



LA CRÍTICA DE LA VERDAD COMO ADECUACIÓN EN JULIÁN MARÍAS

THE CRITIQUE OF TRUTH AS ADEQUATION IN JULIÁN MARÍAS

*Enrique González Fernández**

Fechas de recepción y aceptación: 21 de junio de 2022 y 4 de mayo de 2023

DOI: https://doi.org/10.46583/scio_2023.24.1089

Resumen: Tanto Tomás de Aquino como Husserl coinciden, respecto a la teoría sobre la verdad, en pensar que (debido a la adecuación) el intelecto hace una copia exacta (absoluta) de una cosa siempre idéntica (igualmente absoluta), y que gracias a ello refutan el relativismo. Pero Julián Marías, entusiasta de la verdad, critica al absolutismo y al relativismo, y piensa que ambos están basados en la verdad como adecuación. La visión que sobre la verdad tiene Marías es consecuencia de su respeto a la realidad, organizada en perspectiva: esta es de la realidad, no del hombre que la mira. Por ello ninguna verdad agota la realidad. Los partidarios de la adecuación suelen aplicar su esquema mental a los objetos irreales o ideales, suponiendo que la realidad como tal, caótica para ellos por la multitud de puntos de vista diferentes, está desorganizada y es fuente de relativismo.

Palabras clave: Absolutismo, adecuación, asimilación, intelecto, perspectiva, realidad, relativismo, verdad.

Abstract: Both Thomas Aquinas and Husserl agree, regarding the theory of truth, in thinking that (due to the adequation) the intellect makes an exact (absolute) copy of something always identical (equally absolute), and thanks to this they refute relativism. But Julián Marías,

* Universidad San Dámaso. Madrid. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5650-545X>. Email: enriquegonfer@yahoo.es.



enthusiastic about truth, criticizes absolutism and relativism, and thinks that both are based on truth as adequation. The vision that Marías has about the truth is a consequence of his respect for reality, organized in perspective: this is of reality, not of the man who looks at it. For this reason, no truth exhausts reality. Supporters of adequation often apply their mental scheme to unreal or ideal objects, assuming that reality as such, chaotic for them due to the multitude of different points of view, is disorganized and a source of relativism.

Keywords: Absolutism, adequation, assimilation, intellect, perspective, reality, relativism, truth.

INTRODUCCIÓN

La visión, reflexión o teoría que sobre la verdad tiene Julián Marías resulta muy poco conocida, quizá debido a la aridez de la lectura, y por tanto a la dificultad de comprenderlo en su integridad, del libro donde, de manera sistemática, aborda esta cuestión: su *Introducción a la filosofía*, de 1947. También es cierto que el filósofo español solía suponer que el lector (que corre el peligro de resbalar sobre sus escritos) tenía muchos conocimientos filosóficos, los daba en él por consabidos, lo cual hacía que no los expusiera en su argumentación, labor que realizaremos en el presente artículo ayudándonos de otros libros y escritos suyos, así como de los de Ortega.

Aquí nos proponemos exponer lo más claramente cuanto hay de explícito y desentrañar lo implícito que se contiene en el apartado titulado “La perspectiva temporal y la realidad”, dentro del capítulo III de ese libro, en que se refiere a la vieja noción de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, la adecuación del intelecto y de la cosa. Pero antes, como paso previo, hemos de averiguar algo que no aparece en la obra de Marías: el origen de esa vieja noción (acuñada por Guillermo de Alvernia) y cuáles son sus máximos representantes: Tomás de Aquino y Husserl.

Julián Marías critica esa noción de verdad como *adaequatio* porque, según él, es la base del relativismo. Por ello, descubriremos una noción alternativa: la *asimilación* (que es circunstancial y en perspectiva), propuesta principalmente por Nicolás de Cusa, con el que resulta tan afín el pensamiento de Julián Marías sobre la cuestión.



Seguidamente veremos cómo el absolutismo de la adecuación le parece a Marías, comentando a Ortega, una forma de “satanismo”. Frente a quienes consideran que tanto la realidad como la verdad son absolutas y unívocas, para Julián Marías —lejos de sostener que la verdad sea siempre relativa a las condiciones subjetivas del pensamiento— la perspectiva es la condición de acceder a la verdad. Como no hay una única perspectiva, sino tantas como hombres, ninguna verdad agota la realidad. Además, frente a lo que llama Heidegger en *Ser y tiempo* (§ 44) “concepto tradicional de la verdad” (2004, p. 311), hay que tener en cuenta lo siguiente:

La verdad no se nos revela de golpe, sino que vamos como a tientas, descubriendo cada vez nuevos rasgos. Solo los objetos matemáticos y geométricos son conocidos de manera exacta, en una adecuación del entendimiento con esas cosas. Pero cada persona no es comparable a un objeto matemático o geométrico. Para conocerla necesitamos de un camino infinito en el que continuamente descubrimos novedades (González Fernández, 2022, p. 597).

Tras el texto recién citado puede leerse esta nota al pie de página: “Una importante cuestión por desarrollar ulteriormente es la que se refiere a la verdad de la intencionalidad husserliana (adecuación), en contraste con la asimilación” (nota 31).

Hay que matizar, por otro lado, que tanto la obra de Santo Tomás (no digamos de la Escolástica entera) como la de Husserl (y, tras él, la fenomenología en general) son muy amplias, razón por la que sus respectivas teorías sobre la verdad ofrecen riquísimas reflexiones y hasta diferentes exposiciones, con ciertas etapas o evoluciones cuya explicación desbordaría los límites de este trabajo, pero lo que aquí trataremos de hacer es ceñirnos a la crítica que hace Marías a la idea de adecuación.

DOS AUTORES REPRESENTATIVOS DE LA ADECUACIÓN

Aunque Julián Marías no se refiera a ellos cuando trata sobre la teoría de la verdad como adecuación, hay dos autores que es menester tener en cuenta para comprender, en su justa medida, lo que dice: Tomás de Aquino y Edmund Husserl.



Por un lado, Santo Tomás escribe en su *Summa Theologiae* (I, q. 16, a. 2) lo siguiente: “Dice Isaac en el libro *De definitionibus* que la verdad es la adecuación entre el entendimiento y las cosas” [«veritas est adaequatio rei et intellectus»] (1964, p. 637). En nota al pie de página, en lugar de Isaac, los editores remiten vagamente a Avicena (*Metaphys.*, tr. 1, c. 9), aunque el filósofo persa no empleó, como resulta obvio, el término *adaequatio*, sino que dijo que la verdad se entiende “como forma de la dicción o el concepto que designa la forma en la cosa externa, siendo igual a esta [...]. La verdad, que está conforme con la cosa, es cierta” (Marías, 1963, p. 400).

Algo parecido a lo que escribió en la *Summa* afirmará el mismo Tomás de Aquino en su cuestión disputada *De veritate*: “Dice, así, Isaac que *la verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento*” [«veritas est adaequatio rei et intellectus»] (2001, p. 207). Una vez más, el editor, al pie de página, escribe que “Tomás, juntamente con otros escolásticos, atribuye falsamente esta definición al filósofo judío Isaac” (nota 35).

Tomando la definición, seguramente, de Alberto Magno, Tomás creyó que su maestro la recogió de Isaac Israeli, el cual sin embargo no la empleó, como pudo comprobar Muckle: en ningún manuscrito suyo “encontré la definición de verdad atribuida tan persistentemente a Isaac” (1933, p. 7)¹. Ahora bien, según Woleński: “Fue Guillermo de Alvernia quien introdujo el término *adaequatio* en filosofía por primera vez. Cita (en *De universo*) a Avicena de la siguiente manera: *et hoc [intentio veritas] ait Avicenna, est adaequatio orationis et rerum*” (1994, p. 488)².

La cita exacta (*De Universo. Opus celeberrimum et singulare, primae partis, pars III, caput XXVI*) es: “& veritatis, qua vera dicuntur enunciata & verae enunciationes, & hoc, ait Avicenna, est adaequatio orationis, & rerum” (Guilielmi Alverni, 1674, p. 795).

Por su parte, San Alberto Magno escribió en su *Summae Theologiae* (II, tract. I, quaest. 4, membri secundi, articulus 1): “Dicit enim Aristoteles in *V primae philosophiae* quod «veritas est adaequatio rerum et intellectuum»” (1895, pp. 79-80).

¹ La traducción es mía.

² La traducción es mía. Y corrijo *adequatio* por *adaequatio*.



Por tanto, Santo Tomás, habiendo recibido esos términos latinos acuñados en París, ignoraba que se debían a Guillermo de Alvernia. Además, así como Guillermo de Alvernia no citó bien a Avicena, tampoco Alberto citaba bien a Aristóteles:

Entre otros autores medievales, San Alberto Magno atribuye la siguiente definición de verdad a Aristóteles: “Dicit enim Aristoteles in V primae philosophiae, quod «veritas est adaequatio rerum et intellectuum»” (*Summa Theologica*, P. II, Tr. 1; q. 1; m. 2; a. 1, Arg.4) (Muckle, 1933, p. 6)³.

