UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALENCIA

«SAN VICENTE MÁRTIR»

La felicidad humana, en el pensamiento de Julián Marías

TESIS DOCTORAL

Presentada por: Eduardo Martínez López

Dirigida por: José Luis Sánchez García

Valencia, 2017

Quisiera agradecer la ayuda que he recibido para la elaboración de esta tesis a su director, José Luis Sánchez, y a los profesores Eduardo Ortiz y Esther Moreno. El punto de arranque de esta investigación bien podría situarse en las enseñanzas recibidas en el Pontificio Instituto Juan Pablo II. Mi gratitud hacia esta institución debo extenderla al propio Julián Marías, cuya figura inesperadamente encontré como continuación excelente de aquellos maestros para una «vida buena». Gracias a la Providencia por permitirlo, y también a tantos familiares, amigos y compañeros que me han apoyado en este recorrido académico y vital, en particular a Mila, mi mujer.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN……...…….…….. 11

1. Presentación general ….....……..…….…… 11
2. Objetivos ……..…… 15
3. Metodología ……..…… 16

I. VIDA Y CONTEXTO HISTÓRICO DE JULIÁN MARÍAS…….…..…… 19

1. Vocación como filósofo, pasión por la verdad y la libertad ……..…..…….. 21

1.1. Infancia …… 21
1.2. La Facultad de Filosofía de Madrid ……. 25
1.3. La Guerra Civil ……..……27
1.4. Permanencia en España y reconocimiento en el extranjero ……. 30
1.5. La llegada de la democracia ……. 41
1.6. Giro personalista en su última etapa ……..…… 43

2. Un pensador marcado por el amor, el sufrimiento y la fe católica …… 50
2.1. Un filósofo enamorado… de Lolita ……. 50
2.2. Una vida probada: guerra, traición, ostracismo y viudez …….…..…… 55
2.3. Inculturizador de la fe ……..…….……..……..…. 64

II. FUENTES FILOSÓFICAS ……..……..…… 75

1. Ortega ……..……..…… 75

1.1. Apunte biográfico ……..……..…… 76

1.2. El raciovitalismo……...… 79

1.3. La huella orteguiana en el pensamiento de Marías ……..…… 87

1.4. Concepto de «felicidad» en Ortega ….……..…….. 94

2. Unamuno ……..……..…… 106

3. Otros pensadores ……..……..……..……. 114

III. LA ANTROPOLOGÍA DE JULIÁN MARÍAS ……...… 121

1. Necesidad de una nueva teoría antropológica desde la base de su filosofía … 122

2. La «estructura empírica de la vida humana»..…… 124

2.1. Un sustrato de la vida humana formulado por Marías ……..…… 124

2.2. Categorías de la «estructura empírica» ……..……..…. 128

2.2.1. Formas de instalación ……..…… 129

2.2.2. Estructura vectorial de la vida ……..……. 131

2.2.3. Mundanidad ……..……. 132

2.2.4. Sensibilidad ……..……..……..……..…… 134

2.2.5. Estructura sensorial del mundo ……..……..……..…… 135

2.2.6. Corporeidad ……..……..…… 136

2.2.7. Condición sexuada ……..……..……..… 138

2.2.8. Rostro humano …....……..……..……... 140

2.2.9. Figura del varón y de la mujer .....……..……..…….. 141

2.2.10. Condición amorosa ……..……..……... 144

2.2.11. Enamoramiento ……..…….……..…….. 148

2.2.12. Tiempo humano, muerte y vida perdurable ..…….…….. 151

3. Concepto de «persona» …… 155

3.1. Origen del término ……..…… 157

3.2. Unicidad e irreductibilidad …… 160

3.3. Carácter futurizo e irreal ……..…… 166

3.4. Racionalidad, libertad y moralidad …….. 169

3.5. Condición personal del amor en la «criatura amorosa» ..……...…….. 172

4. La educación sentimental …… 179

4.1. Concepto, importancia y estado actual de la «educación sentimental» …..…… 180

4.2. Formas de relación entre niños, hombres y mujeres …… 183

4.3. El lenguaje amoroso ……..…… 184

4.4. La belleza, lo sexual y lo sexuado ……...……..…… 186

4.5. La amistad …… 189

4.6. La forma de amar ……..…… 191

IV. LA FELICIDAD, EN EL PENSAMIENTO DE JULIÁN MARÍAS 197

1. Concepto de «felicidad» ……..……...……..…… 197

1.1. Dificultades para definirla .....……..……..……...… 197

1.1.1. La felicidad, un asunto personal ……..……..…… 198

1.1.2. La existencia (o no) de una «naturaleza humana» ……..……. 200

1.1.3. Confusión con otros conceptos ...…….……. 202

1.2. Etimología del término ……..……..…….. 202

1.2.1. La «felicitas» latina y el estoicismo ……..…….. 203
1.2.2. La «eudaimonía» griega y la pretensión de imperturbabilidad ……..… 206
1.2.3. Aristóteles y la felicidad como ejercicio de la virtud ……..…… 208

1.3. Diferencias con el placer y con el bienestar ……..……..…….. 215

1.3.1. Carácter momentáneo del placer y futurizo de la felicidad ……..… 215
1.3.2. Alcance parcial o psíquico del placer y global de la felicidad …… 216
1.3.3. Necesidad y exceso de placer ….…… 218
1.3.4. Del bienestar abstracto a la felicidad concreta ……. 220
1.3.5. Bienestar como estado de ánimo, felicidad como actividad proyectiva … 221
1.3.6. El papel de la seguridad ….……..……..…….. 222
1.3.7. El bienestar, ingrediente de la felicidad …….…… 224

1.4. La felicidad, una instalación vectorial ……..…….. 225

1.5. La felicidad como pretensión lograda ……..……..…….. 227

2. «El imposible necesario» ……..…….…….. 230

2.1. La paradoja de la vida humana …….…….. 231

2.2. La obligación de elegir y renunciar……..…….. 233

2.3. La fugacidad del tiempo ……..…..…….……..…….…….. 235

3. Influencia de la sociedad ……..……..…….. 239

4. Felicidad en la vida masculina y femenina ….……..…..…..… 245

5. La ilusión, una forma de felicidad ……..……..……..…….. 249

5.1. Definición de «ilusión» ……..……..…..… 249

5.2. Felicidad como cumplimiento de la ilusión ……..…….…..…… 252

5.3. Ilusión y amor …….……..……..…..…… 254

6. Carácter argumental de la felicidad ……..……..…….. 256
6.1. Realidad dinámica, paraíso estático ……..…….…….. 256
6.2. Papel de la imaginación ……..……. 257

