver con cosas, ni tampoco se refiere a toda forma de

“vida” –ni a la animal, en un extremo, ni a la divina, en el otro–, sino concretamente a la (vida) humana. Y esta aparece como personal. La moral tiene que ver con la convergencia de las nociones de vida y persona en esa realidad que llamamos humana» (MARÍAS, 1995a, 19).

REFERENCIAS (Capítulo 4, Parte IV)

- MARÍAS, J. (1995a). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza Editorial.
- RORTY, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, University Press (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Ed. Cátedra, 1983).

CAPÍTULO 5

LA MORALIDAD INTRINSECA DE LA VIDA HUMANA

Seleccionada la perspectiva de la vida humana como marco para replantear el tema de la moralidad, Marías afronta el problema concreto de reconstruir la moralidad desde dentro de la vida humana. Esto es lo que realiza en el capítulo II de Tratado de lo mejor, bajo el epígrafe «La moralidad intrínseca de la vida humana» (MARÍAS, 1995a, 21).

La exposición de Marías en este punto puede resultar ininteligible para lectores que desconozcan la metafísica de la vida humana como estructura analítica, la antropología del ser humano como conjunto de estructuras empíricas y la personalización manifestada como estructura proyectiva de la misma vida humana. De hecho, alguna recensión que ha aparecido en 1996 sobre Tratado de lo mejor da motivos para suponer que el recensor ha leído el libro de Marías sin conexión con toda su obra precedente.

Es imprescindible tener en cuenta toda la construcción precedente, especialmente la estructura proyectiva de la vida humana, para que sea posible entender las innovaciones de Tratado de lo mejor.

Marías muestra la radicalidad de la vida humana como permanente elección, como ejercicio de preferencias:

«La imaginación presenta una pluralidad de posibilidades entre las que hay que elegir. Esta es la forma en que acontece la vida humana. Poco importa que el número de posibilidades sea mayor o menor –aunque esto constituye acaso la diferencia principal entre las formas de vida, el índice capital de su riqueza o pobreza–. No es menester que haya lo que

suele llamarse «deliberación», concepto que ha lastrado gran parte de la reflexión sobre la moralidad» (MARÍAS, 1995a, 22).

Además es inherente a las decisiones vitales la justificación:

«La decisión puede ser inmediata e indeliberada, sin vacilación ni duda, y entonces es especialmente enérgica y plena; pero siempre requiere justificación, que puede ser “evidente” y por eso la elección es inmediata, sin restricciones, con una movilización integral de la persona entera» (MARÍAS, 1995a, 22).

Subraya Marías la identidad entre vivir y preferir:

«Sea cualquiera el camino por el que se llegue a ello, vivir es preferir. Hay que tener y darse razones para hacer una cosa y no otra. Esas “otras” aparecen como una aureola o halo de posibilidades, que pueden ser atractivas, pero que van a quedar preteridas o postergadas» (MARÍAS, 1995a, 23).

Viene inmediatamente la pregunta sobre lo que se prefiere en el vivir. Precisamente aquí da una respuesta sorpresiva, que implica una innovación en la historia bimilenaria de las morales: no se prefiere ni lo bueno ni óptimo, sino lo mejor posible:

«Así surge la noción de lo mejor, que me parece decisiva y a la cual no se ha atendido lo suficiente» (MARÍAS, 1995a, 23).

Marías apoya su intuición con un análisis lingüístico minucioso sobre la etimología de lo «mejor»:

«Hay un aspecto lingüístico de esta cuestión que es tan sorprendente como interesante. Por lo menos en las lenguas que han condicionado decisivamente el pensamiento occidental, la noción de lo “mejor”, que parece un simple com-

parativo de “bueno”, se ha expresado con palabras que proceden de otras raíces independientes» (MARÍAS, 1995a, 23).

Esto se verifica en el griego, en el latín, en las lenguas germánicas y en el inglés (MARÍAS, 1995a: 23).

En el núcleo fontanal de decisiones y preferencias que es el vivir, aparece la libertad, según Marías, como experiencia reflexiva sobre lo preferido, es decir, la libertad de hecho ejercida en las decisiones o preferencias vividas en el pasado, que deben ser justificadas.

«(...) De lo primero de que se da cuenta el hombre es de haber ejercido su libertad –por eso es indudable, una evidencia que no lo abandonará nunca, aunque lo procure–; esto lo hace comprender que esa condición va inexorablemente unida a sus actos; que lo que haga en lo sucesivo va a ser libre, y de ello tendrá que dar cuenta –por lo pronto y por lo menos de sí mismo–. Con el horizonte de la libertad se descubre la gravedad o peso de la vida» (MARÍAS, 1995a, 25).

Aparece asimismo la experiencia de responsabilidad:

«A cada acción vital pertenece el acierto o el error; como todas ellas se encadenan en un conjunto argumental de manera que cada una se apoya en el pasado –en la vida vivida hasta ese momento, y que es el factor capital de motivación– y anticipa el futuro en forma proyectiva, el acierto o el error recaen sobre la vida entera, de la cual se siente uno, hasta cierto punto, responsable» (MARÍAS, 1995a, 25).

La vida humana como estructura proyectiva con decisiones y preferencias es experimentada, si no como creación absoluta de uno mismo, al menos como obra de uno mismo:

«(...) Esa vida no es “creación”, ya que se recibe, se encuentra uno en y con ella, y se hace con las cosas, que en principio no están en la mano de uno y pueden ser decididamente adversas.

Pero si no creación, sí es obra de uno mismo, y la responsabilidad, aunque parcial, es indudable. Sobre cada acto y sobre la vida que cada cual hace recae un juicio: está bien o está mal, se ha hecho lo mejor -se entiende, posible- o no» (MARÍAS, 1995a, 25).

Marías en el núcleo mismo del vivir desvela la moralidad intrínseca de la vida. De hecho, ha ido formulando las categorías básicas de la moralidad: decisión, justificación de la decisión, libertad ejercida, responsabilidad y gravedad o peso moral de la vida realizada. En el trasfondo de todas esas categorías se descubre el arraigo de la moralidad intrínseca y emergente de la vida humana en cuanto vida específicamente personal.

Primero se halla la realidad fenomenológica de que el hombre tiene que estar decidiendo permanentemente, ejerciendo su libertad y justificando sus decisiones. Precisamente, la presencia o ausencia de justificación conlleva la presencia de moralidad o su ausencia.

«El hombre elige constantemente, decide entre posibilidades, “realiza” lo irreal, y ello supone el ejercicio de la libertad. Pero estamos viendo que elige también, y antes, sobre qué va a decidir, entre qué caminos va a elegir. La justificación, o su ausencia, a todos los niveles, determinan el carácter moral o inmoral de cada acto, de las posibilidades descubiertas y aceptadas de cada vida, de los proyectos y su concatenación o engranaje, de la configuración total de la vida (MARÍAS, 1995a, 28).

En lo anterior se halla implícita una crítica a todas las formas de opresión de lo humano personal en cuanto que «toda mutilación de su horizonte es ya una inmoralidad» (MARÍAS, 1995a, 28):

«La omisión o simplificación de porciones de él es una de las más graves y frecuentes de nuestro tiempo. Hay formas de vida cuya inmoralidad radical consiste en la supresión de elementos con los que tendrían que contar» (MARÍAS, 1995a, 28).

Dentro de ese contexto hay que interpretar las afirmaciones de Marías sobre la moralidad intrínseca de la vida humana en cuanto vida elevada a niveles personales:

«La vida humana es, por tanto, intrínsecamente moral en un sentido más radical y profundo de lo que ha solido pensarse» (MARÍAS, 1995a, 28).

REFERENCIAS (Capítulo 5, Parte IV)

MARÍAS, J. (1995a). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza Editorial.

CAPÍTULO 6

EL CONTENIDO DE LA MORAL

En los dos primeros capítulos de *Tratado de lo mejor*, Marías busca una nueva perspectiva donde replantear el tema de la moralidad (Capítulo I) y, seleccionando la perspectiva de la vida humana, afrontar la tarea de desvelar la moralidad intrínseca de la misma vida humana (Capítulo II)

En ambos capítulos Marías ha hablado y tratado sobre moralidad. Por lógica necesaria, en el tercer Capítulo, avanza hacia el problema de los «contenidos» de la moral.

Llega en ese Capítulo el momento de la confrontación de su pensamiento con el inevitable punto de referencia que es la obra de I. Kant en la modernidad:

«Desde el siglo XVIII, la filosofía ha tenido que enfrentarse, en las cuestiones éticas, con la obra de Kant, cuya aportación a ellas ha sido capital y ha tenido larga influencia. Tres son los libros principales dedicados por Kant al problema moral: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la metafísica de las costumbres), *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) y *Die Metaphysik der Sitten* (La metafísica de las costumbres)» (MARÍAS, 1995a, 29).

El lector de *Tratado de lo mejor* avanza expectante hacia ese encuentro entre el pensamiento de Kant y de Marías.

Resulta notable una aparente identidad entre los planteamientos de Kant y de Marías.

Kant distinguió el «yo empírico» sometido a las determinaciones causales de la «naturaleza» física y el «yo puro» que se libera para ser «causa» en libertad. En este «yo puro» sitúa Kant el despliegue de la moralidad:

«En la Crítica de la razón pura (teórica o especulativa), Kant había llegado a la conclusión de que no se puede probar la libertad humana; pero en sus escritos referentes a la razón práctica reconoce, junto a la “causalidad natural”, una “causalidad por libertad”. El yo empírico está sometido a la primera; el yo puro, como persona racional, a la segunda» (MARÍAS, 1995a, 29).

Paralelamente, Marías ha previsto una antropología donde el hombre es un conjunto de «estructuras empíricas» y una «estructura proyectiva» del «mundo personal» como libertad. En esta estructura proyectiva sitúa Marías el despliegue de la libertad.

Hasta aquí las semejanzas entre la moralidad según Kant y la moralidad según Marías.

Las diferencias entre Kant y Marías radican en que el pensamiento de Marías presupone la metafísica de la teoría analítica de la vida humana: en esa metafísica arraigan su antropología y la teoría de la «estructura proyectiva» de la vida personal como núcleo de emergencia de la moralidad.

Desde esos fundamentos implícitos expresa sus reparos frente al «yo puro» kantiano:

«(...) La noción kantiana, y en general idealista, de el yo puro (das reine Ich) es problemática, no solo por la presunta “pureza”, sino sobre todo porque altera la función pronominal, circunstancial y concreta, de la voz yo. La anteposición del artículo significa un paso a otro género, una abstracción y “cosificación” de un término solo aplicable a la concreción de mi vida» (MARÍAS, 1995a, 33-34).

Continuando la revisión de los planteamientos kantianos, Marías reflexiona la propuesta de Kant cuando identifica lo «bueno sin restricció-

nes» y la «buena voluntad», es decir, cuando «Kant se pregunta por lo bueno, y encuentra que lo «bueno sin restricción» es la buena voluntad (ein guter Wille), y así la moral queda trasladada a la voluntad, no primariamente a los actos» (MARÍAS, 1995a, 30):

«La buena voluntad –lo único que tiene significación moral– no quiere por conveniencia, placer, compasión, amor, sino por puro respeto del deber. El imperativo categórico, incondicionado, se formula de varios modos, el más claro y conciso sería: “Obra de modo que puedas querer que lo que haces sea ley universal de la naturaleza”» (MARÍAS, 1995a, 30).

Marías cuestiona el planteamiento de si es lícito reducir la moral a la voluntad, omitiendo en la realidad humana zonas más profundas y radicales de la volición:

«La atención de la filosofía, y más aún de la psicología, se ha concentrado indebidamente sobre la voluntad, dejando fuera otras dimensiones de lo humano, más hondas y decisivas, empezando por el deseo» (MARÍAS, 1995a, 34).