Como señala Woleński:

Casi todo el mundo sabe que fue Aristóteles quien propuso por primera vez la teoría clásica (o de la correspondencia) de la verdad. Sin embargo, es menos conocido el hecho de que sus escritos contienen diferentes y a menudo mutuamente no equivalentes afirmaciones sobre la verdad (1994, p. 484)⁴.

Aunque San Alberto no atribuyera a Isaac los términos de *adaequatio* ni de *intellectus*, se los hizo decir al Estagirita. Quizá Santo Tomás se confundiera y atribuyera a Isaac lo que no encontró en Aristóteles aunque lo afirmara su maestro del Estagirita. De lo que no cabe duda es que del Aquinatense se ha difundido a la posteridad esta definición de verdad, acuñada por Guillermo de Alvernia, como adecuación entre el intelecto (facultad tan importante en la teoría del conocimiento aristotélico-tomista) y la cosa (según esa teoría, el conocer y, por tanto, la verdad se refieren a una *res*, sustancia o cosa).

En cualquier caso, lo que entiende Santo Tomás por adecuación es “correspondencia” (2001, p. 206) y también “conformidad” (p. 207), e incluso “asimilación” (p. 206), pero este último vocablo no en el sentido distinto que después trataremos, sino que para el Aquinatense es el acto por el cual el intelecto, facultad del alma (que puede ser todas las cosas), toma, se apropia o asimila (*ingiere*) la forma de la cosa, o se acomoda a su especie: la relación “más cercana a la identidad”; “En el acto de conocimiento, el alma y la cosa son *lo mismo*” (Araos San Martín, 2019, p. 482).

³ La traducción es mía.

⁴ La traducción es mía.



Heidegger traduce así una idea de Aristóteles en *Sobre la interpretación*: “las «vivencias»⁵ del alma, los νοήματα (las «representaciones») son adecuaciones a las cosas”. Según el filósofo alemán:

Esta frase, que no está dicha en manera alguna como una definición expresa de la esencia de la verdad, fue ocasión concomitante de que se desarrollara la definición posterior de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. Santo Tomás de Aquino, que remite a Avicena, el cual había tomado por su parte la definición al *Libro de las Definiciones* de Isaac de Israel (siglo x), usa también los términos de *correspondentia* y *convenientia* en lugar de *adaequatio* (2004, p. 312).

Por su parte, Edmund Husserl escribe en sus *Investigaciones lógicas* (VI, 5, §37):

Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica. Y cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es «dado» o está «presente» real y exactamente tal como lo que es en la intención; ya no queda implícita ninguna intención parcial que carezca de cumplimiento (1982, p. 683).

Pero todavía Husserl es más explícito porque, tras haber dicho en el párrafo anterior, como acabamos de ver, que la *res* es lo objetivo dado en la intención, inmediatamente después describe qué es el *intellectus* y qué es la *adaequatio*, así como señala que (gracias a esta adecuación) dicha *res* u objetividad significada se da en la intuición exacta de pensarla y nombrarla, de un modo que podríamos calificar como *matemático*: “el *intellectus* es aquí la intención mental, la de la significación. Y la *adaequatio* está realizada cuando la objetividad significada es *dada* en la intuición en sentido estricto y dada exactamente tal como es pensada y nombrada” (p. 683).

⁵ Nótese cómo José Gaos traduce (ya lo hizo con Morente en 1929 al traducir las *Investigaciones lógicas* de Husserl) la palabra alemana *Erlebnisse* (παθήματα: Heidegger, 1967, p. 214) por la que acuñó Ortega en 1913, no admitida por el Diccionario de la Real Academia Española hasta 1956 (González Fernández, 2022, p. 595).



¿Sabía Husserl, en su tiempo, que estaba empleando unos términos originados en la Escolástica y difundidos principalmente por Santo Tomás de Aquino? En cualquier caso, recibéndolos, le sirven para su propósito de describir lo que es conseguir “la adecuación a la «cosa misma»” (p. 683), la *evidencia* como “ideal de la adecuación”, en que el “objeto no es meramente mentado, sino *dado*”, “*el ser en el sentido de la verdad*” (§38, p. 685), “*la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal*” (§39, p. 686).

Por lo demás, permítaseme añadir que quizá aquí encontremos una de las razones por la que en tantas Facultades de Filosofía y de Teología se encuentren profundamente “aliados el tomismo y la fenomenología” (González Fernández, 2020, p. 25, nota 12).

LA VERDAD COMO ASIMILACIÓN CIRCUNSTANCIAL Y EN PERSPECTIVA

Tras esas consideraciones (previas, pero tan esclarecedoras), vayamos, por fin, al asunto central que nos ocupa. Los partidarios de la verdad como adecuación suelen afirmar (desde Santo Tomás, desde Husserl o desde otras filosofías, incluso desde la teología) que su propósito es refutar el relativismo, el cual se sustenta en dos supuestos: “1) La realidad es absoluta y unívoca; 2) la verdad es siempre relativa a las condiciones subjetivas del pensamiento; luego la verdad —como intento de aprehensión de la realidad— es imposible” (Marías, 1947, p. 135). Julián Marías, que creía tan firmemente en la verdad, no considera que la realidad sea absoluta y unívoca, pero esto no significa de ningún modo pensar que la verdad sea relativa e imposible.

Al preguntarse si los supuestos de ese relativismo son admisibles, Julián Marías da una respuesta que desconcierta a los partidarios de la adecuación, por un lado, y los deja en humillante evidencia, por otro: la raíz más honda del relativismo es, “paradójicamente, una forma muy concreta de absolutismo: la que Dilthey —perspicaz en este punto— gustaba de llamar *absolutismo del intelecto*. A la base de él está la vieja noción de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*” (p. 135).

Para el filósofo español la palabra *adecuación* es sumamente imprecisa: dice demasiado poco, por un lado, si con ella se indica una vaga conformidad



o concordancia “porque no esclarece de qué tipo de conformidad se trata”. En efecto, puede ser desde una conformidad con un número, un pentágono, un centauro, cualquier objeto ideal, hasta respecto a cómo, por ejemplo, mi intelecto se adecue a una piedra, a un espejismo o ilusión óptica, a un cadáver; desde cómo un daltónico considere el color verde como marrón, hasta cómo Simplicio describa el movimiento del Sol alrededor de la Tierra; desde cómo un sordo pueda adecuarse al estampido de una bomba hasta cómo a alguien pueda parecerle agradable o desagradable un olor o un sabor; desde cómo alguien piense en una manzana (presente, pasada o imaginada), le apetezca comerla, cogerla, lanzarla como proyectil, hasta sencillamente observarla con obsesión (de manera exclusiva y excluyente de otras facultades de mi persona, en concordancia total) desde un punto de vista único. Pero, por otro lado, si se quiere significar eso último, la palabra *adecuación* diría demasiado: estaríamos significando “una peculiar ecuación o identificación entre la cosa y el entendimiento”, lo cual “rebase ampliamente la evidencia y descubre su fundamento en una teoría sumamente discutible”. Aclaremos más este argumento:

Esta interpretación supone, en primer lugar, la independencia previa del entendimiento, de un lado, y la cosa, del otro; en segundo lugar, que la función del intelecto es obtener una especie de dúplica de la cosa —lo que se llama, en términos generales, *idea*—, la cual cuando es correcta, esto es, cuando es una idea verdadera o *verdad*, «coincide» con la cosa y corresponde unívocamente a ella; en otro caso es una falsedad o error. En otros términos, la realidad y la verdad son «ab-solutas», de tal suerte, que una idea o teoría, si es verdad, elimina toda otra posible acerca de la misma realidad (Marías, 1947, p. 135).

Para entender bien eso, conviene recordar que ya en su *Historia de la filosofía*, de 1941, Julián Marías puso de relieve cómo para el cardenal Nicolás de Cusa (cuya teoría sobre la verdad resulta tan afín a la suya) el conocimiento “se funda en la *semejanza*; grave afirmación, pues se va alterando la interpretación escolástica del conocimiento y de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*: conocer no es ya apropiarse la cosa misma, sino algo *semejante* a ella” (1985, p. 190). El año 2001 (en uno de los aproximadamente 250 artículos que me dictó) volvió Marías a repetir esas frases y dijo que por eso Cusa “emplea la



palabra «asimilación»” (2002, p. 461). Se podría añadir que con esa *semejanza* del Cusano se altera también, en consecuencia, la teoría husserliana acerca de que el contenido “representante y contenido representado” sean “una sola cosa idéntica”, y que, por ende, ese representante u “objetividad significada” es “dada exactamente tal como es pensada y nombrada”. Como vemos, tanto el Aquinatense como Husserl suponen que, como la realidad es absoluta y unívoca, el intelecto obtiene una dúplica (algo así como una foto instantánea) que coincide exactamente con la cosa que es independiente de ese entendimiento (comparable a la cámara fotográfica).