7. Ética y felicidad …….……..…..…….. 259
7.1. Tipo de ética en Marías ……..…….…….…… 260
7.2. Autenticidad, intensidad y dignidad humana, como principios de moralidad …. 267
7.3. Azar, destino y libertad …….…..…….…… 278
7.4. La intensidad vital …….…..…….…… 282

8. Amor y felicidad ……..…….…….…..…… 287
8.1. El amor verdadero ……..…….……..……..… 290
8.2. El amor a las personas como fuente de felicidad ……..……..… 292
8.3. Amor y felicidad en el cristianismo …….……..…..……..… 303

9. El sentido de la vida y la felicidad ……..……..…….. 311
9.1. La búsqueda del sentido …….……..……..……..… 312
9.2. El sentido adquirido y el personal …….…..……..… 313
9.3. El problema del sufrimiento humano ……..……..…..……..… 316

10. La felicidad, en el horizonte de la muerte y de la otra vida ……..…….. 325
10.1. La muerte como amenaza y como valor para la vida ……..……..…… 325
10.2. La pretensión de inmortalidad y el amor ……..……..……..…… 336
10.3. Esperanza en la otra vida y felicidad ……..……..…..…..…….… 338
10.4. Pruebas racionales de la inmortalidad y de Dios …….……..… 342
10.5. La «vida perdurable», plenitud de la felicidad ……..……..… 357

V. OTROS PENSAMIENTOS SOBRE LA FELICIDAD EN CONTRASTE CON JULIÁN MARÍAS 365

1. El relativismo 367

1.1. «Dios ha muerto, la libertad os hará verdaderos» 367

1.2. La voluntad popular, el consenso y el Estado 372

2. La ideología de género 374

2.1. Una revolución sexual neomarxista 374

2.2. El feminismo radical 382

3. El personalismo 387

3.1. Una filosofía realista y abierta a la trascendencia 389

3.2. Coexistencia de una naturaleza humana y una libertad condicionada 393

3.3. La primacía del amor y la dualidad hombre-mujer 397

4. La doctrina católica 401

4.1. Afirmación de la verdad 401

4.2. La «antropología adecuada» 413

5. Afinidades y divergencias con Marías 429

5.1. Perspectivismo y verdad 429

5.2. La dualidad hombre-mujer como «circunstancia» innata 431

VI. CONCLUSIONES 443

BIBLIOGRAFÍA 463

INTRODUCCIÓN

1. Presentación general

¿Cuál es el secreto de la felicidad? He aquí una de las grandes preguntas que se plantea el hombre desde siempre, y que lo azoran, toda vez que su contenido se presenta como un enigma, como algo problemático, incierto, y pese a ello como un bien de aspiración irrenunciable. Anhelamos la felicidad, no nos acabamos de conformar con menos que con ser felices, y sin embargo su logro parece inalcanzable, al menos en el grado pleno con que en el fondo, en lo íntimo de nuestro corazón, lo reclamamos. No es la felicidad, por tanto, un deseo superficial o una pretensión frívola o egocéntrica de quien ha cubierto ya sus necesidades básicas y aspira ociosamente a una cota mayor. Más bien es una necesidad vital y universal, un afán presente en hombres y mujeres de toda época y circunstancia. Hay una inercia en la persona que le lleva a buscar la plenitud de la vida, un dinamismo interno que no cesará nunca de perseguirla. De la profundidad antropológica en la que hunde su raíz la cuestión de la felicidad brotan necesariamente ulteriores problemas metafísicos. El asunto de la «vida lograda» es concomitante a los grandes interrogantes: «¿quién soy yo?» (¿por qué tengo esta ansia de felicidad y no me sacia nada?), «¿qué sentido tiene la existencia y la muerte?» (¿por qué he de sufrir si lo que quiero es ser feliz?), «¿hay algo más allá de esta vida?» (¿podré ser feliz para siempre?). Las grandes cuestiones pueden ser en cierto modo cifradas en términos felicitarios. Tal es la imbricación entre el ser persona y el deseo de felicidad. Y aún habrá que apuntar, por añadidura, al correlato ético que se deriva de todo ello: ¿hasta qué punto las buenas y malas acciones repercuten en la felicidad?, ¿hasta qué punto debo luchar por la mía o por la de los demás?…

Se verá que la importancia que reviste la felicidad y la complejidad que entraña precisan de una reflexión rigurosa. No basta con aproximaciones parciales si se quiere dar una respuesta mínimamente satisfactoria, que haga justicia a este drama humano, que esté a su altura. Es menester, entonces, una profundización genuinamente filosófica, es decir, una que no rehuya ninguna de las cuestiones en juego y que penetre hasta el fondo de

ellas para desentrañar su verdad. Julián Marías, uno de los principales filósofos españoles del último siglo, ha indagado a fondo en esa realidad misteriosa, elusiva, que es la felicidad. A su agudo pensamiento sobre ella dedicaremos esta tesis doctoral.

En su dilatada trayectoria como filósofo, Marías atravesó varias etapas, en un proceso evolutivo que le llevó finalmente a centrar su atención particularmente en la persona como objeto principal de análisis. En esa postrera fase –larga, de unos 25 años– imprimió a sus obras un claro sello antropológico, con aproximaciones desde distintos ángulos a la realidad de la persona. Uno de esos vértices es la felicidad, a la que dedicó uno de sus más exitosos ensayos. Cabe, entonces, preguntarse por el sentido de una investigación como la que nos proponemos emprender, si ya el propio autor sobre el que versa nuestro estudio la desarrolló. La justificación, según trataremos de acreditar, afecta a un punto decisivo para la comprensión del concepto mariasiano de «felicidad»: su idea de que las personas, el amor entre ellas, son la principal fuente de felicidad. En la obra a la que nos referimos, *La felicidad humana*, publicada en 1987, arroja una mirada amplia sobre ella: hace un recorrido por el concepto a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico; la distingue del placer, la diversión y el bienestar; la contempla a través de categorías típicas de su pensamiento, como «instalación vectorial», «trayectoria», «proyectividad» o «futurición»; la pone en contacto con el sentido de la vida y con la pretensión de inmortalidad; la imagina desde la vida del más allá… La reflexión de Marías es amplia y luminosa pero, acaso por abarcar un arco temático tan dilatado, no ahonda en esa idea clave para él mismo que es la de *ama y serás feliz*. Su concisión viene motivada también por su deseo deliberado de que sus obras no se extiendan en exceso. Es más, a su modo de ver la propia estructura sistemática y globalizadora de la filosofía exige concisión y brevedad para que pueda ser convenientemente asimilable por el lector. Dicho en sus propias palabras: "En la filosofía, si verdaderamente lo es, no se puede prescindir de nada de lo que se ha visto. Esto reclama la brevedad: un libro filosófico ha de leerse en su integridad, por su

estructura argumental y dramática, y esto impone una concisión que tiene que conciliarse con la claridad, y esta es la mayor dificultad de la filosofía"[1].