Es imprescindible tener en cuenta la metafísica de la teoría analítica de la vida humana para entender la profundidad innovadora que implica en Marías recurrir al deseo y contemplar la vida humana como innovación, invención, ensayo de posibilidades y creación: «Es esencial reivindicar el deseo, que da carácter fontanal a la vida, hace que esta fluya o mane de manera creadora, dentro de los límites que impone la circunstancia, la cual es transformada principalmente por los deseos del hombre» (MARÍAS, 1995a, 41).

La metafísica de la teoría analítica de la vida humana permite a Marías replantear el problema de la autonomía/heteronomía de las morales, problema inevitable desde Kant:

«(...) Para volver a la cuestión capital de la autonomía o heteronomía de la moral, hay que preguntarse cuáles son el autós y lo héteron cuando se trata del hombre. Cabe pensar que el problema se ha planteado desde categorías inadecua-

das, que desconocen la peculiaridad de esa realidad que es la vida humana y su condición personal» (MARÍAS, 1995a, 34).

La moral según Marías escapa a la aporía de la autonomía/heteronomía desde el momento en que la moralidad surge en el núcleo fontanal de la vida humana, «desde dentro» (autonomía), no «desde fuera» (heteronomía).

El planteamiento de Marías es sugerente para no quedar atrapado en la actual discusión que las morales religiosas mantienen en torno al tema autonomía/heteronomía. Se da por supuesta la revisión de falsas ataduras de lo humano a los dioses. Pero, eso admitido, hay que ponderar el hecho histórico de las contraindicaciones de suprimir toda referencia a lo divino. Esa supresión ha conducido en casos extremos a la inmoral «voluntad de poder» según Nietzsche o a la «libertad sin referentes» de Sartre. Aunque algunas vulgarizaciones de lo religioso hayan presentado la referencia religiosa como hetero-nomía «desde fuera», no necesariamente ha de ser así.

«Más bien sería alienación el apartamiento del modelo del que depende la condición humana, el olvido de ser imagen de Dios (...). Desde dentro, desde la vivencia de esta perspectiva, se trata del descubrimiento de la verdadera realidad de uno mismo, y por tanto la última justificación de esa norma, que sería la más rigurosa forma de autonomía como liberación de lo que aparte al hombre de sí mismo, de su última y más verdadera realidad» (MARÍAS, 1995a, 35).

Junto a la revisión de los planteamientos kantianos sobre moral naciendo formalmente de la «buena voluntad», Marías revisa las éticas materiales de los valores según M. Scheler y N. Hartmann. Anteriormente había sorteado las contraindicaciones de una tradición de pensamiento que comenzó en la ontología platónica:

«La idea de “bien”, incluso la del “bien supremo”, ha oscurecido la forma real de presencia comparativa de lo mejor. A ello ha contribuido sin duda la idea griega del bien o agathón, en que culmina la ontología platónica, y por otra parte la teo-

logía, cuya consideración de Dios ha llevado a la del Bien absoluto, infinito y sin restricción» (MARÍAS, 1995a, 23).

Marías se sitúa en una tradición agustiniana del amor que selecciona y elige libremente (*Dilige et quod vis fac*) y crea nuevas formas de vida (MARÍAS, 1995a, 40).

Considera insuficiente una moral que tiene que estar escrutando sus referencias a un cielo intemporal de valores:

«(...) No es suficiente la apelación a los valores. Se cuenta que Heidegger decía de la *Ethik* de Hartmann: *Dies ist keine Ethik; es ist eine Astronomie der Werte* (Esto no es una ética, es una astronomía de los valores).

Es menester instalarse en la vida efectiva, para la cual es la moral, con la pluralidad de sus formas, cada una de las cuales tiene que ser moral, sin destruir ni omitir» (MARÍAS, 1995a, 41).

De alguna manera, una intemporal «astronomía» de valores resulta no compatible con la experiencia del ser humano, inmerso en una historia de ensayos y errores, tanto en la historia de las morales formuladas como en la historia biográfica de cada ser humano: tal como se ha indicado, sobre cada ser humano gravita el peso de la vida realizada.

La selección de preferencias que se realiza en el vivir y que es inherente a la estructura proyectiva de esa vida humana, se halla sometida al filtro y contraste permanente también mediante las estructuras empíricas que integran esa misma vida humana:

«(...) El estudio de la moralidad tiene que ir más allá del plano de la estructura analítica para llegar a la empírica. La moral no puede ser la de “un ser racional en general” (*ein vernünftiges Wesen überhaupt*), como pensó el Idealismo alemán, sino la del hombre, en las formas reales en que se realiza la vida personal» (MARÍAS, 1995a, 41).

Pero la vida personal arraiga en la vida humana. La moralidad –que es específica de lo personal– arraiga pues en el humano y no son sólo abstracciones inmutables sino concreciones que se hallan sometidas también a los filtros de lo empírico antropológico:

«La forma efectiva de la moralidad, y por tanto de toda doctrina moral que pretenda dar razón de esa condición, acontece en el nivel de la antropología, sin que esto les haga perder nada de su rigor, ya que la estructura analítica está inserta y realizada en la estructura empírica de la vida humana» (MARÍAS, 1995a, 41).

La selección de las opciones se realiza en el mismo flujo constructor de formas de vida mejores, dentro de las posibilidades de vida humana real. Siempre las «estructuras empíricas» de esa misma vida humana y sus «experiencias radicales» son elementos correctores para orientar las decisiones morales. Es lo que Marías ejemplifica especialmente en los capítulos VI-XI de *Tratado de lo mejor*.

REFERENCIAS (Capítulo 6, Parte IV)

MARÍAS, J. (1995a). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid, Alianza Editorial.

LOS PELIGROS DE LA VISION ABSTRACTA

En la vigilancia revisionista de Marías sobre las perspectivas y formas de moralidad propuestas históricamente destacan «los peligros de la visión abstracta», como si la moral no tuviera nada que ver con la vida:

«Se la ve como un “ideal” en el mal sentido que puede tener esta palabra, como una construcción utópica e inaccesible, que desconoce la realidad de la vida; como un modelo forjado desde fuera de ella tal como se realiza en sus condiciones efectivas.

Lejos de sugerir la perfección de algo real, lo que sería su potenciación e intensificación, da la impresión de empobrecimiento de la riquísima y variada realidad de la vida» (MARÍAS, 1995a, 37).

Esa desconexión entre vida y moral ha producido desdén hacia la moral:

«Se ve la moral como un esquematismo exangüe, incluso una inverosímil reducción de la vitalidad a “principios”. Esto lleva a una peligrosa actitud de desdén hacia la moral, que sufre un descrédito manifiesto muchas veces. No se la ve como un estímulo hacia lo mejor, se entiende, imaginable y accesible, sino como una construcción mental arbitraria y simplista, que desconoce algo que es creador, complejo, quizá inagotable» (MARÍAS, 1995a, 37).

Las mentalidades abstractas han producido minuciosas redes normativas, invasoras de la vida:

«La enorme difusión de las mentalidades abstractas, que abarcan hoy la mayor parte de lo que se llama, no sin impropiedad, “pensamiento”, se debe a una extraña fecundidad de los “principios”. Lo abstracto opera mecánicamente, pierde el carácter visual propio del pensamiento concreto, y prolifera de modo ilimitado, sin tener en cuenta la realidad, que impone su estructura y obliga a ajustarse a ella.

Piénsese en el cúmulo de regulaciones y prescripciones coránicas, que invaden multitud de zonas de la vida; en la versión abstracta y “jurídica” de ciertas formas de judaísmo, que no ha faltado tampoco en algunas tendencias cristianas» (MARÍAS, 1995a, 39).

Marías apunta delicadamente al legalismo que ha invadido las propuestas de las iglesias cristianas y, en general, la confusión vulgarizada entre derecho y moral, que ha conducido a una reducción de la moral a canonística. La historia de los cristianismos y más concretamente la praxis del catolicismo exterioriza bien estas degeneraciones de las morales religiosas, reducidas a redes opresoras de minuciosos dictados desde fuera por las burocracias clericales. Una mayoría de católicos no distingue entre moral propiamente dicha (responsabilidad desde dentro) y derecho positivizado (normas canónicas dictadas «desde fuera» pero cuya infracción es considerada siempre como «pecado»). La educación de la conciencia católica ha llevado a una degeneración de la conciencia responsable en conciencia infantil y atormentada. Ni siquiera la renovación del Concilio Vaticano II ha favorecido la revisión de este estado de cosas. Marías describe la extraña realidad de que proliferen «asombrosamente las prescripciones, prohibiciones y regulaciones de todo tipo, hasta el punto de que casi siempre es imposible que nadie lea la totalidad de los documentos jurídicos, ni siquiera los concernientes a un caso concreto» (MARÍAS, 1995a, 40).

«Pero eso significa una mengua de la espontaneidad vital y con ella de la libertad. El supuesto actuante es que se puede y debe prever todo, anticiparlo y regularlo, porque se está en posesión de unos “principios” que pueden funcionar auto-

máticamente, nutriéndose de sí mismos, sin necesidad de adaptarse a la realidad» (MARÍAS, 1995a, 40).

La contemplación crítica de ese panorama hace que la exposición de Marías limite y coincida implícitamente con la posición de Ortega «frontalmente opuesta al llamado «moralismo»» (LÓPEZ-ARANGUREN, 1996, 21) (LÓPEZ-ARANGUREN, 1958, 53) (ORTEGA Y GASSET, 1930, 72-73).

«La propensión o “tentación” de Ortega fue, para decirlo con palabras de Zubiri, la disolución del “contenido” en la estructura, la absorción de aquello por ésta o, cuando menos, la tendencia a su encabalgamiento. De ahí su concepto más bien meramente “estructural” de la magnanimidad, virtud material de hacer grandes cosas, importando menos que éstas sean buenas o malas. Sería el concepto de “vida constitutivamente moral” sobre todo en tanto que vida, por decirlo así, plenamente vivida» (LÓPEZ-ARANGUREN, 1996, 21).

En Tratado de lo mejor, Marías no se dedica a hacer «moralismo»: se preocupa de volver a poner en conexión la moral con la vida, o la moral desde la vida:

«Es menester instalarse en la vida efectiva, para la cual es la moral, con la pluralidad de sus formas, cada una de las cuales tiene que ser moral, sin destruir ni omitir sus peculiaridades, su espontaneidad y su originalidad» (MARÍAS, 1995a, 41).

Dentro de su antropología del hombre como conjunto de «estructuras empíricas», Marías propone avanzar desde la metafísica de la estructura analítica de la vida humana hasta los planos de las «estructuras empíricas». «El estudio de la moralidad tiene que ir más allá del plano de la estructura analítica para llegar a la empírica. La moral no puede ser la de «un ser racional en general» (ein vernünftiges Wesen überhaupt), como pensó el Idealismo alemán, sino la del hombre, en las formas reales en que se realiza la vida personal» (MARÍAS, 1995a, 41).

«Entonces, y solo entonces, adquiere su sentido lo que es el conjunto de requisitos que integran la condición personal de

una vida, cuando se los une a los que proceden de los que pertenecen a esa forma humana, única de la que tenemos intuición inmediata y experiencia directa. La forma efectiva de la moralidad, y por tanto de toda doctrina moral que pretenda dar razón de esa condición, acontece en el nivel de la antropología, sin que esto les haga perder nada de su rigor, ya que la estructura analítica está inserta y realizada en la estructura empírica de la vida humana» (MARÍAS, 1995a, 41).

Marías comparte la actitud revisionista y crítica hacia las deformaciones de los «moralismos».

En orden a concluir un boceto de la propuesta de Marías en *Tratado de lo mejor*, quedaría al menos un aspecto a explorar. ¿Se ha limitado Marías a formular una nueva variedad de «moral como estructura», en el nivel de una formalidad transcendental o «trans-talitativa», tal como hizo Kant o ha hecho, en España, X. Zubiri? (GRACIA, 1996, 15).