Pero esos ejemplos que he puesto de la foto y de la cámara para comprender qué es la adecuación están lejos de cómo Nicolás de Cusa concibe el conocer, que para él es un proceso progresivo, no un acto inamovible dado de una vez por todas, ajustado solo a un lugar y momento determinados. Porque ¿qué ocurre —de nuevo permítaseme el símil fotográfico— con las otras fotos, infinitas, que pueden seguir haciéndose de una realidad en distintos tiempos y desde diferentes puntos de vista? Por eso el Cusano emplea la palabra «*assimilatio*» (Cusa, 1932, p. 109), asimilación. La verdad no consiste en apropiarse, sino en asimilar. Nuestra mente «es una fuerza asimiladora» (Cusa, 2008, p. 77).

Hay que tener en cuenta, no obstante, que Santo Tomás emplea también (lo anunciamos más arriba) el término *assimilatio*, pero lo hace como sinónimo de correspondencia, de conformidad y de adecuación:

Pues bien, todo conocimiento se cumple por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida. Dicha asimilación es la causa del conocimiento, como la vista conoce el color por acomodarse a la especie del color. La primera comparación del ser con el entendimiento consiste en que el ser se corresponde con el entendimiento. Esta correspondencia se llama adecuación del entendimiento y de la cosa (2001, pp. 206-207).

Etimológicamente, adecuar viene del latín *adaequare*, compuesto del prefijo *ad* (hacia) más el adjetivo *aequus* (igual), terminado por el sufijo *are*, utilizado para formar los verbos. Literalmente significaría igualarse, ajustarse, acomodarse. Según ello, coinciden (exactamente) el enunciado o el pensamiento y el hecho o la realidad, copiada en el intelecto como si este fuera una tablilla



de cera, o reflejada en el mismo intelecto como si se tratara de un espejo. En cambio, asimilar viene del latín *assimilare*, compuesto del prefijo *ad* (hacia) más el adjetivo *similis* (semejante, parecido), terminado también por el sufijo *are*. Literalmente significaría asemejarse, parecerse. “Ahora se entiende mejor por qué la verdad no puede ser adecuación, sino *assimilatio*, asimilación progresiva, en que cada vez se descubren nuevos aspectos antes ignorados, y así hasta el infinito” (González Fernández, 2022, p. 597).

Recordemos —a propósito de este concepto de *asimilación* progresiva— la frase de Ortega: «La verdad es histórica» (2008, p. 256). ¿Cuál es el sentido de esa frase? Lejos de la instantaneidad de la adecuación, la asimilación nos invita a tener paciente humildad, gracias a la cual permitimos que la verdad se vaya manifestando. Vamos descubriendo poco a poco, asimilándolas, nuevas verdades astronómicas, científicas o filosóficas. Si resulta antifilosófico erigir unas determinadas filosofía o medicina pasadas como absolutas, como las definitivas, como si fueran la última palabra, cuánto más podemos decir si nos referimos a cualquier verdad que no sea la matemática o la geométrica, que son ciencias exactas y, por ello, limitadas (González Fernández, 2020, pp. 107-116).

Como, según el relativismo, “la verdad es siempre relativa a las condiciones subjetivas del pensamiento” o de los saberes de cada época, una adecuación, por ejemplo, de la vieja astronomía (creer que el Sol gira en torno a la Tierra) elimina toda otra idea distinta acerca de la propia astronomía. Se trata de una idea exclusiva y excluyente de otras. Esto puede llevar, con el paso del tiempo, a los partidarios de la adecuación al relativismo: porque cuando se dan cuenta de que esos errores están fundados en las condiciones mismas en que, en cada circunstancia, está el intelecto humano y la ciencia, relativizan toda verdad, dirán que es imposible conocerla:

y entonces, naturalmente, la verdad tiene que ser unívoca y exclusiva, puesto que su función es aquí hacer patente un objeto de estas condiciones. Lo que ocurre es que, por razones que sería largo enumerar, la lógica y la teoría del conocimiento han solido operar, durante siglos, con tenacidad sorprendente, con verdades abstractas, y casi nunca han descendido al pensamiento concreto, que tiene dificultades mucho mayores. Y esto ha hecho que se considere como propio de la verdad algo que solo pertenece a una clase muy particular y *secundaria* de verdades, y que únicamente tiene sentido en la consideración



de la realidad “desrealizada” que surge cuando el hombre se dedica a un menester especialísimo y nada primario en su vida (Marías, 1947, p. 138).

Precisamente con la historia (cuánto más con la biografía personal) es posible *dar razón* de la realidad, en especial de la de la persona. En cambio, todo enunciado aislado, sin conexión histórica, es abstracto. Porque la abstracción solo se interesa por los esquemas, pero el conocimiento real de cada persona necesita integrarse en la concreción de la vida, que es circunstancial y en ella es evidente la perspectiva.

En la historia de la filosofía vemos cómo, continuamente, es menester ir más allá de cada innovación, de la que no es ajena tampoco una dimensión de error con respecto a futuras renovaciones. Pongamos el ejemplo de la relación entre Ortega y la fenomenología, en especial para ver cómo en el filósofo madrileño (y, por extensión, en el vallisoletano) el concepto de circunstancia (real) se articula esencialmente con el de perspectiva (real) para hallar la verdad, que también es real, no ideal. El año 1913, Husserl publicó sus *Ideen*, que significaban “la *teoría* de la fenomenología”. Ese año,

Ortega toma posesión de la fenomenología y se da cuenta de su inestimable valor y de su limitación; se da cuenta de lo que significa la innovación metódica de Husserl, de su carácter imprescindible, pero también de lo que implicaría adscribirse a su filosofía. Y en el mismo instante [...] se pone *más allá* de la fenomenología [...], en la que no se puede instalar porque la ve perforada por el error (Marías, 1982, pp. 472-473).

De ese error se dio cuenta porque Ortega tenía afán de lograr veracidad. En sus años juveniles de Marburgo veía que se “forzaba a muchas cosas que no eran verdad para los que las afirmaban a tomar aspecto de verdad. Había mucho de «ortopedia», según Ortega, en aquella manera de pensar” (Marías, 1982, p. 476), que podríamos calificar como ajena a la circunstancia personal y a su mundo histórico.

Precisamente es esencial en Ortega ese carácter circunstancial de la persona. El concepto de *Umwelt*, mundo en torno o circundante, aparece en Husserl (*Ideen*, § 27, 28 y 29): “Y cuando suspendo la actitud natural (*natürliche Einstellung*), o más bien le superpongo otras actitudes particulares, por ejemplo,



la aritmética, obtengo los «mundos circundantes ideales» (*ideale Unwelten*)”. En nota al pie, Julián Marías sigue escribiendo:

La descripción del «mundo circundante» que hace Husserl desde el punto de vista de la actitud natural es sumamente aguda y fina; lo decisivo, como veremos, es que sus supuestos permiten lo que llama «desconexión» (*Ausschaltung*), es decir, el paso de la actitud natural a la fenomenológicamente reducida. Esta posibilidad, admitida por Husserl, reobra sobre el propio carácter de *Umwelt* y hace problemático que sea *Welt*, es decir, su *mundanidad* y, con mayor razón aún, su circunstancialidad (p. 490).

Pero para el filósofo madrileño, la circunstancia es estrictamente real: se trata de la totalidad de aquello que encuentro en torno a mí, sin lo cual yo no soy, “que no se puede agotar en Ortega en ser mero «sujeto de vivencias intencionales»”. La tesis central de Ortega supone “la invalidación del supuesto de la fenomenología” (Marías, 1982, p. 500). Para Husserl, en cambio,

la contraposición *Ich-Umwelt* (yo-mundo en torno) es meramente intencional y no real; prueba de ello es que Husserl admite la posibilidad de la «*Einklammerung*» o «*Ausschaltung*», de la «puesta entre comillas» o «desconexión» en que consiste la *epokhé* o reducción fenomenológica, la cual afecta por igual al yo y a su *Umwelt*, de suerte que ambos quedan desconectados o *ausgeschaltet*, que sucumben igualmente a la *epokhé*. Y el resultado de esta reducción es la *conciencia pura o trascendental* (*reines oder transzendentales Bewusstsein*), como «residuo fenomenológico» (*phänomenologisches Residuum*) que incluye con el «yo puro» —fenomenológicamente reducido— sus vivencias y los objetos intencionales de ellas (Marías, 1982, p. 499).

Como ya dijimos, el concepto de circunstancia real se articula en Ortega y Marías con el de perspectiva real. Lo detallaremos más adelante, porque antes conviene aclarar una cuestión previa.