El resultado de ese modo de producción filosófico es, por un lado, una notable inteligibilidad de la mayoría de sus obras, lo que las hace relativamente accesibles a un público amplio, no necesariamente avezado en la cultura filosófica; y, por otro, una ocasional necesidad de ampliar o profundizar en sus aseveraciones para dilucidar cuestiones paralelas que surgen de su misma argumentación. Dicho de otro modo, nuestro autor no agota normalmente los temas que trata, de modo que suelen aparecer puntos que requieren de una indagación ulterior para esclarecerlos. En este sentido, podemos decir de Marías lo que él a su vez aseguraba de su gran maestro, Ortega: que es menester "completarlo"[2].

En muchas ocasiones, esas ampliaciones pueden ser satisfechas sobradamente desde su propia producción filosófica, consultando otras obras suyas donde ha profundizado más en las cuestiones implicadas. En el caso que nos ocupa, cuando Marías señala que la clave de la felicidad reside en el amor, da por supuesta su definición de éste, obvia los elementos que a su juicio lo configuran. Pero el amor no es un concepto inequívoco. Existe un cierto consenso sobre su torso general, identificado en querer el bien del otro, pero al mismo tiempo está repleto de adherencias e interpretaciones dispares que afectan a su concreción efectiva, al modo de amar y, en definitiva, a la misma idea de qué es en realidad el amor. Así, a fuerza de atribuirle al amor significados diferentes, a veces contrapuestos, se acaba vaciándolo de contenido y dificultando su compresión. El amor es confundido a menudo con el mero sentimiento, o se lo reduce al deseo personal o a veces incluso al sexo, hay un *amor posesivo* o que se hace pasar por tal, se ha hablado por el contrario del *amor benevolente* o del *amor de donación*, pero es muy del gusto postmoderno un tipo de *relación amorosa sin compromiso*, y cabe pensar qué hay de amor y qué de otras cosas distintas a él en las

[1] J. MARÍAS, *Persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 115.

[2] Ib., *Una vida presente. Memorias*, Páginas de Espuma, Madrid, 2008, p. 358.

relaciones tocadas por el *paternalismo*, etcétera. Se hace necesario, por tanto, constatar si hay una verdad en el amor o si su visión depende únicamente de la óptica de cada uno, como se cree desde la mentalidad relativista. Las repercusiones de todo ello en la felicidad habrán de ser decisivas, si es cierto como dice Marías que el principal factor felicitario son las personas y el amor que se comunican entre ellas.

En conclusión, para comprender bien qué entiende Julián Marías por «felicidad» y, por tanto, cómo cree él que se puede ser feliz, es imprescindible aclarar cuál es su concepto de «amor», qué cualidades concretas le atribuye. Descubrir cuál es el verdadero amor nos dará la clave de cómo hay que amar para ser feliz, es decir, nos dará la llave de la felicidad (de la posible, al menos). A esa tarea nos vamos a dedicar en esta investigación.

A lo largo de su trayectoria, el filósofo español ha reflexionado con cierta frecuencia sobre la realidad del amor, de modo que es posible precisar su definición y conjugarla con su pensamiento en torno a la felicidad. Para un lector familiarizado con Marías, *La felicidad humana* puede resultar un ensayo más o menos autosuficiente, es decir, que se basta a sí mismo para dejar claro su mensaje. Pero para uno novel es mucho más difícil leer entrelíneas y deducir el contenido de sus elipsis. Para este último, las dudas están servidas en el punto donde precisamente se dirime cómo es posible alcanzar la felicidad. Esta tesis tratará, entre otros objetivos, de desbrozar ese camino a partir del propio pensamiento de Julián Marías, que ha sabido captar como pocos la importancia y complejidad de la realidad a la que nos enfrentamos, la felicidad, a la que ha definido con el significativo concepto de «el imposible necesario». Su talla como filósofo, su enorme capacidad de hacer destilar la verdad desde recovecos de difícil acceso, será en el fondo la verdadera herramienta de trabajo. Nosotros simplemente la vamos a accionar en un modo un tanto distinto, acaso más ajustado a los nuevos desafíos que reclama el momento actual, donde los límites de la realidad se desdibujan, a cuenta de un ufano y creciente relativismo, en una proporción mayor que hace treinta años, cuando vio la luz aquel encomiable ensayo.

2. Objetivos

Para acometer este objetivo de reflejar el pensamiento de Marías sobre la felicidad y de *actualizarlo*, lo hemos puesto en contacto, además, con otras filosofías y corrientes de especial vigencia, como el propio relativismo, la ideología de género, el personalismo o el magisterio de la Iglesia católica. Con esa comparativa, queremos ahondar en la filosofía de Marías viéndola no sólo en sus propios enunciados, sino también en su contraste con otras formas de comprender la felicidad y la realidad en general. Ello pretende, además, contribuir al establecimiento de un juicio justo sobre los postulados de unos y otros, en muchos puntos diametralmente opuestos.

Otra de las metas que nos trazamos es indagar en la noción ética de Marías para comprobar el nivel de vinculación entre la moral y la felicidad. Es éste otro aspecto apenas visible en *La felicidad humana*, lo que nos llevará también aquí a tener que cruzar las ideas presentes en distintas obras suyas para descubrirlo. La cuestión nos parece también de vital importancia dentro del tema general de nuestra investigación. Piénsese, si no, en la quejumbre de tantos contemporáneos que consideran que la vida sonríe más a quienes hacen trampas que a quienes se someten dócilmente a los dictados de las normas positivas y morales. ¿Realmente es más feliz quien obra el bien o es esa una moral de esclavos –como diría Nietzsche– que acaba sofocando la energía vital de la persona? En su ensayo ético *Tratado de lo mejor* encontraremos la respuesta a ese grave y molesto interrogante.

Toda reflexión seria sobre la felicidad debe ser capaz, además, de enfrentarse a la difícil pregunta sobre el sentido de la vida y el de la muerte. Cuál es el porqué de la existencia humana, máxime cuando está atravesada por incontables injusticias, fracasos y sufrimientos. ¿Descalifica la condición humana, en su dimensión de *hombre sufriente*, la felicidad? ¿Y la muerte: no parece una broma de mal gusto plantear la felicidad ante su realidad inexorable? ¿No es la epopeya humana un triste absurdo, un descomunal y patético esfuerzo por remontarse más allá de sí, llevada por su intrínseco afán de

inmortalidad, para acabar en la destrucción y en la nada? Queremos responder a esas lacerantes preguntas desde la sabiduría de Marías.