La respuesta a esta pregunta es negativa: Marías ha hecho una propuesta moral que desde el plano de la «estructura» mantiene una actitud crítica frente a las corrientes morales establecidas.

Un repaso somero por su biografía mostraría su permanente actitud crítica, durante decenios, a formas políticas que él consideraba inmorales. Aparte ese dato biográfico, en *Tratado de lo mejor* se comprueba que Marías utiliza como categorías éticas las siguientes: mismidad, autenticidad, proyectividad, libertad, responsabilidad, justificación, ilusión, felicidad.

La exposición de ese «cinturón de categorías» constituye tema del capítulo siguiente, pero ya su simple enumeración sirve para adelantar una conclusión: La propuesta de Marías en *Tratado de lo mejor* se halla radicada en la vida como proyecto, pero no se queda en lo analítico: trasciende los ámbitos de lo formal o «trans-talitativo», para transitar hacia las estructuras empíricas del ser humano y desplegar posibilidades enraizadas en la misma vida concreta personal.

REFERENCIAS (Capítulo 7, Parte IV)

GRACIA, D. (1996). *Ética y estética en Xavier Zubiri*. Madrid, Trotta, p. 13.

- LÓPEZ-ARANGUREN, J.L. (1958). «Ética». Madrid, *Revista de Occidente*, 1958, p. 53 (citado por la edición 6.^a, 1976).
- LÓPEZ-ARANGUREN, J.L. (1996). «Moral como estructura, como contenido y como actitud». En: D. Gracia (coord.), *Ética y Estética en Xavier Zubiri*. Madrid, Trotta, 1996, p. 21.
- MARÍAS, J. (1995a). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Madrid, Alianza Editorial.
- ORTEGA-GASSET, J. (1930). «Por qué he escrito “El hombre a la defensiva”», *o.c.*, IV. pp. 72-73, Madrid (2.^a reimpresión: 1993), Alianza Editorial.

CAPÍTULO 8

CATEGORIAS DE LA REALIDAD «PERSONA» Y DE LA VIDA PERSONAL

A partir del «nivel» de pensamiento alcanzado en Antropología metafísica, Marías se orienta decididamente a investigar la realidad de la persona humana (MARÍAS, 1993c, 12). Distintos motivos lo justifican; uno de ellos, de carácter teórico: la pregunta ¿qué es el hombre? remite al problema del ser de la persona (MARÍAS, 1943b, 182). Para pensar a fondo y sin vaguedades es preciso escribir (MARÍAS, 1989b, 274) y en 1993 publica Mapa del mundo personal:

«Mapa del mundo personal intentó la delimitación de la zona en que la persona que soy yo funciona como tal en sus relaciones con otras en que esa condición actúa en sentido estricto.

Ahora hace falta dar un paso más: extraer de esa experiencia vivida el precipitado intelectual que revele las condiciones “ontológicas”» (MARÍAS, 1996a, 79).

La razón de tales condiciones ontológicas es mostrar las propiedades, componentes o ingredientes de la persona humana. A pesar de su importancia la reflexión sobre la realidad personal ha sido desatendida. La causa ha podido deberse, «a la dificultad de encontrar el método adecuado para plantear el problema, y sobre todo las categorías que permitan formularlo sin desvirtuarlo» (MARÍAS, 1996a, 9). Al tratarse de una realidad de otro orden que todo lo demás, «las categorías que hacen posible su comprensión nada tienen que ver con las usadas para la intelección de las cosas, lo que explica la falta de claridad sobre la persona misma» (MARÍAS, 1996a, 20).

El objetivo de este capítulo es presentar las categorías que den razón de esa realidad. Previamente es preciso diseñar un nuevo nivel teórico que permita abordar el tema de la persona en su estructura proyectiva y la trama del mundo personal, formada por la integración de proyectos. A la persona insustituible «la vemos como proyecto» (MARÍAS, 1993c, 21).

«La persona que da más felicidad es aquella a quien podemos amar; es la que permite la realización de la auténtica vocación personal: al elegirla nos elegimos en nuestra mismidad» (MARÍAS, 1987b, 293).

Propio de la vida responsable es dar razón de sí misma. Esta vida, si incorpora relaciones de carácter personal, expresamente por implicar otros proyectos, exige justificación, medio de manifestarse la moralidad. De este modo la persona se despliega como creadora de moralidad. Posee conexión interna el hecho de que en 1995 Marías haya publicado Tratado de lo mejor, síntesis de sus ideas sobre lo moral.

Las categorías de este nuevo nivel teórico corresponden a lo que hemos llamado «etapa» de «culminación» de nuestro autor. Cada «etapa» ha requerido acceder a un nuevo nivel de teoría y en ella se han singularizado sus nuevas categorías, concebidas como núcleos teóricos principales para mejor describir el nuevo nivel de realidad. Si nos representamos la teoría como una red, los nudos serían las categorías unidas por una trama de relaciones o conexiones. Toda red teórica está en continua expansión en la medida en que se establecen otras relaciones o se descubren nuevas perspectivas de realidad.

Las cuatro «etapas» de la «vida humana» de Marías y su pensamiento filosófico, tal como han sido visionados en este estudio, pueden ser sintetizados en otros tantos grupos de categorías, que, a su vez, se hallan en correspondencia con cuatro niveles de realidad descubierta y teorizada.

1. Durante la «etapa» de la «juventud» (1931-1946) Marías aceptó las revisiones de la nueva tradición de investigación de Ortega e hizo suya la «teoría analítica de la vida humana» de Ortega, que convirtió en su «metafísica».
2. Durante la «etapa» de la «iniciación» (1946-1961), avanzó más allá de la «metafísica» de Ortega haciendo el descubrimiento del instrumento conceptual de «estructura empírica», aplicado a la vida huma-

na colectiva: en esa «etapa» amplió la visión orteguiana de la realidad de la vida humana en sociedad y formuló una teoría de lo social, siempre en coherencia con la «metafísica» de la vida humana.

3. Durante la «etapa» de «predominio» (1961-1976), aplicó su instrumento conceptual de «estructura empírica» a la vida humana concreta: en esa «etapa» formuló una original «antropología» que Ortega sólo había dejado en borrador.
4. Durante la «etapa» del periodo de 1976-1996, Marías ha alcanzado una «culminación» en su obra: sobre la «metafísica», sobre la teoría de lo social, sobre la antropología, ha expuesto monográficamente su teoría de la persona humana en Mapa del mundo personal (1993) y Persona (1996), y formulado la ética de su humanismo en Tratado de lo mejor (1995).

No es posible agotar la realidad de la persona en su singularidad, pero pueden ser descritas las dimensiones que forman su «estructura proyectiva». Presentamos las categorías de esta «etapa» del pensamiento de Marías, recurriendo a «las vivencias saturadas en que se descubre la condición personal» (MARÍAS, 1996a, 109). La convergencia de las categorías en su conjunto permiten aprehender a la persona en su realidad, sin intentar agotarla, lo cual sería utópico, dado que es abierta y emergente (MARÍAS, 1996a, 175). Esta persona se manifiesta en una «casi ilimitada pluralidad de formas de la vida que tiene que comprender la moral» (MARÍAS, 1995a, 10).

8.1. Enumeración de las categorías de la vida personal

MISMIDAD: Designa el núcleo de conciencia de la identidad personal.

AUTENTICIDAD: Consiste en vivir desde sí mismo y proyectarse en función de la propia vocación.

PROYECTIVIDAD: Designa la condición de la persona como singular proyecto de ser ella misma.

LIBERTAD: Designa la capacidad de la persona que elige el quién que proyecta ser.

RESPONSABILIDAD: Designa la obligación personal de responder por el ejercicio de la libertad.

JUSTIFICACION: La responsabilidad exige justificar la vida y sus haceres.

ILUSION: Designa el impulso imaginativo de todo proyecto auténtico.
FELICIDAD: Designa las irradiaciones de satisfacción personal que se manifiesta por la posesión de «bienes» «personales».

8.2. Descripción de estas categorías

A continuación se van a describir las categorías de la realidad «persona» y de la vida personal y moral, siguiendo un orden lógico de implicación entre ellas.

Categoría: MISMIDAD

Exige el conocimiento de sí mismo, es decir, de la propia realidad en su identidad. San Agustín tuvo conciencia de esta necesidad según lo expresa en sus Confesiones: «Yo me había hecho cuestión de mí mismo» (SAN AGUSTÍN, 400 circa, 697).

Tener conciencia de la identidad personal permite conocer la propia limitación (LAIN, 1995, 45). «Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde acabo de ser, desde dónde no soy» (MARÍAS, 1943b, 186). También permite el conocimiento de las posibilidades personales. Para proyectarse y darse, previamente hay que tener conciencia de los límites y las posibilidades. Se trata de poseer «la intuición de la propia sustancialidad» (MARÍAS, 1943b, 183).

En torno al yo mismo se establecen una serie de relaciones diferenciadas: relaciones con las personas y relaciones con las propias obras. El descubrimiento de una persona es simultáneamente el mío como tal (SCHELER, 1957, 326) y, por consiguiente, es el de la persona (MARÍAS, 1993c, 65). La persona vivida como tal, y así ocurre con la propia, es en un sentido extraño algo absoluto (MARÍAS, 1993c, 202). La realidad e intensidad de cada persona se descubre particularmente en las relaciones amorosas. El amor supone el sentimiento de sustancialidad del prójimo amado (MARÍAS, 1943b, 183). Por eso, si éste falta o es deficiente, el amor queda igualmente afectado.

El núcleo de conciencia de la identidad personal también se manifiesta en las obras. «En ellas va lo esencial de mí, lo que me hace ser yo, mi esencial individualidad» (MARÍAS, 1943b, 166).

Categoría: AUTENTICIDAD

Consiste en vivir desde sí mismo, es decir, desde la propia identidad personal. Pero eso sólo es posible si previamente se ha logrado un conocimiento adecuado de sí mismo. La autenticidad es la condición misma del proyecto originario, elegido, adoptado e identificado con la propia realidad dramática.

La autenticidad repercute directamente en las elecciones que cada persona ha de realizar en su vida. Ante posibilidades que la circunstancia presenta se puede seguir la verdadera vocación o serle infiel (MARÍAS, 1996a, 71). En este segundo caso, al falsear la vida, se abre un camino de infelicidad y la valoración moral es negativa. La valoración moral exige el recurso al sistema de la vida (MARÍAS, 1995a, 111) en su totalidad.

En función de la capacidad de elección, la autenticidad permite adscribirse a una figura de vida determinada. Tal adscripción, si responde a la propia vocación, favorece el descubrimiento de quiénes somos, que se va manifestando a través de los acontecimientos de la vida, respondidos desde el fondo de nosotros mismos.

Asimismo, la autenticidad es el principal factor de moralidad de las trayectorias (MARÍAS, 1995a, 79) que constituyen la estructura real de la vida humana. La autenticidad o inautenticidad de las trayectorias da a la vida una valoración moral o inmoral. La moral cristiana se ha de entender como exigencia de autenticidad (MARÍAS, 1995a, 178).

Categoría: PROYECTIVIDAD

Esta categoría se halla en relación con la categoría PROYECTO, descrita en la teoría analítica de la vida humana. La proyectividad es propia del mundo personal: designa la capacidad para anticipar la vida como posibi-

lidad, pretensión o proyecto, en función de la figura de vida a la que la persona se siente llamada. La persona se «constituye» mediante su proyecto: es el proyecto de ser alguien determinado, un quien insustituible que constituye el argumento radical de la vida (MARÍAS, 1995a, 165).