“FORMAS DE SATANISMO”

El relativismo, al considerar que la realidad es absoluta y unívoca, afirma que la verdad es siempre relativa a las condiciones, exclusivas y excluyentes,



de los limitados saberes (médicos, astronómicos o de cualquier disciplina) que se tienen en cada época histórica:

Por esta razón, la multitud de teorías que patentiza la historia es, por lo pronto, indicio de la falsedad de *casi todas*; y tan pronto como se advierte que esos errores no son azarosos, sino fundados en las condiciones mismas en que está el intelecto humano, se relativiza *toda verdad*, y se la anula, en definitiva, desde ese mismo punto de vista (Marías, 1947, p. 135).

Luego, aunque resulte paradójico, los partidarios del relativismo vienen a coincidir con los de la adecuación porque ambas corrientes, en definitiva, erigen un determinado punto de vista (que siempre es el limitado de cada época) como absoluto. Desarrollemos mejor este argumento a continuación.

En su *Introducción a la filosofía*, Julián Marías no cita ni una sola vez a Cusa ni tampoco usa el término “asimilación”, aunque repetimos que nos parece que el pensamiento del filósofo español resulta coincidente, en lo que se refiere a la cuestión sobre la verdad, con el de aquel cardenal. Por tal razón hemos de reproducir este párrafo, en que se refiere al Cusano, de su *Historia de la filosofía*:

Assimilare es asemejar, obtener una *similitudo*, una semejanza de la cosa que Dios ha creado. Dios, al crear las cosas, les da su *entidad*; el hombre logra un precipitado que es la *asimilación*. No hay *adaequatio*, sino *assimilatio*. La verdad de la mente humana es una *imagen y semejanza* de la verdad de la mente divina (p. 190).

Es decir, si el hombre puede alcanzar la verdad de manera progresiva (nunca absoluta) gracias precisamente a la asimilación, se debe al hecho de ser imagen y semejanza de aquel que es la misma verdad. Recordemos que, para Marías, a la base del *absolutismo del intelecto* “está la vieja noción de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*”. Como esa acusación de absolutismo resulta escandalosa a los partidarios de la adecuación, hay que decir ya que Julián Marías, siguiendo a Ortega, pretende mostrar la falsedad de la idea según la cual conocer algo es solo conocerlo absoluta y enteramente, y además quiere afirmar que la alternativa a este conocimiento absoluto y entero no es, de ningún modo, el relativismo. Tanto es así que escribirá el siguiente texto tan



categorico, tan elocuente, tan *tremendo*, que no puedo por menos de volver a reproducir:

Siempre que se erige un punto de vista particular en punto de vista absoluto, en lugar de situarlo en su lugar justo dentro de la perspectiva total, se comete un error que consiste en usurpar el punto de vista de Dios —permítase la expresión—, que es precisamente la infinitud de todos los puntos de vista posibles, la integración jerárquica de todas las perspectivas. Por eso suelo decir que todas las pretensiones de *absolutismo del intelecto*, de afirmación de un sistema particular con exclusión de los demás, son formas de *satanismo*, por muy inocuas y aun piadosas que puedan ser en la intención (1982, p. 510).

Ese párrafo, que aparece en *Ortega. Circunstancia y vocación*, de 1960, repite, con algunas modificaciones, otro que publicó, el año 1957, en una nota al pie de página de su comentario a las *Meditaciones del Quijote* (1990, pp. 73-74, nota 46), cuyo autor, Ortega, escribe que “Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva” (Ortega, 1990, pp. 71-73). Es decir, según Ortega escribe en otra parte, la suma de las perspectivas individuales, la omnisciencia, la verdadera *razón absoluta*, es “el sublime oficio que atribuimos a Dios”. Pero no porque “vea directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista”. Añadimos nosotros: como si su conocimiento fuera el propio de la adecuación. Y sigue diciendo Ortega que Dios “está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista” (2006, p. 616).

La doctrina orteguiana del punto de vista viene a enseñar, según la interpretación de Julián Marías, que la realidad, lejos de ser absoluta, es relativa, pero no la verdad. Es “satanismo” erigir un punto de vista particular como absoluto, como único, como exclusivo y excluyente de los demás. Porque la realidad es panorama, “que sin punto de vista ninguna realidad podría tener” (1982, p. 509). En cambio,

La abstracción consiste precisamente en la eliminación de la perspectiva concreta, aquella en que la realidad se constituye como tal; tal es el caso de la que Husserl llama «lógica pura»; pero entonces no se trata de un conocimiento de realidades en sentido estricto, sino de esa forma peculiar de realidad que llamamos «objetos ideales» (Marías, 1970, p. 205).



Porque la persona, cuando, a diferencia de esos objetos ideales, habla de realidades efectivamente constituidas en su vida, es en esta misma, la de cada cual, donde la realidad aparece, y esa vida está condicionada por su biografía, inseparable de su perspectiva o punto de vista. La función de la verdad es hacer que sepamos a qué atenernos respecto a nuestra situación.

Cuando, por el contrario, los partidarios de la adecuación creen que la realidad es absoluta y unívoca, es decir, no dependiente del punto de vista, y al mismo tiempo no tienen más remedio que reconocer que la verdad depende de las condiciones de cada época, quieren escapar de esa dificultad no desde el realismo, sino desde el idealismo fundado por Descartes, la situación ha sido en última instancia análoga porque “se ha conservado el mismo esquema, después de «justificar» de un modo o de otro la correspondencia entre las ideas y las cosas, como hizo el idealismo «dogmático» —y de ahí el típico seudoproblema de la «comunicación de las sustancias»—” (Marías, 1947, pp. 135-136). Las líneas siguientes constituyen una crítica implícita al “idealismo refinado de Husserl” (Marías, 1993, p. 103): “o se ha ido a parar a la idea del «pensar productivo», dentro del cual la «coherencia» entre las ideas hace el papel de la *adaequatio*, y la relación entre el «yo puro» y el «yo empírico» de cada uno de nosotros vuelve a suscitar el problema del relativismo” (Marías, 1947, p. 136).

Pero para Ortega no “existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única” (Ortega, 2010a, p. 60). Tampoco para él puede darse el relativismo desde su noción de perspectiva. Tras aludir al “pecado de Satán” porque este erigió su punto de vista en absoluto, el mismo Ortega sigue escribiendo en otro lugar: “Ahora bien, la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos» (1990, p. 74).

Ortega “afirma la necesidad de atenerse a la realidad *tal como es*”, respetándola, siéndole fiel, confiando en ella, amándola en definitiva:

Se trata de llevar a sus últimas consecuencias una exigencia metódica de la fenomenología, que Ortega hace suya: «Positivismo absoluto contra parcial positivismo» —dice husserlianamente en el primer *Espectador*, al reclamar el derecho de lo imaginario junto a lo perceptible, del centauro junto a la cosa real, de la manera de presentarse cada forma de realidad. Cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queramos exigirle o imponerle;



desconocer esto es el «pecado cordial», que se deriva de la falta de amor; nada más opuesto a la actitud filosófica, si la filosofía es la ciencia general del amor. Es esta una actitud mantenida tenazmente por Ortega a lo largo de su obra entera: el respeto a la realidad, la decisión de no suplantarla con utopismo, kalendas griegas, pensar desiderativo y otras tentaciones del pensamiento, especialmente durante los dos últimos siglos. La fidelidad a lo real, la complacencia en ello, el dejar que las cosas revelen su propia estructura, es la exigencia capital de la filosofía. Recuérdense lo que antes vimos sobre la «veracidad» como actitud del filósofo: no es sino la vertiente moral de ese requisito intelectual; y digo vertiente, porque ambas cosas son una sola (Marías, 1982, pp. 552-553).

Ya en 1949, Julián Marías recibió orientación del cardenal Suhard, arzobispo de París, el cual se oponía a “una especie de imperialismo del pensamiento”. Por ello “estamos invitados a una elaboración lenta”. Suhard alertaba sobre “un peligro que renace siempre, la tentación de construir síntesis *a priori* y apresuradas”. E invitaba “a una larga paciencia en vuestro esfuerzo. El factor *tiempo* es indispensable” (González Fernández, 2017, pp. 46-47).