La cuestión de las ultimidades nos conducirá a la cuestión de Dios. Desde su reflexión filosófica, y desde su fe cristiana, que impregna a aquella, nos proponemos también abordar la existencia o inexistencia del Absoluto, aquel que en definitiva es –o sería– garante de la posibilidad de una felicidad plena, es decir, para siempre, sin que la muerte sea un obstáculo. Para *completar* lo dicho sobre ello en *La felicidad humana* nos determinamos, asimismo, a indagar sobre las pruebas racionales de Dios aportadas por Marías en otros lugares de su filosofía. Así podremos cumplir mejor el propósito de esta tesis de aportar luces concretas y de largo alcance a estos grandes misterios, más allá de meras descripciones sobre ellos o de generalidades que se quedan cortas cuando de verdad se pretende salir en busca de la felicidad.

A caballo entre los objetivos y la metodología de este estudio, está el descubrimiento del peso que los avatares biográficos y el contexto histórico de Marías tienen en su concepción de la felicidad. Y de igual modo, pretendemos indagar en sus fuentes filosóficas, en los autores y corrientes que más influyeron en él, para comprender mejor su argumentación.

3. Metodología

Algunos de los procedimientos con que obraremos ya han quedado, pues, apuntados. Los recordamos con algún aditamento: recurso a los trabajos de Marías; análisis a fondo de una parte de su producción; cruce de información entre distintos ensayos y lectura transversal en toda su obra de ciertos conceptos clave, como felicidad, ilusión, persona, pretensión de inmortalidad, vida perdurable, Dios…; detalle de su pensamiento antropológico general; comparación con otras corrientes actuales; identificación de los antecedentes filosóficos de mayor repercusión en él, entre los que

destacan su gran maestro, Ortega, y su pensamiento raciovitalista, así como Unamuno, entre otros; ubicación espacio-temporal y evaluación de la influencia en su pensamiento de sus circunstancias personales, familiares y sociales.

De algún modo, vamos a emplear el mismo método que utiliza Marías en su filosofía, la «razón vital» y la «razón histórica», es decir, la comprensión de la realidad y de la interconexión de sus diferentes elementos tomando como base y órgano intelectivo la vida y la historia, las cuales aportan el contexto necesario para dotar de significado efectivo los distintos objetos y fenómenos. En coherencia con ello, y con la importancia que Marías reconocía a su propia circunstancia vital en su obra, realizaremos una aproximación biográfica e histórica de cierta abundancia en sus contenidos. En esa línea, trataremos de trascender el simple relato cronológico y la mera relación de los hitos de su trayectoria intelectual, para adentrarnos en terrenos más íntimos y, a la postre, decisivos en su obra, como el amor apasionado por su mujer, su capacidad de resistencia y superación ante las fuertes adversidades que atravesó, o su sólida y probada fe católica.

El capítulo central de este trabajo (IV) abordará directamente el concepto de felicidad en Marías. Y en su apartado 8 será analizada la especialísima relación entre la felicidad y el amor, tesis principal de nuestra investigación. Durante todo el capítulo, confrontaremos los planteamientos de nuestro autor con otras filosofías clásicas o actuales. En este último caso, para evitar excesivas redundancias, se omitirán las referencias a los cuatro pensamientos analizados en el capítulo V: relativismo, teoría *gender*, personalismo, doctrina católica.

Con todo, debemos advertir la inevitabilidad de ciertas reiteraciones debido a la circularidad con que cursa el propio pensamiento filosófico (damos por sentada también nuestra propia limitada pericia). Los elementos sometidos a su examen no tienen sentido por sí mismos, aislados, sino que lo adquieren en su relación con los demás. Hay por tanto una interrelación sistemática entre ellos, operan como un tupida red cuyos nudos adquieren significación en su juntura con el resto. Esa circularidad será

visible especialmente en nuestro trabajo al aludir a ideas como el amor en distintos capítulos, pues éste, en su complejidad y riqueza, será analizado desde distintos ángulos, en paralelo al hilo narrativo del trabajo en su conjunto.

Digamos para terminar que, si bien hemos estudiado un elevado número de sus obras, no es posible consultar todas las fuentes documentales de Marías, pues éstas incluyen no sólo un centenar de ensayos, sino una ingente cantidad de artículos sobre antropología, filosofía política o cine, entre otros, así como infinidad de conferencias, cursos y congresos. El primer paso en esta investigación partió precisamente de un curso de verano sobre Julián Marías en Santander, en 2014. Aquel año se celebraba el primer centenario de su nacimiento y la Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir» quiso reunir a un buen número de expertos para honrar su figura y hacer resonar de nuevo su filosofía. Aquel otoño, la misma universidad organizó un congreso internacional sobre nuestro autor, y allí de nuevo volvió a recordarse la talla de un hombre excepcional, tanto en su faceta filosófica como en el plano personal. Casi tres años después de aquellas citas que sirvieron para ponernos en órbita mariasiana, presentamos esta pequeña contribución a difundir su luminosa persona y filosofía.

I. VIDA Y CONTEXTO HISTÓRICO DE JULIÁN MARÍAS

Si el análisis de la época y el ambiente en que vivió un pensador es clave para una comprensión precisa de su filosofía, tal vez en el caso de autores como Julián Marías la importancia es aun mayor. "Qué clase de filosofía se elige depende de qué clase de hombre se es", decía Fichte[3]. Esa premisa ha de valer para cualquier filósofo, sea cual sea la corriente en la que se inscriba, incluso las que se han postulado desde las más altas ínfulas de objetividad. También esas filosofías están insertas en un contexto determinado que irremediablemente las afecta y son, a la vez, deudoras de una herencia concreta ante la que necesariamente reaccionan en uno u otro sentido. Pero en el caso de nuestro autor, el aserto fichteano es especialmente aplicable, toda vez que una de las principales claves de su filosofía reside precisamente en la afirmación de la «circunstancia» como elemento primordial para comprender la realidad. Su reflexión se desmarca, así, de toda pretensión de inteligibilidad basada en abstracciones racionalistas o especulaciones idealistas. Antes bien, en Marías –y es algo que iremos viendo poco a poco en esta investigación– la razón es entendida como «razón vital» e «histórica». Es decir, que la razón puede cumplir con su misión de aprehender la realidad e interconectar sus elementos sólo en la medida en que *mi* vida, la de cada uno, dota de un contexto que proporciona significación a aquello hacia lo que se dirige el pensamiento; y que, del mismo modo, el legado histórico está presente en todo acto intelectivo, condicionándolo de uno u otro modo.