Este paso ya estaba apuntado en Ortega. Ocurre que la teoría analítica se refiere a la vida humana y aquí la reflexión se centra en la persona, que es proyecto, vive su vida desde ese proyecto y proyecta su vida. Fue menester descubrir la vida para ver a la persona dentro de ella (MARÍAS, 1996a, 17).

Es preciso señalar la distinción entre los proyectos y el yo proyectivo (LAIN, 1993, 163). Los proyectos brotan o emergen de un núcleo que, incluso siendo él mismo proyectivo, no se identifica con sus proyectos (MARÍAS, 1996a, 134).

La persona no decide su ser y por tanto «no elige su proyecto personal o vocación. Pero se siente «llamada» a su proyecto y elige seguirlo o no, serle fiel o infiel, es decir, realizarse con autenticidad o desertar de ese proyecto con el cual se siente identificada (MARÍAS, 1996a, 143). Ese proyecto que constituye el ser de la persona, se va descubriendo (MACEIRAS, 1994, 135): a veces trabajosamente y con lentitud, y en otras ocasiones súbitamente y como una revelación que puede ser deslumbradora (MARÍAS, 1995a, 165). «Cuando vemos a una persona que es para nosotros persona insustituible (...) la vemos como proyecto» (MARÍAS, 1993c, 21): escapa al presente y lo trasciende.

Al iniciarse una relación que llega a ser personal, dos proyectos -mejor dicho, dos haces de proyectos- confluyen (MARÍAS, 1993c, 77) (LAIN, 1988, 636) (FROMM, 1966, 122). «Toda relación personal es proyectiva, porque las dos personas implicadas lo son, tienen ese carácter de brote o manantial propio de la vida humana cuando no está cosificada, y tiene que pertenecer a la relación misma. Por eso ella también tiene que ser futuriza, y consiste muy principalmente en la articulación o engranaje de los proyectos» (MARÍAS, 1993c, 68). Esta convergencia de proyectos es el núcleo de lo rigurosamente personal (MARÍAS, 1993c, 19).

Categoría: LIBERTAD

La libertad designa la capacidad de la persona para elegir el «quién» que proyecta ser. Esa capacidad es intrínseca a la persona (SCHELER,

1960, 33). «Todas las libertades son caras o facetas o aspectos de la libertad que es una e indivisible» (MARÍAS, 1986a, 296).

La primera llamada se refiere a la vocación radical: ésta nos es propuesta inevitablemente, pero lo es ante la libertad individual originaria, y así queda excluida la imposición o forzosidad (MARÍAS, 1995a, 162). La posibilidad de metánoia o arrepentimiento, de «conversión» a otra forma y sentido de la vida es el ejercicio más radical de la libertad, inexorablemente unida a la verdad, porque es la recuperación de uno mismo, la vuelta a la autenticidad (MARÍAS, 1995a, 179): coloca a la persona en camino de seguir la propia vocación.

Instalado en la vida, «el hombre es libre, quiera o no, porque no tiene más remedio que elegir, decidir, en cada momento de su vida; la libertad es elemento en que acontece la vida humana mientras alienta» (MARÍAS, 1986a, 17). Cabe decir que la libertad es la condición de todas las posibilidades humanas (MARÍAS, 1986a, 124).

Cuando hay libertad, no hay derecho a la desilusión: nuestro futuro está en nuestras manos. En este sentido, repetía Cervantes: «tú mismo te has forjado tu ventura» (MARÍAS, 1986a, 79). Es preciso tener en cuenta que la libertad se hace, se consigue, se crea. En primer término, ejerciéndola, usándola: cuando es regateada, haciendo cuestión de honor no abandonarla un instante; cuando es negada, tomándosela hasta donde es posible (MARÍAS, 1986a, 84).

El principio evangélico «la verdad os hará libres» es de una evidencia deslumbradora (MARÍAS, 1988a, 263). En función de la importancia que la libertad ha tenido para Marías, va a ser motivo de reflexión a lo largo de su vida. De hecho, sobre este tema escribe su libro *La libertad en juego* (1986).

Categoría: RESPONSABILIDAD

La responsabilidad designa la obligación personal de responder por el ejercicio de la libertad. Pertenece a la estructura misma de la vida (MARÍAS, 1947a, 304) (MAY, 1968, 236). No es consecutiva al acto humano sino constitutiva. Supone y exige la libertad (MAY, 1968, 242). En su ejercicio «se descubre la gravedad o peso de la vida» (MARÍAS,

1995a, 25). A cada hacer le pertenece el acierto o el error y, de sus consecuencias, la persona se siente responsable.

Es menester no perder de vista la distinción entre actividades y «haceres». Los «haceres» constituyen la vida: son lo que yo hago, por algo y para algo, y por esta razón soy responsable de ellos (MARÍAS, 1947a, 304).

Para evitar el error se necesita el mayor conocimiento posible sobre lo que se va a elegir. La desorientación rebaja en alguna medida la responsabilidad, elemento esencial de la moralidad. En nuestro tiempo se manipulan las opiniones y, al no pensar en sus contenidos críticamente (FROMM, 1966, 26), se disipa el sentido de responsabilidad (MARÍAS, 1995a, 133).

El ejercicio de la responsabilidad y el modo de hacerlo es tarea individual (FROMM, 1966, 41). «Todo el mundo se pregunta “¿Qué va a pasar?”, en vez de hacerse la pregunta, “¿Qué vamos a hacer?”» (MARÍAS, 1989a, 222).

Marías ha explicado su definición de la filosofía como visión responsable. Es «visión que responde de la realidad y responde de sí misma, en una permanente justificación» (MARÍAS, 1989a, 277). En esa tarea estamos todos implicados: al tratarse de realidad de la vida y funcionar como razón, cada cual tiene que responder de la orientación de su vida y sus actos.

Categoría: JUSTIFICACION

La persona ha de «justificar» los motivos y la finalidad de sus actos, siendo la primera interesada en su justificación. «Si yo no me justifico a mí mismo por qué voy a hacer tal cosa, no puedo elegirla y decidir hacerla» (MARÍAS, 1947a, 301). «Vivir es preferir»; por tanto, hay que tener y darse razones para hacer una cosa y no otra (MARÍAS, 1995a, 21). «Es la totalidad de la vida la que decide cada uno de sus haceres» (MARÍAS, 1947a, 301).

Desde el sistema de instalaciones, el hombre se proyecta vectorialmente en diversas direcciones y con intensidades variables, de tal manera que el conjunto de la circunstancia y las posibilidades que ofrece en cada momento han de estar presentes para que sea posible la elección justificada (MARÍAS, 1993c, 21).

La justificación esencial es la de la propia vida; después hay que justificar los actos. La moralidad exige la justificación de ambos, puesto que se refiere a la vida humana y a su condición personal.

En 1995 Marías publica *Tratado de lo mejor*, donde se plantea la moral considerando la «casi ilimitada pluralidad de las formas de vida» (MARÍAS, 1995a, 10). A cada persona corresponde decidir lo mejor que ha de hacer en cada momento, en vista de la pretensión que la constituye (MARÍAS, 1947a, 302).

Categoría: ILUSION

La ilusión designa el proyecto imaginativo de todo proyecto auténtico. Define y constituye a la persona (MARÍAS, 1996a, 113). Sólo la persona es esa extraña realidad que puede tener una «vida ilusionada» (MARÍAS, 1996a, 114).

Este sentido del término, expresado de distintos modos, «tener ilusión», «estar ilusionado», «vivir ilusionadamente», es del que aquí se trata, puesto que la realidad que pretendemos comprender es la persona y su vida; más precisamente, en relación con otras personas. Con respecto a la vida cabe decir que la ilusión es su «más auténtico motor» (MARÍAS, 1989a, 11).

Se es persona en la medida en que se es capaz de ilusión y en que ésta se realiza y alcanza sus grados mayores de intensidad y autenticidad (MARÍAS, 1996a, 113). La forma plena de desvivirse es tener ilusión (MARÍAS, 1984a, 138).

La raíz última de la ilusión hay que buscarla en la condición amorosa, rasgo característico y esencial de la persona (MARÍAS, 1996a, 113), que a su vez constituye el método por excelencia para avanzar en el descubrimiento de otras personas. La ilusión es inseparable del deseo (MARÍAS, 1984a, 57). Es deseo con argumento (MARÍAS, 1984a, 59). Por eso la ilusión tiene un carácter dramático (MARÍAS, 1984a, 97), que el deseo no posee. Es algo que le pasa a alguien y afecta a la configuración proyectiva de la vida (MARÍAS, 1984a, 60).

Tener ilusión por alguien es uno de los principales estímulos, si no el primero, para el conocimiento de una persona, y, por tanto, de la cons-

titución del mundo personal (MARÍAS, 1993c, 72). «La presencia que no acaba, es la fórmula plenaria de la ilusión» (MARÍAS, 1984a, 118).

Marías consideró que no se había dado un tratamiento suficiente a la ilusión y escribió *Breve tratado de la ilusión* (1984).

Categoría: FELICIDAD

La felicidad designa las irradiaciones de satisfacción personal que la persona manifiesta por la posesión de «bienes» «personales».

La felicidad «es la gran potencia de unificación, concentración y condensación de la vida» (MARÍAS, 1987b, 256). Es siempre prospectiva y afecta en primer lugar a la futurición: «Ir a ser feliz» es «estar siendo feliz» (MARÍAS, 1987b, 31). A la felicidad es inherente la inseguridad, conlleva un riesgo: «el que se expone a ser feliz se expone también a ser infeliz, y el que no quiere exponerse no será ni una cosa ni otra» (MARÍAS, 1987b, 267).

Con relación a la felicidad es imprescindible tener claro a quiénes necesitamos, porque las necesidades son primariamente personales (MARÍAS, 1987b, 36). «Una persona cualquiera puede dar agrado, placer, pero felicidad sólo da quien es insustituible» (MARÍAS, 1987b, 241). Su relación «es la principal fuente de felicidad en este mundo» (MARÍAS, 1987b, 303).

Asimismo, la felicidad afecta a la vida en su totalidad, justo al contrario del placer, que recae sobre una dimensión aislada. La felicidad por afectar a la mismidad de la persona (ORTEGA, 1942, *o.c.*, 6, 423) (LAIN, 1984, 438), es inseparable de su configuración» (MARÍAS, 1987b, 332).

Ocurre que la felicidad que podemos disfrutar es variable: se encuentra afectada por los obstáculos que vienen de la circunstancia, del azar y de la estructura misma de la vida (MARÍAS, 1987b, 59). Integrar esos obstáculos y mantenerse feliz da la medida de la realidad de una persona (MARÍAS, 1996a, 168).

Hay una dosis de felicidad y es a la que debemos aspirar, que es la de cada día: «cada día tiene su afán» (MARÍAS, 1987b, 173). «Nuestra vida

consiste en el esfuerzo por lograr parcelas de felicidad, anticipaciones de la felicidad plena» (MARÍAS, 1987b, 385).

En su libro *La felicidad humana* (1987) Marías expone ampliamente lo que entiende por esta categoría, que, como la vida misma, es argumental y dramática.

APENDICE DOCUMENTAL (Capítulo 8, Parte IV)

Algunas de las expresiones que Marías utilizó en diversas obras para definir las categorías descritas en este capítulo, son las siguientes:

MISMIDAD

«(La persona) consiste en mismidad: yo soy yo mismo»
(MARÍAS, 1996a, 63).

«La mismidad –el ser sí mismo– es la raíz de lo personal»
(1947a, 350).

«Para el hombre ser es ser uno mismo» (MARÍAS, 1947a, 347).

«La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde acabo de ser, desde dónde soy» (MARÍAS, 1943b, 186).

AUTENTICIDAD

«Vamos descubriendo quiénes somos a medida que hacemos o nos pasan cosas a las que decimos sí desde el fondo de nuestra persona y no desde la conveniencia o la estimación

objetiva vigente o el mero gusto. Cuando ese “sí” lo decimos desde nuestro fondo último, ese es el signo de autenticidad. Pero todavía hace falta otra condición, y es que a ese fondo le digamos simultáneamente sí, que él mismo sea auténtico» (MARÍAS, 1987b, 276).