LA PERSPECTIVA COMO CONDICIÓN DE ACCEDER A LA VERDAD

Una vez más recalcamos que desde la noción de perspectiva no se sigue, en absoluto, que la verdad sea relativa. Lo que se propone Ortega (según Marías) es volver “la espalda a la idea de perspectiva introducida en la filosofía contemporánea por Nietzsche, Vaihinger y Teichmüller y plantea la cuestión de manera distinta, casi opuesta” (1982, p. 509). La razón es que, a diferencia de esos autores, Ortega atribuye la perspectiva no al conocimiento, sino a la realidad. Porque para él y Marías “perspectiva” es siempre de lo real, la que la misma realidad muestra; no es, por tanto, una construcción arbitraria subjetiva. Con esta teoría, Ortega pretende acabar con la idea, por una parte, de que conocer algo sea solo conocerlo absoluta y enteramente, y, por otra parte, de que la alternativa a este conocimiento absoluto y entero sea el relativismo; la doctrina del punto de vista quiere justo romper esta falsa disyuntiva, porque la perspectiva es verdadero conocimiento de la realidad. Por eso escribe Julián Marías:



Esto nos pone a cien leguas de todo subjetivismo, de toda reducción de lo real al sujeto que lo mira; de todo «fenomenalismo», de toda proyección del sujeto y su punto de vista. Justamente se trata de lo contrario: de una realidad con estructura propia, rigurosa, a la cual hay que atenerse para alcanzar la verdad. La perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos a cada uno de sus rangos, es decir, hay una estructura de lo real, que solo se presenta perspectivamente, que necesita integrarse desde múltiples términos o puntos de vista, y que reclama *exactitud* en nuestra reacción (1982, pp. 509-510).

Más aún: argumenta Marías, tanto en su comentario a las *Meditaciones del Quijote* (p. 73, nota 73), como en *Ortega. Circunstancia y vocación*, que Ortega “toma la actitud opuesta a la de Nietzsche cuando pretende ponerse *jenseits von Wahr und Falsch*” (1982, p. 510), más allá de lo verdadero y de lo falso.

Mientras en Nietzsche o en Teichmüller, perspectiva se opone a realidad, significa apariencia, convención, ilusión que se desvanece cuando se suprime la visión perspectivista, *en Ortega es la perspectiva la condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad*. La falsedad consiste en eludir la perspectiva, en serle infiel, o en hacer absoluto un punto de vista *particular*; es decir, *olvidar la condición perspectiva de toda visión*, o, dicho con otras palabras, la necesidad de cada perspectiva de integrarse con otras, porque perspectiva quiere decir *una entre varias posibles*, y una perspectiva única es una contradicción (p. 510).

Frente a la opinión tanto de los partidarios de la adecuación como de los del relativismo, la perspectiva no es la deformación de la realidad, sino su organización. La misma realidad está de tal modo constituida y organizada en perspectiva que solo existe así. Tanto que la palabra “realidad” carece de sentido fuera de la perspectiva en que se organiza. Precisamente gracias a la perspectiva, la verdad no se nos escapa, a diferencia de esos autores citados que utilizaban la perspectiva para negar esa misma verdad. “El problema se traslada, pues, de la subjetividad a la realidad, a su propia estructura” (p. 511).

Subjetividad o “subjetivismo es la torpe realidad que se oculta bajo el lindo nombre de «idealismo filosófico»” (Ortega, 2005, p. 536, nota 1). Para “el idealismo hasta Husserl, «el ser del hombre es conciencia, subjetividad,



en la que el yo está encerrado»” (González Fernández, 2022, p. 600). Según el propio Husserl, los objetos “son conscientes para mí como *cogitata*”, y su justificación “brota, pues, de nuestra subjetividad trascendental misma; toda adecuación concebible surge como nuestra verificación, es nuestra síntesis, tiene en nosotros su último fundamento trascendental” (Husserl, 2018, §26, p. 80). En “el *ego* que medita” se “constituye para mí” el “mundo común para *todos nosotros*” (Husserl, 2018, §41, p. 116). De ahí puede inferirse que la verdad es subjetiva, porque en mi *ego* monádico se constituyen otros *egos* monádicos, y en consecuencia hay (como resultado de la comunidad de mónadas) una verdad intersubjetiva común a todos: “la intersubjetividad trascendental tiene una esfera intersubjetiva de propiedad en la cual ella constituye intersubjetivamente el mundo objetivo” (Husserl, 2018, §49, p. 142).

A diferencia del idealismo, según el cual primero me descubro yo y después a las demás personas, vista cada una como “*alter ego*” (Husserl, 2018, §42, pp. 122 y ss.), lo “primario es el descubrimiento del otro, es decir, de *tú*, en el que se manifiesta la persona y que hace caer en la cuenta de *mí* como *alter tu*, forma primaria de verme como yo” (Marías, 1996, p. 24). Porque, en realidad, el “descubrimiento de la persona empieza por el de las demás, de las ajenas con quienes se convive”; es decir, “la *convivencia personal* es lo primario, anterior a las personas en su aislamiento”, aunque tal situación esté perturbada “según el esquema individuo-sociedad”; y como la “apertura a otras personas es condición intrínseca de la vida personal”, el “«solipsismo» no es solo un grave error filosófico, sino que está en contradicción con toda evidencia. Tampoco es aceptable el concepto de «intersubjetividad», con el cual se ha intentado paliar el idealismo, siempre con una tentación solipsista y, en todo caso, con una primacía de un «yo» que se enfrenta —o incluso «pone»— a un «no yo» abstracto y que en principio no es personal” (Marías, 1996, pp. 40-41). La verdad ni es subjetiva ni intersubjetiva; no depende de la intersubjetividad, “*Intersubjektivität*” (Husserl, 1973, §41, pp. 117 y ss.), sino que es real y —en cuanto vista perspectivamente (en esa realidad objetiva) por cada uno— personal.

Y como personal, yo soy circunstancial: estoy integrado con y en mi circunstancia. Yo “no es una mera significación o *Bedeutung*”, sino una realidad concreta (con los caracteres de mismidad y unicidad), menesterosa de su



circunstancia, referido a ella. Por lo tanto, no se pueden tomar separadamente “yo” y “circunstancia”. Pero,

en primer lugar, Husserl «absolutiza» la conciencia al hacerla «relativa a la nada», con lo cual, evidentemente, queda dentro del idealismo, y por tanto de la posición anterior, ya que los «objetos» se agotan en ser objetos intencionales; y, en segundo lugar, esa «suspensión» de la ejecutividad, esa «desconexión» o «puesta entre paréntesis» en que consiste la *epokhé* o reducción fenomenológica es ilusoria desde el punto de vista de la realidad, ya que se ejecuta en un acto que no es, a su vez, reducido, y por un yo ejecutivo que no es el mismo, que en un nuevo acto, puede ser objeto de reducción.

Ahora bien, si no hay posible «composición» del yo y la circunstancia, esto quiere decir que ambos están ya «compuestos», es decir, que son «momentos», «ingredientes» o como quiera decirse, en suma, realidades subordinadas y secundarias respecto a otra primaria desde la cual se los descubre y halla, y en la cual radica su deficiente y menesterosa realidad (Marías, 1982, pp. 534-536).

Lo decisivo es que la perspectiva (siempre circunstancial) asegura la verdad, al contrario de lo que solían afirmar los que hasta Ortega utilizaban ese concepto y los que hoy acusan al “perspectivismo” de conducir al relativismo o de que viene del subjetivismo:

El concepto de *circunstancia* se articula en Ortega con el de *perspectiva*. Esta articulación es esencial, quiero decir que el tomarlos *aisladamente* ha hecho que resulten bastante estériles en las filosofías —por otra parte muy escasas— en que han aparecido. La idea de circunstancia impone en alguna medida la evidencia de la perspectiva, aunque se quiera eludirla. El carácter selectivo del *Bauplan* de Uexküll establece, claro está, un cierto «punto de vista» en la constitución de la *Umwelt*. Análoga función representan las *Einstellungen* en Husserl, pero estas son, por decirlo así, «consecutivas» a la dualidad *Ich-Umwelt* y sobreañadidas a ese esquema originario. Pero, sobre todo, la noción de perspectiva no se ha tomado circunstancialmente, sino más bien al contrario, ha solido funcionar como un medio de evasión de la circunstancialidad [...]. En este contexto surge el tema de la perspectiva. Es decir, a raíz de haber reivindicado las exigencias máximas de la verdad; es



precisamente la perspectiva el concepto que va a permitir a Ortega asegurar que la verdad no se le escape, a la inversa de las posiciones filosóficas que usaban el perspectivismo para eludir la verdad [...]. «El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio» [...]; cuando Ortega va a reivindicar el punto de vista individual, deja de hablar de mí y evoca el carácter irreductible de la realidad. *La perspectiva no se justifica por estar yo siempre en cierto punto de vista o situación, sino por la condición misma de la realidad*. El problema se traslada, pues, de la subjetividad a la realidad, a su propia estructura. Hasta tal punto es así, que cuando no se trata de verdadera realidad, aunque permanezcan iguales las condiciones del sujeto, la perspectiva no se impone; piénsese, por ejemplo, en el conocimiento abstracto *en lo que tiene de tal*; así, en el conocimiento matemático tomado de un modo *intramatemático*, es decir, sin hacerlo radicar en la vida. El sujeto de ese conocimiento nada tiene de distinto del sujeto de cualquier otro; es el objeto sobre el que se ejerce el que *no es real*. Esto justificaría la posición de Husserl en las *Investigaciones lógicas*, especialmente la crítica del psicologismo y la reivindicación de la «lógica pura»: su actitud dependería de la previa *eliminación de la realidad* mediante la *epokhé*, *Einklammerung* o *Ausschaltung*, la «abstención», «puesta entre paréntesis» o «desconexión» [...]. Lo que aquí me interesa es mostrar que el perspectivismo de Ortega no viene de la subjetividad [...]. Podemos decir que para Ortega *la realidad solo existe como tal perspectivamente*, y en ello se funda la posibilidad de su verdad (Marías, 1982, pp. 501-514).