Hay en Marías, por tanto, un deliberado recurso a la experiencia vital para comprender la realidad y para expresarla filosóficamente. O dicho a la inversa, hay una renuncia expresa a formular una filosofía desconectada de ese instrumento de intelección que es la vida misma («razón vital»). Él mismo lo reconoce en sus

[3] J. G. FICHTE, *Introducción a la teoría de la ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 46. La persona del filósofo está irremediablemente presente en su pensamiento filosófico. Su circunstancia vital, exclusiva, es condición necesaria en su modo particular de entender la realidad. Es lo que el filósofo alemán quiere significar cuando añade que "un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene".

memorias: “Mis trabajos intelectuales han brotado de mi biografía”[4]. Es más, considera que tal modo de pensar no tiene por qué ser una traición a la verdad, un burdo subjetivismo o, menos aún, una forma de relativismo. Antes bien, al contemplar el contexto histórico y vital más bien como una posible ayuda para comprender la realidad, estima que el adanismo filosófico, la pretensión de filosofar prescindiendo de la herencia pasada y del entorno presente, “lejos de ser un mayor rigor, es un error abstracto”[5].

Lo dicho hasta ahora no significa, entonces, que Marías asuma pasivamente el legado recibido de la historia o que se muestre impávido ante el mundo que le rodea. En su caso, supo elaborar una filosofía propia a partir de lo aprendido de sus maestros, principalmente Ortega. Aportó, además, una visión crítica y responsable ante los males de su tiempo, ofreciendo distintas soluciones para corregirlos. Y fue capaz también de trascender los acontecimientos acaecidos en su trayectoria vital, no pocos de ellos de franca gravedad, hasta forjar una biografía profundamente personal. Las dificultades de la vida dejaron una honda huella en su pensamiento, una muestra de la cual es precisamente –como se verá– el tema que nos ocupa, la felicidad humana.

En Julián Marías se cumple, pues, la máxima orteguiana “yo soy yo y mi circunstancia…”, y no sólo en ese primer término del famoso aforismo, sino también en el segundo: “… y si no la salvo a ella, no me salvo yo”[6]. Nos disponemos a mostrar

---

[4] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit. Publicadas en tres volúmenes que atañen a otras tantas etapas de su vida, Marías las concluyó en 1989, dieciséis años antes de su muerte, acaecida a sus 91 años de edad. En sus memorias, al aludir también al modo de producción de su filosofía, afirma asimismo: “Las dilataciones de la mente son inseparables de las dilataciones de la vida –son estas las que hacen posibles aquellas–” (p. 345). Y en primera persona: “He intentado situar en mi vida los libros de que soy autor” (p. 539). La suya es, pues, una filosofía «desde dentro», desde su intimidad.

[5] Ib., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, p.73. Marías insiste en este punto en muchos de sus ensayos. En uno de ellos, y de un modo gráfico, dirá por ejemplo: “El imaginario lector del siglo XXIV, si los azares de estas centurias hacen llegar a sus manos este libro, no tiene más que una parte de él, y por tanto le resulta ininteligible: le falta una porción esencial, a saber, la circunstancia a la que reacciona y responde, la que da plenitud de sentido a cada una de sus frases. Únicamente cuando ese lector *reconstruya* la situación originaria (…) podrá entenderlo plenamente” (*Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1956, p. 10).

[6] J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1914, p. 43-44.

cómo le condicionó el contexto en que transcurrió su vida y hasta qué punto fue capaz de transformarlo, de «reabsorber la circunstancia» (en lenguaje orteguiano) para llegar a ser quien fue y a pensar como pensó. Dividiremos para ello esta aproximación biográfica en dos apartados: uno más centrado en su trayectoria intelectual, enfatizando su evolución como filósofo y su permanente búsqueda de la verdad y defensa de la libertad; y otro orientado a otras facetas personales decisivas en su vida y en su obra, como el amor, el sufrimiento o la fe.

En coherencia con los motivos que acabamos de exponer en cuanto a la alta significación del contexto histórico y de las circunstancias personales en Marías, creemos que merece la pena comenzar esta investigación con un apunte biográfico de una cierta extensión.

1. Vocación como filósofo, pasión por la verdad y la libertad

1.1. Infancia

Existe un amplio consenso en considerar a Julián Marías como uno de los principales filósofos españoles del último siglo. Su gran capacidad, inquietud y sensibilidad intelectual fue visible desde muy pronto. Y el vastísimo bagaje cultural que atesoró comenzó a forjarse también desde temprana edad.

Julián Marías Aguilera nació en Valladolid[7] el 17 de junio de 1914, en el seno de una familia católica de clase media. Su padre, Julián Marías Sistac, era apoderado de banca. Su madre, María Aguilera Pineda, se dedicó a las tareas del hogar y fue quien

[7] En su ciudad natal, vivió sólo los cinco primeros años de su infancia, hasta que la familia se trasladó a Madrid. Por ello Marías se considera a sí mismo madrileño: "Para todos los efectos soy madrileño. Bueno, para todos menos uno: pronuncio la ll al uso de Castilla la Vieja, nunca la confundo con la y, como hacen los madrileños, como hacen mi mujer y mis cuatro hijos". (J. MARÍAS, «El tiempo que ni vuelve ni tropieza», *Obras*, VII. Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 433 y 434).

más le introdujo en la fe cristiana. El matrimonio tuvo tres hijos, de los que Julián fue el tercero y último. La Primera Guerra Mundial había estallado un mes después de nacer y, con sólo cuatro años, el pequeño Julián, niño "curioso, atento, con avidez de realidad"[8], ya ojeaba las fotografías del conflicto que aparecían en revistas ilustradas, como *Nuevo Mundo*, *Mundo Gráfico* o *La Esfera*.

Aprendió a leer solo, preguntando qué ponía en los carteles que veía en la calle. El padre, que era aficionado a la lectura y consciente de las posibilidades intelectuales del benjamín, fomentó en él la lectura. "Le parecía bien que comprase libros, y no regateó gastar en ellos un poco más de lo posible", recuerda Marías en sus memorias, añadiendo a renglón seguido: "Desde los once años fui acumulando libros buenos, de poco precio, hasta ir formando una pequeña biblioteca impropia de mi edad"[9]. Además de obras infantiles y de novelas de aventuras, leía a esa edad la prensa y hasta ensayos filosóficos. "No temo equivocarme si digo que la vocación intelectual se despertó en mí muy pronto", confirma él mismo[10].

Fue también precoz en el aprendizaje de idiomas. Siendo un adolescente se familiarizará con el francés, el alemán y el latín. Ya en su época de universitario, se adentrará en el griego. Y el inglés lo dominará en su madurez, cuando marchó a Estados Unidos con 37 años. Su abrumadora competencia lingüística propició, además, que desde joven tradujera libros en distintos idiomas, que leyera a los clásicos en sus propias lenguas y que, más adelante, pudiera impartir en distintos países cursos y conferencias en inglés, francés y alemán.