«El elemento de la autenticidad es decisivo. Yo elijo y decido mi vida, dentro de las posibilidades que la circunstancia permite, y por tanto puedo seguir mi verdadera vocación o serle infiel» (MARÍAS, 1996a, 71).

«La autenticidad es quizá el rasgo decisivo de toda moralidad» (MARÍAS, 1995a, 48).

«(...) Cuando el hombre sustituye los motivos que nacen de su íntima pretensión por otros cualesquiera se falsea a sí mismo, suplanta su auténtica personalidad por otra, se convierte en hueco de sí mismo; y ésta es la raíz de la inmoralidad» (MARÍAS, 1947a, 305).

«La autenticidad es, además del contenido argumental, el principal factor de moralidad de las trayectorias. Las falsas desvirtúan la vida, previamente a los actos y las conductas concretos. Si la vida transcurre por cauces que no le son propios, que significan una desviación o torsión, queda falseada en su conjunto, sea cualquiera el contenido particular. La autenticidad o inautenticidad de las trayectorias da a una vida su moralidad o inmoralidad global, la que corresponde a su totalidad sistemática» (MARÍAS, 1995a, 79).

«El conjunto de todas las trayectorias auténticas compondría la trama de la vida perdurable, y esta sería, al mismo tiempo, la verdadera conexión con la vida personal, con el quién de cada uno, definido por sus proyectos» (MARÍAS, 1987b, 368).

PROYECTIVIDAD

«Hay un proyecto que constituye el argumento último y radical de la vida: el de ser alguien determinado, un quién

insustituible que nos sentimos llamados a ser» (MARÍAS, 1995a, 165).

«Descubrimos nuestra persona, el quién que somos, como reflejo de ese otro quien que se impone a nuestra evidencia como un tú» (MARÍAS, 1996a, 61-62).

«Cuando decimos yo (o tú), descubrimos que es algo que acontece, no cosa, un subjectum, soporte inerte o quiescente de los actos. Se ve la estructura proyectiva, no “del yo” sino de mí, y esto puede hacer perder de vista que yo me proyecto, que los proyectos brotan o emergen de un núcleo que, aun siendo el mismo proyectivo, no se identifica con sus proyectos» (MARÍAS, 1996, 134).

«Si los proyectos son auténticos, como sucede con el amor o la vocación, es imposible renunciar a ellos, porque se es eso, son la verdadera realidad de la persona» (MARÍAS, 1996a, 34).

«El núcleo irreductible de la persona humana es su carácter proyectivo, es decir, la inclusión de lo que no es, lo futuro o, más bien, futurizo» (MARÍAS, 1996a, 167).

«(...) El “mundo personal”, en cuanto se distingue de las otras formas de circunstancia, incluso de la humana en los niveles antes considerados, tiene una estructura inesperada y sobre la que no se tiene claridad suficiente.

Está determinado por lo que se podría llamar “irrealidad perceptiva”; la sola percepción haría imposible las relaciones personales; tienen que intervenir otras posibilidades humanas, sobre todo la imaginación, para que ese mundo pueda constituirse; la futurición introduce en él la temporalidad intrínseca; por tanto, le pertenece esa forma de realidad que es el acontecer. Finalmente, está constituido por la convergencia de proyectos, núcleo de lo rigurosamente personal» (MARÍAS, 1993c, 19).

«La proyección en que la vida consiste tiene que incluir la otra vida, no solo proyectarse hacia ella, sino, en la medida de lo posible, proyectarla» (MARÍAS, 1987b, 356).

LIBERTAD

«La libertad es el fondo de la persona que se es» (MARÍAS, 1996a, 29-30).

«La libertad siempre está en juego, porque refleja la condición de inseguridad de la vida humana, porque es la forma verdaderamente humana de la vida» (MARÍAS, 1986a, 310).

«El hombre elige constantemente, decide entre posibilidades, “realiza” lo irreal, y ello supone el ejercicio de la libertad» (MARÍAS, 1995a, 28).

«Todas las libertades son caras o facetas o aspectos de la libertad, que es una e indivisible» (MARÍAS, 1986a, 296).

«(...) Después de haber hecho algo, se tiene la impresión imperiosa de haber podido hacer otra cosa. Es decir, se descubre la libertad como ejercida, con sus consecuencias buenas o malas» (MARÍAS, 1995a, 24).

«Este viene -el carácter moral-, como hemos visto, del ejercicio de la libertad, de la necesidad de elegir, preferir» (MARÍAS, 1995a, 46).

«Si el hombre no es libre, no es responsable, y por tanto no es sujeto moral» (MARÍAS, 1995a, 136).

«Pero ante ella –la vocación– somos libres; no de sentirla y reconocerla, sino de seguirla o no, realizarla o abandonarla. No la hemos elegido –tenemos la impresión de que nos ha elegido ella–, pero tenemos que elegir entre serle fieles o no fieles» (MARÍAS, 1995a, 165).

RESPONSABILIDAD

«Es la vida individual la que es responsable, la que, dentro de las limitaciones de su circunstancia, se realiza desde la libertad que la constituye» (MARÍAS, 1995a, 57).

«A última hora, es la vida individual la que es responsable, la que, dentro de las limitaciones de su circunstancia, se realiza desde la libertad que la constituye» (MARÍAS, 1995a, 57).

«El concepto de destrucción consentida de lo valiosos, algo que ha venido a ser devastador para Europa entera, se me impuso desde muy pronto, y dejó en mí como precipitado la decisión incommovible de no consentir» (MARÍAS, 1989a, 222).

«(...) Me bastaba con recordar el lema que hubiese escogido, en caso de tener alguno: "Por mí que no quede"» (MARÍAS, 1989a, 395).

JUSTIFICACION

«Lo que el hombre hace, lo hace por algo y para algo, y por eso no es posible más que mediante una constante justificación» (MARÍAS, 1993c, 21).

«(...) La justificación, esencial en todo acto humano, y que por eso requiere el uso de la razón vital, adquiere un máximo de exigencia cuando no se trata de la periferia social o convivencial, sino del centro o núcleo de la persona» (MARÍAS, 1993c, 174).

«La justificación, o su ausencia, a todos los niveles, determinan el carácter moral o inmoral de cada acto» (MARÍAS, 1995a, 28).

«La moralidad aparece ante todo como justificación de los actos» (MARÍAS, 1995a, 24).

ILUSION

«(...) La ilusión es un deseo con argumento» (MARÍAS, 1984a, 59).

«La ilusión es ingrediente de toda vocación auténtica» (MARÍAS, 1996a, 112).

«La ilusión significa anticipación. Afecta primariamente a los proyectos y, naturalmente, a sus términos» (MARÍAS, 1984a, 39).

«(...) El estar ilusionado, la actitud en que cada ilusión es posible» (MARÍAS, 1984a, 63).

«En definitiva, tener ilusión por uno mismo quiere decir vivir ilusionadamente. La ilusión es el carácter de ese vivir, y se da cuando convergen dos dimensiones necesarias: el amor efusivo a la realidad y la autenticidad del proyecto» (MARÍAS, 1984a, 89).

«(...) La ilusión se refiere a lo que pretende ser, más exactamente a quien pretende ser y siente que tiene que ser, aunque tenga graves dudas de llegar a serlo o incluso esté persuadido de que no llegará nunca» (MARÍAS, 1984a, 89).

«La máxima intensidad de ilusión se da en la presencia henchida de futuro, que pide y promete continuidad» (MARÍAS, 1984a, 118).

FELICIDAD

«La felicidad corresponde a ese quien que se es, a ese alguien que cada uno es» (MARÍAS, 1987b, 257).

«La felicidad es de ese alguien que soy yo; más aún, que pretendo ser, que intento ser, que necesito ser. La felicidad de cualquiera no es felicidad de nadie, y por eso es menester que la posible felicidad ultraterrena se piense en conexión estrecha con esta. Si no, no sería mi otra vida, sería algo ajeno» (MARÍAS, 1987b, 20).

«(...) *La felicidad afecta a la mismidad de la vida*» (MARÍAS, 1987b, 278).

«(...) *La felicidad es la vida misma: cuando alcanza su plenitud, es felicidad. No se puede olvidar que la felicidad es, como la vida humana, argumental y dramática*» (MARÍAS, 1987b, 254).

«(...) *La felicidad no es un “estado”, sino una instalación vectorial*» (MARÍAS, 1987b, 247).

«*La fórmula adecuada de la felicidad sería estar siendo feliz; pero si se mira bien se ve que estar siendo feliz significa primordialmente ir a ser feliz, esto es, la espera*» (MARÍAS, 1987b, 177).

«*La felicidad afecta a esa operación unitaria que llamamos vivir, y por eso le pertenecen los caracteres o atributos de la vida misma*» (MARÍAS, 1987b, 245).

«(...) *Si llamamos vida feliz a la que tiene su máxima intensidad y realidad, evidentemente tiene que haber dos formas de felicidad según se trate de la vida masculina o la femenina*» (MARÍAS, 1987b, 295).

«*La condición de que haya verdadera felicidad es la existencia de la vida perdurable*» (MARÍAS, 1987b, 373).

REFERENCIAS (Capítulo 8, Parte IV)

- FROMM, E. (1966). *El arte de amar*. Buenos Aires, Ed. Paidós.
- LAIN-ENTRALGO, P. (1961). *Teoría y realidad del otro*. Madrid (1a. reimpresión: 1988), Ed. Alianza Universidad.
- LAIN-ENTRALGO, P. (1984). *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Madrid (2a. edición), Ed. Alianza Universidad.
- LAIN-ENTRALGO, P. (1993). *Crear, esperar, amar*. Madrid, Círculo de Lectores. Galaxia Gutenberg.
- LAIN-ENTRALGO, P. (1995). *Idel del hombre*. Madrid, Círculo de Lectores. Galaxia Gutenberg.

- MACEIRAS, M. (1994). Para comprender LA FILOSOFIA COMO REFLEXION HOY. Estella, Ed. Verbo Divino.
- MARÍAS, J. (1943b). Miguel de Unamuno. En: OBRAS V, Madrid (7a. edición: 1969), Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1947a). Introducción a la Filosofía. En: OBRAS II, Madrid (3a. edición: 1982), Rev. de Occidente.
- MARÍAS, J. (1970b). Antropología metafísica. Madrid (1a. reimpresión: 1987), Ed. Alianza Universidad.
- MARÍAS, J. (1984a). Breve tratado de la ilusión. Madrid (2a. edición: 1985), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1986a). La libertad en juego. Madrid, Ed. Espasa- Calpe.
- MARÍAS, J. (1987b). La felicidad humana. Madrid (1a. reimpresión: 1988), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1988a). Una vida presente. MEMORIAS 1 (1914- 1951). Madrid (1a. reimpresión: 1989), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1989a). Una vida presente. MEMORIAS 2 (1951- 1975). Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1989b). Una vida presente. MEMORIAS 3 (1975- 1989). Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1992a). La educación sentimental. Madrid (1a. reimpresión: 1992), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1993c). Mapa del mundo personal. Madrid (2a. reimpresión: 1994), Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1995a). Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida. Madrid, Alianza Editorial.
- MARÍAS, J. (1996a). Persona. Madrid, Alianza Editorial.
- MAY, R. (1968). El dilema existencial del hombre moderno. Buenos Aires, Ed. Paidós.
- ORTEGA-GASSET, J. (1942). «Veinte años de caza mayor» del Conde de Yebes. O.C., VI. Madrid (2a. reimpresión: 1993), Alianza Editorial.
- SAN AGUSTÍN, (circa 400). Confesiones. lib. IV, cap. 4, PL 32, 697.
- SCHELER, M. (1957). Esencia y formas de la simpatía. Buenos Aires (3a. edición), Ed. Losada.
- SCHELER, M. (1960). Metafísica de la libertad. Buenos Aires, Ed. Nova.