Según Ortega, la “realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, solo puede llegar a estas multiplicándose en mil caras o haces”. Por ello, “la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa”. Como no se puede inventar la realidad, “tampoco puede fingirse el punto de vista”. En consecuencia, “cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios”. En vez de “disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual” (Ortega, 2010b, pp. 162-163).

Porque “*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”. Démonos cuenta



nosotros de que, con esa última frase, Ortega se está oponiendo, implícita y tajantemente, a la teoría de la adecuación. Esta “manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía”. Cada “*vida es un punto de vista sobre el universo*”. La “realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única”. Ahora entendemos todavía mejor la mención anterior a “Satán”, el cual erigió su punto de vista en absoluto, usurpando al Creador: Dios “está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes” (Ortega, 2006, pp. 613-616).

En cambio, la abstracción —que caracteriza a la vieja adecuación— “consiste precisamente en la eliminación de la perspectiva concreta, aquella en que la realidad se constituye como tal” (Marías, 1970, p. 205). Como esta realidad aparece en la vida de cada cual, se encuentra condicionada por su biografía, por su perspectiva o punto de vista.

La perspectiva es tan esencial en cada persona que “renunciar al propio punto de vista es renunciar a uno mismo” (Marías, 1975, p. 111). “Sobre la realidad caben muy diversas perspectivas, innumerables puntos de vista, no digamos sobre realidad tan ondulante como la humana” (Marías, 1998, p. 269).

Hay tantas verdades como perspectivas. Ahora bien, cada verdad es parcial y debe completarse con las demás, ya que nadie —salvo Dios, de nuevo— puede abarcar con su vista toda la realidad. Sigue escribiendo Marías: “Esas verdades, parciales, no tienen por qué excluirse mutuamente; en principio pueden completarse” (p. 269).

Además, cuando “ingresan en nuestro horizonte perceptivo nuevas zonas y aspectos del mundo se incrementa el acierto de nuestra visión total, que se hace pálida, desvaída y borrosa a medida que se estrecha el campo visual, que puede llegar a una angostura patológica” (Marías, 2002, p. 304). Pero todavía hay más:

Toda perspectiva es justificada y verdadera, con una condición: que no se crea única. Cada uno tiene un punto de vista particular, esto es inevitable y no tiene inconveniente mientras se sabe que es un punto de vista particular, y que hay otros. Cada visión es verdadera, pero la realidad no se reduce a ninguna de ellas, sino a la totalidad de puntos de vista que solo posee Dios.



La deformación que impone la perspectiva particular no es un mal si se tiene en cuenta que ha de integrarse con otras (Marías, 1990, pp. 18-19).

Volvamos a la *Introducción a la filosofía* para encontrar un nuevo paso. Los partidarios de la adecuación consideran que el *intellectus* es independiente de la *res*, y que esta se da de modo abstracto y absoluto, ajena a la perspectiva circunstancial, mientras que, para Ortega y Marías, yo vivo con las cosas, con las personas, con el resto de la realidad, unido a esta, ingrediente de mi circunstancia, que me es presente solo en perspectiva:

Ahora bien, una consideración atenta muestra, ante todo, que ni encuentro nunca las cosas aparte de mí, ni me encuentro tampoco yo —y, por consiguiente, mi inteligencia— aparte de las cosas. Esta presunta «independencia», que permitiría un subsecuente contacto y una «comparación» entre ambos elementos autónomos, es una mera *hipótesis*, que ninguna evidencia viene a justificar. 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. Solo así me es presente la realidad, solo así puedo referirme primariamente a ella. Lo que llamo *cosas*, lejos de darse de un modo abstracto y «absoluto», *incluye la perspectiva* (p. 136).

Pero, como estamos viendo, la realidad es riquísima, inagotable, en cierto modo infinita, llena de posibilidades, por lo que solo Dios (una vez más) puede abarcarla en su totalidad. Si la verdad (como ya dijimos) es histórica se debe a que la realidad (aquello que encuentro sin manipulaciones más) lo es:

Por tanto, la perspectiva es un *ingrediente* de la realidad; y como las perspectivas *posibles* son *muchas*, la realidad en cuanto tal envuelve una esencial *multiplicidad* y consiste formalmente en ser repertorio de *posibilidades*. Con lo cual —sea dicho de paso, ya que no es oportuna la detención en esto— se esboza una relación entre posibilidad y realidad, mucho más íntima de lo que suele suponerse, y de distinto signo. Pero como, por otra parte, la perspectiva está definida por el tiempo [...] histórico, la historia queda introducida en eso mismo que el hombre llama *realidad*. Dicho en



otros términos, la *realidad* —en el sentido *primario y concreto* que tiene esta palabra y del cual hay que partir, esto es, aquello con que me encuentro y tal como me lo encuentro— es *histórica* (p. 137).

“NINGUNA VERDAD AGOTA LA REALIDAD”

Para entender mejor el posterior párrafo de su *Introducción a la filosofía*, conviene aclarar antes, citando unos libros muy posteriores, lo siguiente:

Si se tiene presente que ninguna visión es integral, que por consiguiente ninguna verdad agota la realidad, lo cual no le impide ser rigurosamente verdadera, las discrepancias son acaso —no siempre— conciliables, y el fundamento del acuerdo tiene que ser la *realidad* misma mirada desde diferentes perspectivas que pueden y deberían hacerse convergentes yendo más allá de cada una de ellas (Marías, 1993, p. 90).

Eso resulta capital: la necesidad de ir más allá de cada perspectiva, la cual no es única y absoluta, sino parcial, complementaria de las otras, convergente con ellas, integrada en las demás. Contrapuesto al absolutismo hay un hecho: “la realidad es maravillosa. Su inagotable riqueza se presenta ante los ojos del que se atreve a mirarla, y de ahí procede la intensa fruición que acompaña a la filosofía cuando es contemplación, interpretación, aprehensión, toma de posesión de la realidad” (p. 256).

En esa realidad hay perspectivas o visiones distintas: “todo lo que un hombre ha visto es verdad” (Gratry, 1952, p. 99), *tout ce qu’un homme a vu est vrai* (Marías, 1969, p. 197), decía Gratry, cuya teoría sobre la verdad coincide con la del filósofo español, para quien lo decisivo es ese participio, “visto”, que de ningún modo significa algo no real. Ese hombre tiene que haberlo visto (*visión responsable* —no deformación o invención falsa, injustificada— es como llama Marías a la filosofía). Este párrafo de su tesis doctoral dedicada a Gratry (suspendida por los partidarios escolásticos de la adecuación) resulta significativo:

Como la verdad es una y está frente a nosotros, todo lo que veamos en ella es verdadero y tiene que concordar; a lo sumo, se puede distinguir el punto de vista, y puede ser diversa la apariencia; pero no cabe la falsedad: no puede



haber una *visión falsa*, sino que la falsedad y el error son falta de visión, tiniebla en vez de luz. Por tanto, lejos de ser el error el gran supuesto —actitud de casi toda la filosofía moderna—, es un problema que es menester explicar. Lo normal es ver, puesto que la realidad está ahí y tenemos la razón para ello; la falsedad supone una anormalidad de la que será menester dar razón: la filosofía tiene que plantearse el problema de la sofística, como ya vieron con claridad Platón y Aristóteles (Marías, 1969, p. 197).

Ahora podemos hacernos cargo, sin equívocos, del párrafo en cuestión de la *Introducción a la filosofía*:

Pero esto quiere decir, a su vez, que ninguna verdad agota la realidad, que esta las desborda todas, puesto que implica todas las perspectivas posibles, y la verdad es la presencia de la realidad misma, *en persona*, patente, *a mí, aquí y ahora*, es decir, en una perspectiva determinada, que no excluye en modo alguno las demás. La verdad descubre la realidad efectivamente, la ilumina, muestra lo que es, hace que sepamos a qué atenernos respecto a ella y que estemos en seguridad para hacer con ella nuestra vida; pero descubre lo que la realidad es *desde mi punto de vista circunstancial*; y esa verdad —que no es mía, sino de la realidad, porque esta es la que se manifiesta, que es, pues, rigurosamente «objetiva»—, para ser *la* verdad, tendría que integrarse con todas las demás verdades posibles, igualmente «objetivas» y reales, obtenidas desde la totalidad de las perspectivas (p. 137).