Su capacidad intelectual se hizo también patente al obtener el Premio Extraordinario de Bachillerato en el instituto Cardenal Cisneros de Madrid, adonde la familia se había trasladado en 1919, cuando él tenía 5 años. Aquellos primeros años en la capital de España no fueron fáciles en casa. Por un lado, su segundo hermano

[8] Ib., p.19-20.
[9] Ib., p. 54.
[10] Ib., 51.

enfermó gravemente y falleció (el primero había muerto antes de que los otros dos nacieran); por otro, la familia sufrió una situación de gran estrechez económica tras fracasar varios negocios financieros de su padre. Serán sólo las primeras penalidades que sufrió Julián Marías en su vida, pues en adelante hubo de afrontar otras situaciones de gran dificultad y sufrimiento. Todo ello forjó su carácter e hizo florecer otra de las notas principales de su personalidad: su capacidad de superación ante las adversidades. En ese punto abundaremos en el siguiente apartado.

Otro rasgo definitorio de su personalidad es su amor por la verdad. A los seis años un episodio doméstico evidenció esa facultad, tan importante para un filósofo y que le acompañaría toda la vida:

> "Un día, detrás de la puerta del comedor de la casa de Hortaleza, protegidos por ella, mi hermano y yo, nueve y seis años, hicimos una solemne promesa: no mentir nunca. De mi hermano, no estoy enteramente seguro; por mi parte, la hice con una seriedad que no se creería posible a esa edad, y que había de condicionar el resto de mi vida" [11].

Aquello podría pasar por una simple anécdota, un mero recuerdo de la inocencia de la niñez. Pero lo cierto es que quienes convivieron con él atestiguan que, efectivamente, cumplió de algún modo esa promesa toda su vida. Lo corrobora su familia[12]; y también discípulos suyos destacan que mantuvo "siempre una incansable exigencia de veracidad en su vida y en su obra" y que la suya siempre fue "una voz

[11] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 30.

[12] Su hijo Álvaro escribía en cierta ocasión: "Su veracidad extrema, su necesidad de decir las verdades contra viento y marea, lo ha llevado a traspasar mil veces los límites de diplomacia y de la prudencia, pero nunca los de la elegancia, la generosidad y la bondad" (A. MARÍAS, «Mi padre es filósofo», en *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 175).

A su vez, su nieto Alejandro ha dicho sobre su abuelo filósofo: "Esa veracidad le ha hecho mucho daño, pero también le ha reforzado, porque ha hecho de él una persona con una gran credibilidad (…) Era una persona valiente de verdad, un hombre de principios, y no los traicionó, tanto que podría haber vivido mejor de lo que vivió, pero no fue así por no renunciar a ellos (…). Lo extraño es que no tuviera más enemigos, porque ni siquiera decía mentiras piadosas (…). Tampoco se mordía la lengua en su vida ordinaria. Por ejemplo, si no le gustaba un regalo te lo decía" (A. MARÍAS, «Crecer junto a Julián Marías», curso de verano «El pensamiento de Julián Marías», Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Santander, 4-8-2014, [en línea], disponible en www.youtube.com/watch?v=6wSpfr4hKM8.

responsable, veraz e independiente, a contracorriente del poder y de las modas, independiente también de toda forma de oposición convencional"[13]. En muchas investigaciones y artículos en prensa sobre su figura se pone de relieve su denodada búsqueda y defensa de la verdad[14]. "Reconozco que tengo una aguda sensibilidad para la mentira. La verdad me importa hasta tal grado, que la mentira me deprime y entristece", escribía Marías en cierta ocasión[15]. Y en la última entrevista que concedió, a sus 91 años, días antes de morir, al ser preguntado sobre lo que le hacía sentirse más orgulloso cuando echaba la vista atrás, contestó precisamente que "no haber dicho mentira alguna"[16].

Efectivamente, la suya fue una reflexión orientada al descubrimiento y la difusión de la verdad, sin pretensiones ideológicas. Ello justificaría uno de los aspectos que más sorprenden de su larga trayectoria intelectual: el hecho –al menos para algunos analistas suyos– de que "la práctica totalidad de sus escritos se sostienen en pie", incluidos los artículos de los difíciles años de la Guerra Civil en el *ABC* de Madrid, los cuales son "perfectamente asumibles casi setenta años después, cuando tantos intelectuales que se encontraban en España durante aquel doloroso conflicto engendraban unos escritos saturados de propaganda ideológica"[17]. Sobre esos artículos, el propio Marías reconoce su sorpresa por "cómo pudieron publicarse, y sin graves consecuencias para mí, porque eran de una independencia total y no ahorraban las críticas a lo que me parecía deplorable"[18].

---

[13] H. CARPINTERO, *Julián Marías. Una vida en la verdad*, Biblioteca Nueva, 2008, p. 13 y 30. Es significativo el nombre del título elegido por el autor, quien a la postre está considerado como uno de los principales referentes entre el discipulado de Marías.

[14] A modo de ejemplo, I. GARCÍA DE LEÁNIZ CAPRILE, «Julián Marías o la claridad de la excelencia», *Dendra Médica. Revista de Humanidades*, Vol. 13, nº 2, noviembre 2014, p. 214-225; e I. SÁNCHEZ CÁMARA, «Una vida presidida por el amor a la verdad», *ABC*, Madrid, 7-6-2014.

[15] J. MARÍAS, «¿Por qué mienten?», *ABC*, Madrid, 16-1-1997, p. 3.

[16] La respuesta completa fue: "De no haber dicho mentira alguna desde... Yo tenía 6 ó 7 años y mi hermano tres más. Nos prometimos no decir nunca una mentira. Y lo he cumplido" (L. ESCARDÓ: «La última entrevista con Julián Marías. Vivir en verdad», *Cuenta y Razón*, nº 140, Madrid, 2006).

[17] R. HIDALGO NAVARRO, *Julián Marías y la muerte*, 2009, p. 30 y 31. El libro deriva de la tesis doctoral del mismo autor *Muerte e inmortalidad personal en Julián Marías*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2005.

[18] J. MARÍAS., *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 163.

Otra nota característica de su personalidad es su permanente optimismo ante la vida, un talante que encuentra correlato en su propio pensamiento, en su confianza en la razón humana para descubrir la verdad o en su visión esperanzada del hombre pese a las limitaciones inherentes a la condición humana. Se ha dicho que la raíz más profunda de la vocación intelectual de Julián Marías es precisamente "la convicción entusiasta de que la vida vale la pena, la ilusión de participar en la tarea infinitamente trascendente de construir el Universo a través del propio vivir"[19].