EL NUCLEO DEL PROGRAMA DE INVESTIGACION DE J. MARÍAS HASTA 1996

En el «núcleo» del programa de investigación de Marías durante la «etapa» de la «culminación» (1976-1996), se halla el nuevo nivel de la «estructura proyectiva de la de la vida personal».

Es importante contemplar este nuevo nivel en conexión con los tres niveles de las «etapas» precedentes del mismo Marías. Esto fue muy bien sintetizado en un texto de Carpintero, en 1994:

«El “último Marías”, si se quiere hablar así, gira precisamente en torno a una filosofía de la persona. No ha perdido de vista la realidad radical de mi vida, es decir, el plano básico de la metafísica de Ortega» (CARPINTERO, 1994, 91).

Ese «plano básico» fue estudiado en la Parte I de este estudio, dedicada al primer nivel del pensamiento de Marías. Sobre ese nivel se hallan los descubrimientos de la «estructura empírica en lo social» (segundo nivel) y de la «estructura empírica en lo antropológico» (tercer nivel):

«(Marías) ha ido viendo, no obstante, que en el análisis de ella (la vida) se descubre junto a su estructura analítica otra “estructura empírica” –a la que pertenece esta corporeidad, este psiquismo, esta sensibilidad, estas dimensiones, esta lengua y estos lenguajes, etc.–, cuyo conjunto es, según Marías, ni más ni menos que lo que llamamos “hombre”. Junto a la metafísica de Ortega, hay que poner la antropología de Marías» (CARPINTERO, 1994, 91).

Existe, además, un cuarto nivel, porque su aportación última no termina ahí:

«“El hombre” es una serie de estructuras con que yo hago mi vida. Esta fórmula le permite precisar la distinción entre la persona, el quién que yo soy, abierto, inacabado, lanzado hacia el futuro, y el qué de las cosas, de la facticidad, cerrado, concluso, macizo, dado. Se trata de la distinción entre cosa y persona. Marías postula un desarrollo de la teoría sobre mi vida desde el horizonte de la persona, no desde el de las cosas.

Esta cuestión, que aparecía en su libro de 1943, constituye el núcleo de su libro de 1993. Cincuenta años median entre esas páginas. Cincuenta años que acreditan su pensamiento como una teoría personal de la vida humana, o una filosofía de la vida personal, o una metafísica vital de la persona humana... Habrá que buscar la fórmula adecuada, tal vez la de “personalismo vital”» (CARPINTERO, 1994, 91).

En este texto Carpintero está aludiendo al libro de Marías, Mapa del mundo personal (1993), en que aparecen utilizadas de un modo conjunto categorías que pertenecen a lo personal y categorías que pertenecen a la esfera de lo ético. Ese entrelazamiento de categorías personales y éticas se explica bien a través de un certero apunte del mismo Carpintero, refiriéndose a Marías:

«El hablar de la persona nos aproxima a aquella dimensión o fuente de originalidad que mencionaba, su profunda convicción cristiana» (CARPINTERO, 1994, 91).

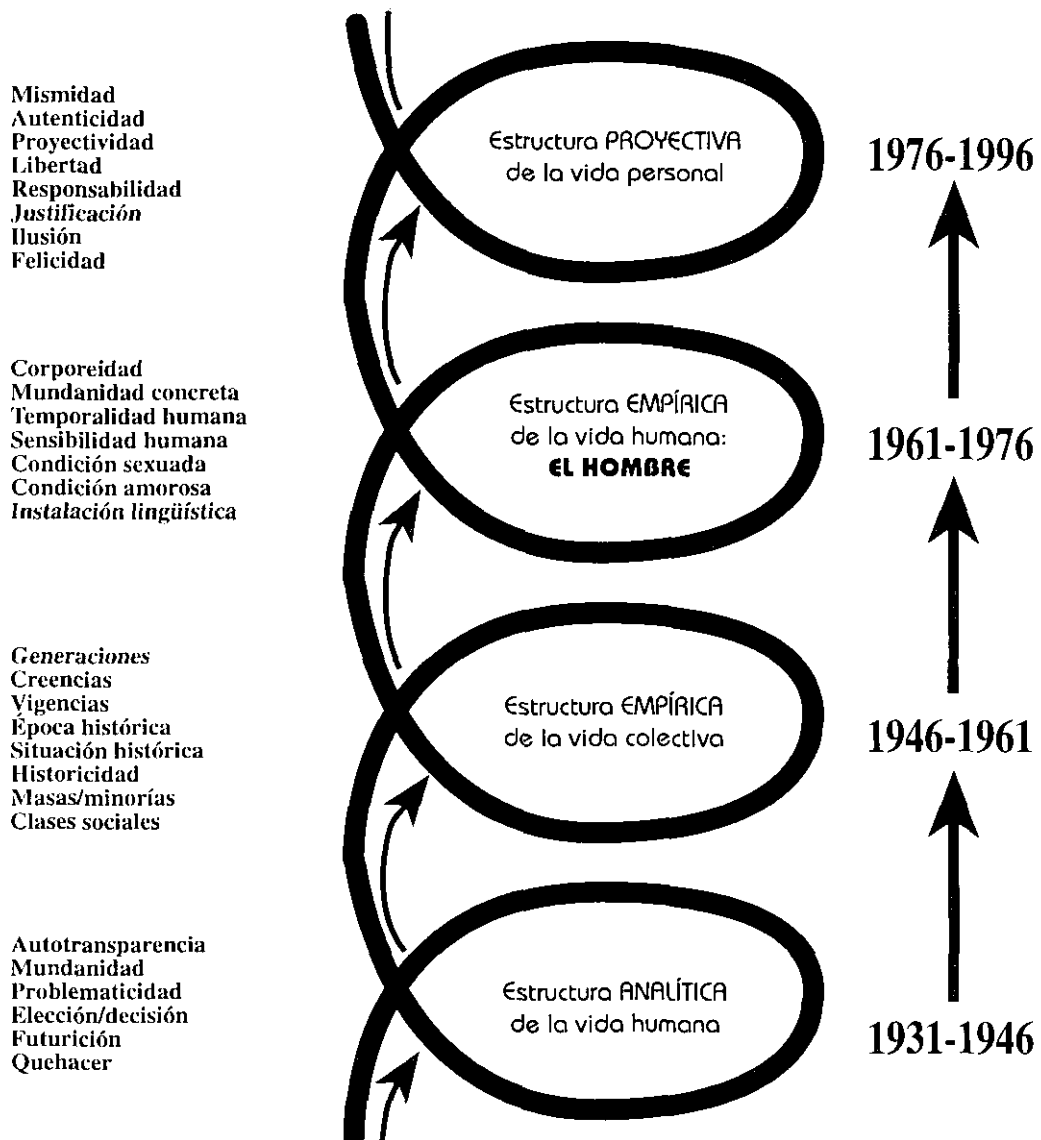
Dentro de los cristianismos del siglo XX se encuentra en conexión lo personal y lo ético: La persona se despliega como sujeto ético en el universo moral. Resulta totalmente coherente que Marías en 1995 haya publicado Tratado de lo mejor, con el subtítulo: La moral y las formas de la vida (1995). Este libro representa la «culminación» del programa de investigación de Marías, aunque haya seguido dando pasos en su reflexión sobre la persona, cuyo resultado es la publicación de Persona en 1996. Con ese libro culmina, efectivamente, la «etapa» que, en este estudio, ha sido denominada de la «culminación» (1976-1996).

La filosofía de Marías que ya en 1977 H. Raley calificó como «la visión responsable», en 1995 ha llegado a expresarse también como propuesta ética, que, sintéticamente mirada, es propuesta que cabe denominar: humanismo de la libertad responsable.

En resumen, el programa de investigación de Marías entre 1931 y 1996, puede ser visualizado como una espiral hermenéutica donde pue-

den distinguirse cuatro niveles de pensamiento, estructurados y en conexión: estructura analítica de la vida humana, estructura empírica de la vida colectiva, estructura empírica de la vida humana y estructura proyectiva de la vida personal.

Tal como se indica en el siguiente gráfico, a cada uno de esos niveles de estructura corresponde un grupo de categorías. Los cuatro grupos de categorías se hallan articulados.



Esa espiral hermenéutica radicada en la vida humana, se ha desplegado en Marías a lo largo de los dos últimos tercios del siglo XX y resulta significativa «para el hombre de los comienzos del siglo XXI». Esta valoración pertenece a Carpintero:

«La filosofía de Julián Marías, (...) es cada día más una filosofía personalista de la vida. Esta es una filosofía pensada para el hombre de los comienzos del XXI. Para un hombre que ha hecho la experiencia histórica de la destrucción de la civilización y sus valores en guerras y crímenes espantosos, y también la experiencia del descenso al fondo de sí mismo en busca de fundamento donde poner pie para poder construir una existencia auténtica» (CARPINTERO, 1994, 92).

Quedaría un apunte último dedicado a la bibliografía de Marías. Para simplificar, en este periodo de 1976-1996 de la «etapa» de la «culminación» en Marías, se ha centrado el comentario sólo en tres libros suyos: Mapa del mundo personal (1993), Tratado de lo mejor (1995) y Persona (1996). Pero en ese periodo Marías ha escrito también más de veinticinco libros. De hecho en el capítulo 8 de esta parte IV, para describir las principales categorías de Marías en este periodo se ha recurrido a textos de buena parte de esos libros.

Tal como se indicó en la Introducción a este estudio, la enorme producción escrita de Marías ha podido dar lugar a que algunos lectores no hayan percibido la conexión interna del programa de investigación del autor desde 1931 a 1996. Poner en evidencia esa conexión, incluso con el riesgo de simplificar, ha sido objetivo prioritario de este estudio.

REFERENCIAS (Capítulo 9, Parte IV)

CARPINTERO, H. (1994). «La originalidad teórica del pensamiento de Marías». *Cuenta y Razón*, núm. 87, mayo-junio, 1994, p. 90.

BIBLIOGRAFÍA DE JULIÁN MARÍAS (Libros y ensayos)

- (1932a) «Apéndice II», en OBRAS IX (1982), Madrid, *Revista de Occidente* (recensión de las OBRAS de José Ortega y Gasset, publicada en *Religión y Cultura*, revista mensual redactada por los P.P. Agustinos, año V, tomo XX, pp. 449-453, diciembre de 1932. Monasterio de El Escorial).
- (1934a) «A propósito del hombre» –Paul L. LANDSBERG, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1934– En *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).
- (1934b) «Un tomismo vivo», en *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).
- (1934c) «Lo que está pasando» –Karl LÖWITZ: *Kierkegaard und Nietzsche oder theologische und philosophische Überwindung des Nihilismus*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1933–, en *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).
- (1934d) *Juventud en el mundo antiguo: crucero universitario por el Mediterráneo* [en colaboración, MARÍAS, Julián (responsable)], Madrid, Espasa-Calpe.
- (1935a) «San Anselmo y el insensato», en *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).
- (1936a) «La pérdida de Dios», en *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).
- (1936b) «El empirismo lógico», en *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).
- (1936c) «Sobre el espíritu positivo», en *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).
- (1937a) «Marco Aurelio o la exageración», en *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).
- (1938a) «La muerte de Unamuno», en *Aquí y ahora* (OBRAS III).
- (1938b) «La obra de Unamuno», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1940a) «La Filosofía Española en el siglo XIII», en *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).
- (1941a) *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1950 (5.ª ed.), *Revista de Occidente*.
- (1941b) *Historia de la Filosofía*, En: OBRAS, Tomo I (1982), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1941c) «El problema de Dios en la Filosofía de nuestro tiempo», en *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).