Ha de quedar claro que la multiplicidad de creencias o ideas acerca la realidad “no prueba la falsedad de ellas”, sino que “la variedad histórica de las ideas acerca de algo es indicio de su probable concreción y riqueza”. Por ello “las verdades no se excluyen en principio, porque ninguna de ellas agota la realidad, pero todas —si son efectivas verdades— la conocen y la muestran. No se justifica, pues, por ser *absolutista*, el punto de vista del relativismo; y el hombre, a pesar de la historia, no tiene que renunciar a la verdad” (pp. 138-139).

Aunque, cuando rechazábamos la adecuación, parecía “que se nos escapaba la verdad”, ahora nos damos cuenta de que, al contrario de lo que el pensamiento abstracto considera ante un enunciado sin referencia a la realidad, cada verdad está “articulada con las demás”, todas “ordenadas históricamente, y no solo yuxtapuestas al azar” debido a “la estructura sistemática de la propia



realidad”, la cual se constituye en la vida del hombre, que no tiene por qué partir exclusivamente de “las exigencias del *conocimiento*” o de las ideas. Cada punto de vista solo es inteligible y 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”, porque “todo enunciado aislado, sin conexión histórica, es abstracto y, por consiguiente, «irreal»”. Si no cuenta con la historia, todo conocimiento “lleva incluida una dimensión de error”. Por ello, la abstracción (que “solo se interesa por los esquemas”), propia de la adecuación, como toma los conceptos “como *invariantes*”, arrancados de la historicidad, comete “un grave error” (pp. 139-142).

Cuanto hemos dicho nos sirve también para entender cómo la “verdad consiste, por tanto, formalmente en la patencia de la realidad, exigida por el modo de ser de la vida humana, y radica rigurosamente en esta” (p. 146). La verdad “aparece como mucho más que una mera *dúplica* o *copia* de” la realidad. Tal verdad resulta “aquello que la realidad misma necesita para ser efectivamente lo que es, y que, siendo lo más suyo, pende de un hacer del hombre; el cual, por su parte, necesita también esa verdad para ser el que es propiamente”. Lejos de manipulaciones mentales, necesitamos poner en su patencia a la realidad dejándola ser, no alterándola, no haciéndola otra, sino respetándola en su mismidad o autenticidad, en su verdad. La verdad funciona, por ello, como la “*forma de autenticidad de la vida humana*” (p. 148).

CONCLUSIONES

Aunque Julián Marías no lo dijera explícitamente (quizá por evitarse más problemas de los que tenía), no suele tenerse en cuenta que tanto Tomás de Aquino como Husserl coinciden, respecto a la teoría sobre la verdad, en suponer que (debido a la adecuación) el intelecto y la realidad (absoluta, inmutable, unívoca) se hacen una sola cosa idéntica, duplicada, exacta, y que gracias a ello refutan el relativismo. Pero el filósofo español, tan entusiasta de la verdad, refutando la creencia en que la realidad sea absoluta y unívoca, considera que la raíz más honda del relativismo es el absolutismo del intelecto, sustentado por la vieja noción de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*.



Muestra Marías que, aunque resulte paradójico, los partidarios del relativismo vienen a coincidir con los de la adecuación porque ambos erigen un determinado punto de vista (que siempre es el limitado de cada época) como absoluto. Ni conocer algo es solo conocerlo absoluta y enteramente, ni la alternativa a este conocimiento absoluto y entero debe ser, de ningún modo, el relativismo. Comentando a Ortega, Marías escribe que erigir un punto de vista particular en absoluto es una “forma de satanismo”. La abstracción de la vieja adecuación consiste precisamente en la eliminación intolerante de la perspectiva de cada uno.

También Santo Tomás y Edmund Husserl suponen la independencia previa del intelecto, de un lado, y la cosa, del otro; y que, siendo función del intelecto obtener una especie de dúplica de la cosa, la realidad y la verdad son absolutas, de manera que toda copia (inamovible, dada de una vez para siempre) elimina cualquier otra visión posible acerca de la misma realidad: esta se da de modo abstracto y absoluto, ajena a la perspectiva circunstancial, mientras que, para Ortega y Marías, yo vivo con las cosas, con las personas, con el resto de la realidad, unido a esta, ingrediente de mi circunstancia, que me es presente solo en perspectiva. Frente a la absolutista adecuación, Marías parece preferir el proceso que Cusa llama de asimilación: siendo la verdad histórica, vamos descubriendo la verdad con el paso del tiempo; este, precisamente, permite descubrirla.

A Julián Marías le parecen tener absolutividad solo las verdades que, pareciendo únicas y exclusivas, son abstractas (aritméticas, geométricas, principios lógicos), las cuales no se refieren a la realidad, sino a esquematizaciones de esta, a ciertos elementos obtenidos desde un punto de vista determinado y con eliminación de los demás, en lo cual consiste precisamente la abstracción, que borra la perspectiva concreta. Pero fuera de esas verdades abstractas, propias de los llamados «objetos ideales», el conocimiento aislado, sin conexión histórica, se convierte también en abstracto y, por consiguiente, en irreal. La abstracción propia de la adecuación toma también los conceptos reales como *invariantes*, arrancados de la historicidad, con lo cual resultan erróneos. En cambio, la verdad debe respetar la mismidad de la vida humana: funciona como la forma de autenticidad de esa vida del hombre, que siempre es histórica y, por tanto, nunca es idéntica a sí misma, a diferencia de los citados objetos ideales.



Quienes hoy arremeten contra la teoría de la verdad de Ortega y Marías (calificándolos de subjetivistas y fenomenalistas) suelen ignorar que ambos atribuyen la perspectiva no al conocimiento, sino a la realidad. Para los dos, la perspectiva es siempre de lo real, la que la misma realidad muestra; no es, por tanto, una construcción arbitraria subjetiva. Con esta teoría, ambos pretenden acabar con la idea, por una parte, de que conocer algo sea solo conocerlo absoluta y enteramente, y, por otra parte, de que la alternativa a este conocimiento absoluto y entero sea el relativismo; la doctrina del punto de vista quiere romper esta falsa disyuntiva, porque la perspectiva es verdadero conocimiento de la realidad, que tiene estructura propia, rigurosa, con la cual hay que atenerse para *descubrir* la verdad. La falsedad consiste en ser infiel a la perspectiva, o en hacer absoluto un punto de vista *particular*, rechazando que cada perspectiva debe integrarse con otras.

Porque la misma realidad está constituida en perspectiva. Julián Marías traslada la perspectiva de la subjetividad a la realidad, a su propia estructura. Las verdades, parciales, no tienen por qué excluirse mutuamente, sino que deben completarse. Si se inventa la realidad (si se la falsifica), sobreviene la discordia. Las diferentes perspectivas han de integrarse, sin tomarlas como exclusivas y excluyentes, porque el conjunto de las perspectivas, cada una incompleta, es lo que puede lograr la visión completa, y por ello más verdadera, pero la realidad no se reduce a ninguna de ellas. En su *Introducción a la filosofía* repite que “realidad es aquello con que me encuentro y tal como me lo encuentro”, organizada en perspectiva, con múltiples visiones, sin manipulaciones más que puedan absolutizarla o reducirla a una fracción.

En su libro *Tratado sobre la convivencia. Concordia sin acuerdo*, Marías escribirá que como ninguna visión es integral ni ninguna verdad agota la realidad, las discrepancias deberían ser conciliables, complementarias y convergentes, porque la realidad es mirada desde diferentes perspectivas que han de ir más allá de cada una de ellas. Por ello, la verdad (que es de la realidad, no del intelecto o del sujeto que la mira) es el único fundamento posible de la concordia.

Todo esto nos permite afirmar que la teoría que sobre la verdad tiene Julián Marías es consecuencia de su confianza en la realidad, de su respeto a ella (organizada en perspectiva), visión contrapuesta a la de aquellos que, por



desconfiar del mundo y del punto de vista (considerado erróneo) del hombre, parten de un esquema mental que pretende adecuar de manera abstracta, unívoca, idéntica, inmutable, tan exacta como absoluta, los objetos irreales, suponiendo que la realidad como tal, caótica para ellos por la multitud de puntos de vista diferentes, está desorganizada, fuente de relativismo.

Pero ahora, con todo lo dicho, podemos abordar, finalmente, una gran cuestión: ¿por qué Santo Tomás (y después Husserl) no define la verdad “como *adaequatio rei cum intellectu*, «adecuación de la cosa con el intelecto», y en vez de ello pone la fórmula más indeterminada *adaequatio intellectus et rei*, «adecuación de la cosa y el intelecto?»”. Este problema “todavía está esperando una respuesta satisfactoria” (Araos San Martín, p. 493).