1.2. La Facultad de Filosofía de Madrid

El año 1931, sólo un lustro antes de que estallase el conflicto bélico, sería de gran importancia para Marías, igual que lo fue para el país. España comenzaba un cambio de régimen político con la llegada de la II República, que dejaba atrás tanto la monarquía de Alfonso XIII como la dictadura de Miguel Primo de Ribera. Y también en el joven estudiante se abría una etapa nueva con su llegada a la Universidad. En un primer momento había sentido inclinación por las ciencias naturales, pero su pasión por la literatura, la geografía y la historia, más una "oscura atracción por la filosofía, sin saber muy bien lo que era"[20], hará que no renuncie a las humanidades. El primer año se matriculó tanto en la Facultad de Ciencias como en la de Filosofía y Letras. El elenco de profesores en esta última era de tal calidad y prestigio que Marías optó finalmente por renunciar a la trayectoria científica y dedicarse exclusivamente a la que acabaría descubriendo que era su vocación más auténtica: las humanidades, sobre todo en su forma filosófica.

[19] J. DEL AGUA, «Introducción. Julián Marías o la continuación de una gran empresa intelectual», *Homenaje a Julián Marías*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 16.

[20] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 72.

> "Esta Facultad (…) me descubrió mi vocación profunda (…), con un centro organizador en la filosofía, desde la cual había de mirarlo todo, que había de constituir, en una dimensión decisiva, el argumento de mi vida"[21].

La Facultad de Filosofía y Letras fue el epicentro de la llamada «Escuela de Madrid», la cual supuso una renovación de la filosofía española y un despertar cultural desde finales del XIX y principios del XX, con Ortega a la cabeza, haciendo de puente entre la Generación del 98 y la del 27, en lo que nuestro autor llama también «medio siglo de oro» de la cultura española[22]. A Marías aquella facultad siempre le pareció "la mejor institución universitaria española, por lo menos después del Siglo de Oro"[23]. En ella enseñaban José Ortega y Gasset, Manuel García Morente –el decano–, Xavier Zubiri, José Gaos, Julián Besteiro, Ramón Menéndez Pidal, Manuel Gómez-Moreno, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Pedro Salinas, Miguel Asín Palacios, Enrique Lafuente, Rafael Lapesa... "¿Se podía renunciar a esto, a lo que probablemente era la mejor Facultad de Europa?", se pregunta[24].

La avidez intelectual de Marías le llevó a ampliar también sus conocimientos a través de la Universidad Internacional de Verano, inaugurada en 1933 en Santander, donde se impartían cursos y conferencias en los meses estivales. Allí conoció a Miguel de Unamuno, a quien ya había leído profusamente, así como a renombrados intelectuales como Jorge Guillén, Dámaso Alonso, Gerardo Diego, Jacques Maritain o Erwin Schrödinger. Y en las tertulias de la revista *Cruz y Raya* entró en contacto en aquella época con Federico García Lorca, Miguel Hernández, Ramón Gómez de la Serna o Pablo Neruda.

---

[21] Ib., p. 76.

[22] Cf. J. MARÍAS, «Prólogo», *España ante la historia y ante sí misma (1898-1936)*, Espasa Calpe, Madrid, 1996.

[23] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 83.

[24] Ib.

Pero de entre todo ese elenco de prestigiosos intelectuales, quien más hondamente marcó el pensamiento de Marías fue Ortega, por quien sentía una predilección especial. Fue alumno suyo durante cuatro años y pronto llegó a entretejer una intensa amistad con él. La Universidad dejará otra huella imborrable y decisiva en la biografía de Marías. Allí conoció a la que sería su mujer, Dolores Franco (Lolita), compañera de facultad de Filosofía. Con ella se casaría en 1941 y tendría cuatro hijos: Julián (fallecido a los tres años de edad), Miguel, Fernando, Javier y Álvaro. La gran capacidad intelectual que también ella atesoraba y el profundo amor que hubo entre ambos marcaron no sólo la vida sino también la obra del filósofo. La influencia de Ortega y de Lolita en Marías será tratada más ampliamente en los siguientes apartados.

1.3. La Guerra Civil

En junio de 1936, Marías culminaba su licenciatura en la Facultad de Filosofía y Letras. Su intención era regresar tras el verano para doctorarse y ser docente, pues de hecho ya había colaborado informalmente en las clases de Zubiri. "No sabía que un mes después iba a terminar, no mi etapa de estudiante, sino la Facultad entera y todo aquel mundo en el que con tanta intensidad y esperanza había vivido", recuerda dramáticamente[25]. Efectivamente, aquel mes de julio estallaba en España la Guerra Civil, tras la insurrección de una parte del Ejército ante la grave inestabilidad política e inseguridad ciudadana en el país, con frecuentes disturbios, asesinatos de políticos y religiosos, quema de iglesias y conventos, huelgas generales y rebeliones. España se divide en dos bandos, el republicano –fiel al Gobierno– y el nacional –partidario de la sublevación–.

Marías no sólo se encuentra en ese momento en zona de dominio republicano, en Madrid, sino que además se siente favorable a la República, pese a ser crítico con sus desmanes. Sobre todo, se muestra en contra de la guerra. El republicano le parecía un régimen propicio para establecer normas a favor de las libertades y las garantías

[25] Ib., p. 136.

democráticas. También valoraba de él la promoción de la cultura que estaba impulsando en el país. Por el contrario, encontraba inaceptables el ambiente sectario y los episodios de violencia. En cualquier caso, siempre le pareció desproporcionada la sublevación como respuesta a los males de la República. Tratando de hilar fino, dirá que "nadie tenía razón" pero que al menos la República era el régimen legítimo pese a sus múltiples errores y que los insurgentes tenían "motivos", pero "no suficientes como para hacer una guerra". De ahí que afirme que "si hay un caso en que me ha parecido siempre inadmisible la noción de «inevitabilidad», es la Guerra Civil"[26].

Marías fue reclutado por el Ejército de la República y destinado, a causa de su miopía, a una compañía de intendencia para realizar servicios auxiliares, como la traducción de informes para el mando militar. Tuvo además la ocasión de mostrar su veracidad al prestarse a colaborar en el llamado «Servicio Español de Información», que nació en Valencia para difundir información lo más objetiva posible a través de los medios de comunicación. La pretensión inicial era contrarrestar el envenenamiento que provocaban en el país las mentiras y la manipulación de las noticias a la que se habían lanzado los dos bandos. Paulatinamente, las relaciones de ese pequeño grupo con las autoridades se hizo más estrecha. Marías no se sentía cómodo por ese motivo y lo abandonó: "Cuando se trató de «oficializarlo» y por tanto de manipularlo, me sentí descontento, lo dejé y volví a Madrid"[27].