- (1941d) *La filosofía del padre Gratry*, en: OBRAS, Tomo IV (1969), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1942a) «La metafísica moderna», en *Biografía de la Filosofía* (OBRAS II). (Se publicó como introducción al «Discurso de metafísica» de LEIBNIZ, en Madrid, *Revista de Occidente*.)
- (1942b) «Física y metafísica en Newton», en *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).
- (1942c) *Séneca: Sobre la felicidad –Sobre De vita beata*, de Séneca– (Versión y comentarios de Julián MARÍAS), 1980, Madrid, Alianza Editorial, en «El libro de bolsillo».
- (1943a) «La filosofía estoica», en *Biografía de la Filosofía* (OBRAS II) [apareció como introducción a la edición del tratado *Sobre la felicidad (De vita beata)*, de Séneca, Madrid, *Revista de Occidente*].
- (1943b) *Miguel de Unamuno*. En: OBRAS, Tomo V (1969), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1944a) «La filosofía de la vida», en *Biografía de la Filosofía* (OBRAS II). (Apareció como introducción a la *Teoría de las concepciones del mundo*, de DILTHEY, Madrid, *Revista de Occidente*).
- (1944b) *San Anselmo y el insensato*. En: OBRAS, Tomo IV (1969), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1944c) «El hombre y Dios en la Filosofía de Maine de Biran», en *San Anselmo y el insensato* (OBRAS IV).
- (1945a) «El descubrimiento de los objetos matemáticos en la filosofía griega», en *Ensayos de teoría* (OBRAS IV).
- (1945b) «Vida y razón en la filosofía de Ortega», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1945c) «El legado filosófico de Manuel García Morente», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1945d) «Zubiri o la presencia de la filosofía», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1946a) «El saber histórico en Herodoto», en *Ensayos de teoría* (OBRAS IV).
- (1946b) Prólogo a «Filosofía española actual», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1946c) «Genio y figura de Miguel de Unamuno», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1947a) *Introducción a la Filosofía*. En: OBRAS, Tomo II (1982), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1947b) «La escolástica en su mundo y en el nuestro», en *Biografía de la Filosofía* (OBRAS II). (Texto de dos conferencias pronunciadas en la Universidad de Granada en marzo de 1946, publicado en la *Revista de Psicología General y Aplicada*, núm. 3, Madrid y separadamente en Pontevedra en 1951 –Col. Huguín–.)
- (1947c) «Una psicología del español», en *Aquí y Ahora* (OBRAS III).
- (1948a) «La filosofía griega desde su origen hasta Platón», en *Biografía de la filosofía* (OBRAS II). (Publicado con introducción a la edición del *Fedro* de PLATÓN, que apareció en Buenos Aires, *Revista de Occidente Argentina*).
- (1948b) «La autoridad intelectual», en *Aquí y Ahora* (OBRAS III).
- (1948c) «Un aspecto social de los precios», en *Aquí y Ahora* (OBRAS III).
- (1948d) «Encuentro con Ortega», en *Aquí y Ahora* (OBRAS III).
- (1948e) «Una forma de amor: la poesía de Pedro Salinas», en *Aquí y Ahora* (OBRAS III).

- (1948f) «Suárez en la perspectiva de la razón histórica», en *Ensayos de teoría* (OBRAS IV).
- (1948g) «Ortega y la idea de la razón vital», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1948h) *Filosofía española actual* (Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri), Madrid, Ed. Espasa-Calpe –Col. Austral–.
- (1948i) *En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset* (en colaboración), Madrid, Ed. Verdad y vida.
- (1949a) «Antonio Machado», en *Aquí y Ahora* (OBRAS III).
- (1949b) «Un escorzo del Romanticismo», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1949c) «La razón en la filosofía actual», en *Ensayos de Teoría* (OBRAS IV).
- (1949d) *El método histórico de las generaciones*, en OBRAS, Tomo VI (1970), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1949e) *Diccionario de Literatura española* (dir.), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1950a) «El gesto de Alemania», en *Aquí y Ahora* (OBRAS III).
- (1950b) «El campesino y su mundo», en *Aquí y Ahora* (OBRAS III).
- (1950c) «La figura social del agricultor», en *Aquí y Ahora* (OBRAS III).
- (1950d) «Los cristianos y la verdad», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1950e) «Los dos cartesianismos», en *Ensayos de teoría* (OBRAS IV).
- (1950f) «El pensador de Illescas», en *Ensayos de teoría* (OBRAS IV).
- (1950g) «El pensamiento europeo y la unidad de Europa», en *El intelectual y su mundo* (OBRAS IV).
- (1950h) «Presencia y ausencia del existencialismo en España», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1950i) *Ortega y tres antípodas*, en OBRAS, Tomo IX (1982), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1950j) «Apéndice III. Un libro más sobre Ortega», en *Ortega y tres antípodas* (OBRAS IX).
- (1950k) *La filosofía en sus textos* (Antología: 2 volúmenes), Barcelona (1.ª ed.) Ed. Labor.
- (1951a) «El sentido de la filosofía en Aristóteles», en *Biografía de la Filosofía* (OBRAS II). (Partes sustanciales de la introducción a la edición de la *Política* de ARISTÓTELES, publicada en Madrid, Instituto de Estudios Políticos).
- (1951b) «El fondo del arca», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1951c) «Las injurias del aire», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1951d) «El defensor», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1951e) «Avión y mundo», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1951f) «Los misterios de la Economía», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1951g) «El misterio del ser», en *Ensayos de teoría* (OBRAS III).
- (1951h) «Pedro Salinas en la frontera», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1951i) «Encuentro con la América española», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1951j) «¿Naciones?», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1951k) «La Universidad, realidad problemática», en *El intelectual y su mundo* (OBRAS IV).
- (1951l) «España está en Europa», en *El intelectual y su mundo* (OBRAS IV).
- (1951m) «El hombre y la vida humana». Comunicación al Congreso de Filosofía de Lima.

- (1952a) «Agenda», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1952b) «Veinte palabras», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1952c) «A la altura del tiempo», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1952d) «Impactos», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1952e) «Tiempo para nada, nada para el tiempo», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1952f) «Ciencia romántica», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1952g) «El estilo y su ausencia», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1952h) «La vida humana y su estructura empírica», en *Ensayos de teoría* (OBRAS IV).
- (1952i) «La psiquiatría vista desde la filosofía», en *Ensayos de teoría* (OBRAS IV).
- (1952j) «La felicidad humana», en *Ensayos de teoría* (OBRAS IV).
- (1952k) «El problema de la libertad intelectual», en *El intelectual y su mundo* (OBRAS IV).
- (1952l) «Prólogo» a *El existencialismo en España*, en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1952m) «La situación intelectual de Xavier Zubiri», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1952n) «La novela como método de conocimiento», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1952ñ) *El tema del hombre* (Antología), Madrid, Ed. Espasa-Calpe (Col. Austral).
- (1953a) «Eso que se llama angustia», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953b) «El pensamiento y la inseguridad», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953c) «Los silencios de Dios y la paciencia del cardenal», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953d) «Dios y el César», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953e) «El respeto al lector», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953f) «Las razones insuficientes», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953g) «Nuestros viejos», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953h) «Autores esperados», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953i) «Los nombres de la angustia», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953j) «Estar a la muerte», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953k) «Desvivirse», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953l) «Para la historia de un hombre», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953m) «Constelaciones y generaciones», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953n) «El lugar de la vida pública», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953ñ) «La generación silenciosa», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953o) «La sociedad, entre dos fuegos», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953p) «Viaje al año mil», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953q) «Cataluña veinte años después», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953r) «Una amistad delicadamente cincelada», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953s) «Calidad de página», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953t) «Ensayo y novela», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953u) «Valverde de Lucerna», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953v) «Camino hacia la novela», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953x) «Doña Inés», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953y) «Guerra en la paz», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).

- (1953z) «Machado y Heidegger», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953aa) «Una historia no escrita», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953bb) «La pertinencia de “el curioso impertinente”», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953cc) «Prosodia y ortografía», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953dd) «Sobre naciones», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953ee) «Plaza mayor», en *Ensayos de convivencia* (OBRAS III).
- (1953ff) «Los géneros literarios en Filosofía», en *Ensayos de teoría* (OBRAS IV).
- (1953gg) «La convivencia intelectual como forma de trato», en *El intelectual y su mundo* (OBRAS IV).
- (1953hh) «Los aspectos cuantitativos de la actividad intelectual», en *El intelectual y su mundo* (OBRAS IV).
- (1953ii) *El existencialismo en España*, Bogotá, Ed. Imprenta Nacional.
- (1954a) *Idea de la Metafísica*, en OBRAS, Tomo II (1982), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1954b) *Biografía de la Filosofía*, en OBRAS, Tomo II (1982), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1954c) *Aquí y ahora*, en OBRAS, Tomo III (1964), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1954d) *Ensayos de teoría*, en OBRAS, Tomo IV (1969), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1954e) «La república de las letras», en *El intelectual y su mundo* (OBRAS IV).
- (1954f) «La filiación intelectual», en *El intelectual y su mundo* (OBRAS IV).
- (1954g) «Lo que ha quedado de Miguel de Unamuno», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1954h) «Desesperación y desesperanza», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1954i) «La insolencia», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1954j) «La representación de la obra clásica», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1954k) *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía* Madrid (2.^a ed.), *Revista de Occidente*.
- (1954l) *Universidad y sociedad en los Estados Unidos*, Madrid, Ed. Langa.
- (1955a) *Ensayos de convivencia*, en OBRAS, Tomo III (1964), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1955b) «En la muerte de Ortega», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1955c) «Realidad y ser en la filosofía española», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1955d) *La estructura social*, en OBRAS, Tomo VI (1970), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1955e) «La magia de los nombres», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1955f) «Paulistas», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1955g) «Religión y seguridad en Occidente», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1955h) «Morir con los ojos abiertos», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1955i) «Sacrificios humanos», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1955j) «Solencia e insolencia», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1955k) «Holgura», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1955l) «Etimologías», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1955m) «Don Quijote visto por Sancho Panza», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1955n) «Historia de un silencio», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1955ñ) *La filosofía actual y existencialismo en España* (Germen de *La Escuela de Madrid*), Madrid, *Revista de Occidente*.

- (1955o) «Prólogo» a *Paisaje y literatura de España: antología de los escritores del 98* (Estudio preliminar y fotografías de Marina ROMERO), Madrid, Ed. Tecno.
- (1955p) «Introducción» a *Vida y espíritu de Norteamérica (Interpretación del carácter y pensamiento americano desde 1880)*, de Henry STEELE COMMAGER, Madrid, Ed. Ariel.
- (1956a) *Los Estados Unidos en escorzo*, en OBRAS, Tomo III (1964), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1956b) *El intelectual y su mundo*, en OBRAS, Tomo IV (1969), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1956c) «El futuro de Ortega», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1956d) «Conciencia y realidad ejecutiva», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1956e) *La imagen de la vida humana*, en OBRAS, Tomo V (1969), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1956f) «¿Qué es la Filosofía?», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1956g) «Ataraxia y alcionismo», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1956h) «La interpretación visual del mundo», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1956i) «Sobre Europa», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1956j) «Tiempo y argumento», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1956k) «El extranjero y el turista», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1956l) «Los otros mundos», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1956m) «La generación de 1856», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1956n) «La historia de la literatura empieza a ser historia», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1956ñ) «El mundo es así», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1956o) «Ramón y la realidad», en *El oficio de pensamiento* (OBRAS VI).
- (1956p) «El futuro de Ortega», en *Ensayos* (OBRAS IX).
- (1956q) «Vocación teórica y vocación política de Ortega», en *Ensayos* (OBRAS IX).
- (1956r) «La retracción a España del europeo Ortega», en *Ensayos* (OBRAS IX).
- (1957a) «Comentario» a *Meditaciones del Quijote*, de José ORTEGA Y GASSET, edición de la Universidad de Puerto Rico, Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1958a) «Exhortación al estudio de un libro», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1958b) «Ortega ante Goethe», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1958c) *El oficio de pensamiento*, en OBRAS, Tomo VI (1970), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1958d) *El lugar del peligro –Una cuestión disputada en torno a Ortega–*. En: OBRAS, Tomo IX (1982), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1958e) *OBRAS (VIII Tomos)*, Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1959a) *La Escuela de Madrid*, en OBRAS, Tomo V (1969), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1959b) «Aristóteles en el mundo Helenístico», en *Ensayos* (OBRAS IX).
- (1960a) «La tía Tula (Prólogo)», en *La Escuela de Madrid* (OBRAS V).
- (1960b) *Ortega. Circunstancia y vocación*, en OBRAS, Tomo IX (1982), Madrid, *Revista de Occidente*.