La respuesta podría ser la siguiente: Tomás de Aquino parece tomar partido (lo dice en la *Suma de Teología*, I, q. 101, a. 1) por concebir el intelecto o alma (órgano de conocimiento) como algo vacío, aunque con capacidad de acoger todas las formas: “nuestra alma, por naturaleza, es como *una tablilla en la que no hay nada escrito*, como se dice en III *De Anima*” (2001, p. 865). Solo después de conocer la cosa, el alma puede conocerse a sí misma. Ortega le reprochará a Santo Tomás que, lejos de concebir el alma como intimidad (en la que el hombre puede entrar y conocerse —“yo sé quién soy”—, sin necesidad para ello de conocer lo externo), volviera “al alma cósmica de Aristóteles” (2008, p. 329). De manera que la verdad para Santo Tomás hace no que la cosa sea afectada, sometida o adaptada a las capacidades y realidades del intelecto, sino que el intelecto o alma (continente, algo o qué vacío) se identifique exacta y absolutamente con la cosa, la cual es todo frente a ese vacío. Intelecto y cosa quedan así equiparados, ajustados, correspondidos, conformados, como si fueran dos realidades idénticas. Algo parecido sostendrá Husserl (*Meditaciones cartesianas*, § 14, p. 47), cuyo yo tampoco es interioridad, sino intencionalidad; es “conciencia de algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*”. Se trata del yo que piensa lo pensado: “*ego-cogito-cogitatum*”. Ese ego “solo es lo que es en relación a objetividades intencionales”. Estas son “*cogitationes* del yo idéntico” (§ 21, § 30 y § 31; pp. 67, 87 y 89).

Por el contrario, Marías considera que el segundo yo de la tesis orteguiana es quién, mismidad, alguien, alma, fondo de la persona, intimidad (con conte-



nidos tan esenciales, personales y únicos como las vocaciones o la proyección hacia el futuro), siempre unido (aunque tan distinto que no puede identificarse absolutamente con nada) a una circunstancia (qué, algo, vivencias, desde las percepciones hasta los recuerdos). Y la autenticidad o misión de ese yo (que nunca queda hecho algo idéntico con la cosa, como si fueran dos elementos que se adecuaran o se correspondieran exactamente) es ir descubriéndola, iluminándola, revelándola o asimilando su verdad, pacientemente, con el tiempo, desde su propia perspectiva personal.

Además, lejos de quedar el segundo yo “absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias” (Husserl, 1962, p. 132), para Ortega y Marías resulta esencialmente afectado por esa circunstancialidad (González Fernández, 2022).

En su primer libro, de 1914, Ortega planteaba el tema de la verdad como iluminación y descubrimiento. Afirmaba ya entonces que su nombre griego, *alétheia*, significó descubrimiento y revelación, más precisamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Es el primer texto en que se hace un uso filosófico de la noción de *alétheia*. Los demás filósofos, a partir de 1927 con Heidegger, en *Sein und Zeit*, no saben de dónde procede esa interpretación etimológica que se da como obvia. Julián Marías ha descubierto la más antigua discusión etimológica en el lingüista Teichmüller, recogida de su colega Leo Meyer el año 1879, de la cual se sirvió Ortega en fecha tan temprana como 1914.

El término griego ἀλήθεια (*alétheia*), verdad, deriva del verbo λανθάνω (*lantháno*), ocultarse. Con la partícula privativa ἀ significa, pues, lo que no está oculto o escondido, lo que está patente, manifiesto, descubierto o desvelado. La verdad griega significa patencia, descubrimiento, desvelamiento, manifestación, iluminación. Consiste en que lo real aparezca, relumbre, brille. Al decir la verdad mostramos algo y lo ponemos en la luz (González Fernández, 2017, pp. 392-393).

Con palabras del Rey Don Felipe VI (2018), citando *Antropología metafísica* (p. 16), se nos invita a hacer “realidad aquella afirmación de nuestro inolvidable premiado, el filósofo Julián Marías: «Filosofar es estar renaciendo a la verdad. Es no poder dormir»”. Se entiende: no poder dormir con la mentira, la



falsedad, la oscuridad, la maldad⁶. Porque la “razón ha sido siempre una luz, casi siempre débil, vertida sobre la oscuridad de las cosas, un afán de claridad necesaria para que el hombre sea hombre” (Marías, 1998, p. 422).

REFERENCIAS

- Alberti Magni (1895). *Summae Theologiae*. En *Opera Omnia*, vol. 32. Apud Ludovicum Vivès.
- Alverni, G. (1674). *De Universo*. En *Opera Omnia*, tomus primus. Apud Dionysium Thierry, pp. 593-1074.
- Araos San Martín, J. (2019). Tomás de Aquino y el concepto tradicional de la verdad según Heidegger, Ser y tiempo, §44. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (2), 477-493. <http://dx.doi.org/10.5209/ASHF.64455>
- Avicena (1963). *Sobre la filosofía primera o ciencia divina*. En J. Marías (ed.), *La filosofía en sus textos*, (Vol. 1. , pp. 383-402) Labor.
- Cusa, N. de (1932). *Dialogus de Genesi*. En *Opera omnia*, (vol. 4). Meiner.
- Cusa, N. de (2008). *Diálogos del Idiota*. Eunsa.
- Felipe VI (2018). Palabras de Su Majestad el Rey en la ceremonia de entrega de los Premios Princesa de Asturias (Oviedo, 19 de octubre).
- González Fernández, E. (2017). *Julián Marías, apóstol de la divina razón*. San Pablo.
- González Fernández, E. (2020). *Otra filosofía cristiana*. Herder.
- González Fernández, E. (2022). Mismidad y unicidad de la persona (frente al yo idéntico husserliano). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (3), 593-606. <https://doi.org/10.5209/ashf.68770>
- Gratry, A. (1952). *El conocimiento de Dios*. Pegaso.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2004). *Ser y tiempo*. RBA.

⁶Sobre la relación de la verdad con la bondad puede verse: Salmerón Rodríguez-Vergara, Á. (2023). *La idea de “raíces morales de la inteligencia” en Julián Marías. Una propuesta de interpretación*. Madrid: Universidad San Dámaso.



- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*. Nijhoff.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones lógicas*, vol. 2. Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2018). *Meditaciones cartesianas*. Tecnos.
- Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Revista de Occidente.
- Marías, J. (1963). *La Filosofía en sus textos*, vol. 1. Labor.
- Marías, J. (1969). *La filosofía del Padre Gratry*. En *Obras*, (vol. 4. pp. 161-328). Revista de Occidente.
- Marías, J. (1970). *Antropología metafísica*. Revista de Occidente.
- Marías, J. (1975). *Literatura y generaciones*. Espasa-Calpe.
- Marías, J. (1982). *Ortega. Circunstancia y vocación*. En *Obras*, vol 9. Madrid: Revista de Occidente (pp. 167-598).
- Marías, J. (1985). *Historia de la filosofía*. Alianza Editorial.
- Marías, J. (1990). *La mujer en el siglo xx*. Alianza Editorial.
- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Alianza Editorial.
- Marías, J. (1995). *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Alianza Editorial.
- Marías, J. (1996). *Persona*. Alianza Editorial.
- Marías, J. (1998). *El curso del tiempo*, vol. 2. Alianza Editorial.
- Marías, J. (2000). *Tratado sobre la convivencia. Concordia sin acuerdo*. Martínez Roca.
- Marías, J. (2002). Seis siglos de filosofía moderna. En *Entre dos siglos*, (vol 2. pp. 460-462), Alianza Editorial.
- Muckle, J. T. (1933). Isaac Israeli's definition of truth. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 8, 5-8.
- Ortega y Gasset, J. (1990). *Meditaciones del Quijote*. Cátedra.
- Ortega y Gasset, J. (2005). Introducción a una estimativa. En *Obras completas* (vol. 3. 531-549). Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2006). *El tema de nuestro tiempo*. En *Obras completas* (vol. 3, pp. 557-616). Taurus.



- Ortega y Gasset, J. (2008). *¿Qué es filosofía?* En *Obras completas* (vol. 8., pp. 233-374) Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2010a). Adán en el paraíso. En *Obras completas* (vol. 2, pp. 58-76), Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2010b). Confesiones de *El espectador*. En *Obras completas* (vol. 2., pp. 157-182). Taurus.
- Salmerón Rodríguez-Vergara, Á. (2023). *La idea de “raíces morales de la inteligencia” en Julián Marías. Una propuesta de interpretación*. Universidad San Dámaso.
- Tomás de Aquino (1964). *Suma Teológica*, vol. 1. BAC.
- Tomás de Aquino (2001). *De la verdad*. En *Opúsculos y cuestiones selectas* (vol. 1, pp. 185-282), BAC.
- Tomás de Aquino (2001). *Suma de Teología*, vol. 1. BAC.
- Woleński, J. (1994). “Contributions to the history of the classical truth-definition”. En D. Prawitz, B. Skyrms and D. Westerståhl (eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science IX*. Amsterdam: Elsevier (481-495).