- (1960c) *Experiencia de la vida* (en colaboración con Azorín, J. L. LÓPEZ ARANGUREN, Pedro LAÍN ENTRALGO Y Ramón MENÉNDEZ PIDAL), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1960d) «La experiencia de la vida», en *El tiempo que ni vuelve ni tropieza* (OBRAS VII).
- (1961a) *Imagen de la India*, en OBRAS, Tomo VIII (1970), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1961b) «Enciclopedias», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1961c) *Ortega ante Goethe*, Madrid, Ed. Taurus.
- (1962a) *Los Españoles*, en OBRAS, Tomo VII (1966), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1962b) «Prólogo» a *El drama psicológico del Quijote*, de Denys Armando GOUTIER, A.A., Madrid, Ed. Studium.
- (1963a) *La España posible en tiempo de Carlos III*, en OBRAS, Tomo VII (1966), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1963b) «La estructura dramática de la teoría filosófica», en *Nuevos ensayos de filosofía* (OBRAS VIII).
- (1963c) «Lo esperado y lo sucedido (1923-1963)», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1963d) *La filosofía en sus textos* (Antología: 3 volúmenes), Barcelona (2.ª ed.), Ed. Labor.
- (1964a) *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, en OBRAS, Tomo VII (1966), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1964b) «El Madrid de Alfredo Ramón», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1965a) «La realidad histórica y social del uso lingüístico», en *Nuevos ensayos de filosofía* (OBRAS VIII). (Discurso de ingreso en la Real Academia Española.)
- (1966a) *Meditaciones sobre la sociedad española*, en OBRAS, Tomo VIII (1970), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1966b) *Consideración de Cataluña*, en OBRAS, Tomo VIII (1970), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1966c) *Nuestra Andalucía*, en OBRAS, Tomo VIII (1970), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1966d) «Entre la angustia y la felicidad: la vida cotidiana», en *Nuevos ensayos de filosofía* (OBRAS VIII). (Texto de la conferencia pronunciada en la Televisión de Buenos Aires, Canal 2, el 15 de septiembre.)
- (1966e) *Al margen de estos clásicos*, Madrid, Ed. Afrodísio Aguado.
- (1966f) *El uso lingüístico*, Buenos Aires, Ed. Columba.
- (1966g) *Valle-Inclán en el Ruedo Ibérico*, Buenos Aires, Ed. Columba (col. Esquemas).
- (1966h) «Prólogo» a *Memoria de una generación destruida*, de Guillermo DÍAZ PLAJA, Barcelona, Ed. Delos-Aymá.
- (1967a) «Autoridad, libertad y pluralismo», en *Nuevos ensayos de filosofía* (OBRAS VIII). (Texto de la conferencia pronunciada en Málaga, dentro del programa de la Semana Social.)
- (1967b) «El sacrificio de Morente», en *Nuevos ensayos de filosofía* (OBRAS VIII).
- (1967c) «Selección y prólogo» a *Diarios*, de Gaspar MELCHOR DE JOVELLANOS, Madrid, Alianza Editorial.
- (1968a) *Análisis de los Estados Unidos*, en OBRAS, Tomo VIII (1970), Madrid, *Revista de Occidente*.

- (1968b) *Israel: una resurrección*, en OBRAS, Tomo VIII (1970), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1968c) *Nuevos ensayos de filosofía*, en OBRAS, Tomo VIII (1970), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1968d) «Los niveles de la libertad religiosa», en *Nuevos ensayos de filosofía* (OBRAS VIII). (Texto preparado para un coloquio internacional en la Universidad de Roma.)
- (1969a) «Prólogo» a *La tía Tula*, de Miguel DE UNAMUNO, Madrid, Ed. Salvat.
- (1970a) *Antropología metafísica*, en OBRAS, Tomo X (1982), Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1970b) *Antropología metafísica*, Madrid 1987 (1.ª reimpresión), Alianza Universidad.
- (1970c) «Ideas y creencias en la Edad Media», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1970d) *Esquema de nuestra situación*, Buenos Aires, Ed. Columba (col. Esquemas).
- (1970e) *Visto y no visto: crónicas de cine (1962-1964)*, Madrid, Ed. Guadarrama.
- (1971a) «Renacimiento e innovación», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1971b) *Acerca de Ortega*, Madrid, Ed. Revista de Occidente.
- (1971c) *Tres visiones de la vida humana*, Madrid, Ed. Salvat.
- (1971d) *La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios: Cervantes y Valle Inclán*, Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1972a) «La condición social del hombre», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1973a) *Innovación y arcaísmo*, Madrid, Ed. Revista de Occidente (col. El Alción).
- (1974a) «Creatividad, arquitectónica y tecnología», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1974b) «Karl Bühler y la teoría del lenguaje», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1974c) *La justicia social y otras justicias*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe (col. Austral).
- (1974d) «Comentario» a *Teoría de las concepciones del mundo*, de Wilhelm DILTHEY, Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1975a) «Introducción a la rebelión de las masas», en *Ensayos* (OBRAS IX).
- (1975b) «La pintura biográfica de Alfredo Ramón», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1975c) *Literatura y generaciones*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe.
- (1975d) *Recuerdos e intimidades: la vida de Miguel de Unamuno*, de Miguel DE UNAMUNO (Responsable), Madrid, Ed. Tebas.
- (1976a) «Martín Heidegger en la muerte», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1976b) *La España real*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe.
- (1977a) «¿Generación de 1927?», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1977b) *La devolución de España* (Segunda parte de *La España real*), Madrid, Ed. Espasa-Calpe.
- (1978a) «Una escuela filosófica», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1978b) «Una transformación del mundo», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1978c) *España en nuestras manos*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe.

- (1978d) «Prólogo» a *La novelística de Camilo José Cela*, de Paul ILIE (versión española de César ARMANDO GÓMEZ), Madrid, Ed. Gredos.
- (1978e) *La Universidad que nos formó*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- (1979a) «La televisión y la cultura», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1979b) «Austria: un encuentro tardío», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1979c) «Rubén Darío y la generación del 98», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1979d) *Problemas del cristianismo*, Madrid 1982 (2.ª ed. ampliada), Ed. B.A.C.
- (1979e) «Prólogo» a *Rimas*, de Luis ROSALES, Madrid, Ed. Espasa-Calpe.
- (1980a) «La imagen de Ortega al cabo de un cuarto de siglo», en *Ensayos* (OBRAS IX).
- (1980b) «Yo y circunstancias en Don Juan Valera», en *Ensayos* (OBRAS IX).
- (1980c) «Rosa Ortega o la conformidad», en *Ensayos* (OBRAS IX).
- (1980d) «La nueva misión de la Universidad», en *Ensayos* (OBRAS IX).
- (1980e) «La indagación sobre el hombre», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1980f) «Relojes “digitales”», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1980g) «Calidad de vida y medio ambiente: el hombre y su circunstancia», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1980h) «Retórica, propaganda y violencia», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1980i) «Energía y sociedad», en *Ensayos* (OBRAS X).
- (1980j) *La mujer en el siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1981a) *Cinco años de España*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe.
- (1981b) «Introducción» a *La rebelión de las masas*, de José ORTEGA Y GASSET, Madrid (4.ª ed.), Ed. Espasa-Calpe.
- (1981c) «Prólogo: Una trayectoria filosófica» a *OBRAS (X tomos)*, en *OBRAS*, tomo I, Madrid 1982, *Revista de Occidente*.
- (1982a) *OBRAS (X Tomos)*, Madrid, Ed. *Revista de Occidente*.
- (1982b) «Prólogo» a *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del idealismo*, de A. RODRÍGUEZ HUESCAR, Madrid, Ed. Ministerio de Educación y Ciencia.
- (1983a) *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1983b) «Prólogo» a *Antropología metafísica*, Madrid 1983 (1.ª edic.), Alianza Editorial.
- (1984a) *Breve tratado de la ilusión*, Madrid 1985 (2.ª ed.), Alianza Editorial (col. El Libro de Bolsillo).
- (1985a) *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid, Ed. Alianza Editorial.
- (1985b) *Cara y cruz de la electrónica*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe (col. Austral).
- (1985c) «Introducción y notas» a *Ética a Nicómano*, de ARISTÓTELES (edición bilingüe y traducción por María ARAUJO y Julián MARÍAS), Madrid, Ed. Centro de Estudios Constitucionales.
- (1985d) «Prólogo» a *Ética y política: en torno al pensamiento de José Ortega y Gasset*, de Francisco LÓPEZ FRÍAS, Barcelona, Ed. Promoción Publicaciones Universitarias.
- (1986a) *La libertad en juego*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe. (col. Boreal).
- (1986b) *Hispanoamérica*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1986c) *¿Qué es el hombre?*, Madrid, Ed. Instituto de Ciencias del Hombre.

- (1986d) «Prólogo» a *Obras selectas*, de Miguel DE UNAMUNO, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva.
- (1987a) *Ser español*, Barcelona, Ed. Planeta.
- (1987b) *La felicidad humana*, Madrid 1988 (1.ª reimposición), Alianza Editorial.
- (1987c) *La mujer y su sombra*, Madrid, Alianza Editorial (col. El Libro de Bolsillo).
- (1988a) *Una vida presente. MEMORIAS 1 (1914-1951)*, Madrid 1989 (1.ª reimposición), Alianza Editorial.
- (1989a) *Una vida presente. MEMORIAS 2 (1951-1975)*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1989b) *Una vida presente. MEMORIAS 3 (1975-1989)*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1989c) *Generaciones y constelaciones*, Madrid, Ed. Alianza Universidad.
- (1990a) «Edición de Julián Marías» a *Meditaciones del Quijote*, de José ORTEGA Y GASSET, Madrid (2.ª ed.), Ed. Cátedra.
- (1991a) *Cervantes clave española*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1992a) *La educación sentimental*, Madrid (1.ª ed.: mayo), Alianza Editorial.
- (1992b) *La Corona y la Comunidad Hispánica de Naciones* (Referencia de ABC –literario– con motivo de la celebración de los 80 años de Julián Marías, 1994).
- (1993a) *Razón de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1993b) *La estructura social*, Madrid (Reedición en Alianza Editorial).
- (1993c) *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1994a) *El cine* (Volumen I), escritos sobre Cine, 1960-1965. Crónicas publicadas en *Gaceta Ilustrada* y en *Blanco y Negro*, Barcelona, Royal Books.
- (1995a) *Tratado de lo mejor. La moral y las formas la de vida*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1996a) *Persona*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1996b) *España ante la historia y ante sí misma (1898-1936)*, Madrid, Ed. Espasa Calpe (Col. Austral).