Más adelante, con el fin de impulsar la paz y en una de las decisiones de las que siempre se sintió más orgulloso, Marías se ofreció a Julián Besteiro para colaborar en el Consejo Nacional de Defensa, órgano que asumió las funciones de gobierno en las últimas semanas de la República. El Consejo se trazó como objetivo pactar el fin del conflicto con el bando encabezado por el general Franco. De ese modo, pretendía terminar con los enfrentamientos y evitar, así, una mayor matanza de españoles, teniendo en cuenta la obstinación de una parte de los republicanos de continuar los

[26] Cf. ib., 139-146.

[27] Cf. ib., p. 154-158.

combates pese a que su derrota era ya irremediable. Entre los fines del Consejo estaba también despertar la conciencia moral de todos ante el inminente fin de la guerra, prepararles para la posguerra tras la lucha fraticida, contribuir a la creación de un ambiente de concordia y reconciliación entre los españoles. Para ello, se recurrió de nuevo a la publicación de informaciones y análisis con ánimo imparcial, sin caer en el partidismo:

> "Era menester barrer la espesa nube de mentiras que envolvía a todos los españoles de ambas zonas desde el comienzo de la guerra, de manera que se instalaran en la realidad. Era menester que los republicanos comprendieran y aceptaran su derrota, y reconocieran en qué habían contribuido a ella con sus errores y sus crímenes; y que los adversarios vieran también la parte que tenían en los mismos males, aunque la suerte –acaso inmerecida– los hubiera acompañado"[28].

La redacción de los artículos fue encargada por Besteiro al propio Marías, que entonces contaba con sólo 24 años. Socialista de talante moderado, presidente de las Cortes Constituyentes en 1931 y contrario a la deriva revolucionaria de su partido durante la República, Besteiro gozaba de una alta estima en Marías, que había sido alumno suyo en la Facultad de Filosofía y Letras. De él dice nuestro autor que era "la única figura pública [del ámbito político de ese momento] que tenía toda mi admiración" y que mantuvo una "relación muy estrecha y amistosa, y un admiración moral por su figura absolutamente excepcional en aquella tremenda época"[29]. Los escritos de Marías –publicados sin firma– se transmitieron en prensa y radio a diario. En sus análisis, no faltaron reproches a determinadas actitudes de ambos bandos, también el de aquellos cuya victoria se sabía inminente[30].

---

[28] Ib., p. 180.

[29] Ib., p. 88 y 170. Puede verse más ampliamente la relación entre ambos en p. 180-185.

[30] Cf. ib., p. 184 y 185, donde el autor reproduce el último de sus artículos para el Consejo Nacional de Defensa, aparecido en *ABC* el 28-3-1939 –cuatro días antes del fin de la guerra– con el título «La nobleza del Consejo de Defensa». En él, a modo de balance sobre ese organismo, afirma que había sido "un ejemplo para todos y un reproche viviente para muchos".

Acabada la guerra, Marías quiso mantenerse firme en su renuencia a dejarse llevar por ninguna presión, pese al evidente peligro de represalias que se cernía sobre él. Adoptó, así, la "decisión firme de no tener nada que ver con el régimen de Franco", pues le parecía "originariamente injusto, responsable primario, aunque ciertamente no único, de la Guerra Civil, y finalmente destructor de la libertad". Pero al mismo tiempo, se desmarcó del bando vencido. Dada la guerra, le parecía inevitable una preferencia por alguno de los contendientes, pese a que el enemigo primario fuera la guerra en sí y pese a los "innumerables descontentos" con que vio también al bloque republicano, el cual –salvo las excepciones reseñadas– le parecía también "lamentable". Además, le parecía desastroso para España levantar la bandera de los beligerantes: "ni aceptaba la triunfante ni añoraba la derrotada"[31]. Su balance final de la guerra quedó sintetizada en una famosa frase suya formulada años después: "Los justamente vencidos; los injustamente vencedores"[32].

Su postura crítica e independiente le situaba en una posición de evidente vulnerabilidad. Y los ataques no tardaron en llegarle. Al mes siguiente de terminada la guerra, Marías fue llevado a prisión por una falsa denuncia procedente de un amigo suyo. Estuvo encarcelado tres meses. De ese episodio, de la huella que dejó en el ánimo de Marías aquellos difíciles años, así como del talante de superación con el que los afrontó, hablaremos en el siguiente apartado. En éste, nos centraremos ahora sobre todo en cómo evolucionó su trayectoria intelectual.

1.4. Permanencia en España y reconocimiento en el extranjero

La intención de Marías era seguir ligado a la Universidad. Tras salir de la cárcel obtuvo el Premio Extraordinario de la licenciatura en Filosofía, pese a que hubo intentos de revertir la decisión del tribunal. A partir de entonces, las puertas de la institución se le

[31] Ib., p. 218.

[32] J. MARÍAS, *La Guerra Civil. ¿Cómo pudo ocurrir?*, Fórcola Ediciones, Madrid, 2012, p. 74.

cerraron por ser visto como un enemigo del régimen por parte de las nuevas autoridades[33]. En la España que surgía tras la guerra, los valores democráticos y las libertades que intelectuales como el joven Marías habían defendido estaban proscritos; muchos pensadores como Ortega se habían exiliado; y citarles o identificarse con ellos era algo mal visto y arriesgado. El veto a Marías llegó a tal extremo que su tesis doctoral *La filosofía del P. Gratry*, dirigida por Zubiri, fue suspendida arbitraria e injustamente en 1942 (V. ap. 2.2).

El joven discípulo de Ortega tuvo que renunciar, por ello, a la que sentía como su vocación intelectual más auténtica, la docencia en la Universidad, pero aun así quiso seguir adelante con su trayectoria en el mundo del pensamiento filosófico. En difíciles circunstancias, y para poder subsistir, comenzó a realizar traducciones, a dar clases particulares a grupos reducidos y a escribir algunos libros como ensayista independiente. "Tuve que vivir sin la cátedra, trabajando de un modo inhumano, tornando un empréstito sobre la propia vida", recuerda. Se percató de que, antes tales obstáculos, debía afinar al máximo sus ensayos si quería que le publicaran alguno y que, además, se vendieran bien. Le era imperativo, pues, elegir y escribir bien los temas. "Tanto como filósofo, tenía que ser escritor (…). Luego vi con claridad que para ser buen filósofo hay que ser buen escritor"[34]. Y ciertamente, el estilo de Marías ha sido ampliamente reconocido[35].

[33] Cf. ib., *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 213-214.

[34] Ib., p. 219.

[35] Entre los numerosos premios que recibió, figuran varios procedentes del mundo periodístico, como el Ramón Godó o el Mariano de Cavia. Y sobre la calidad de Marías como escritor vale la pena atender a lo que un exponente de las letras españolas, Salvador de Madariaga, dijo sobre él (no sin un punto de contradicción e ironía respecto a la cita de nuestro autor que acabamos de exponer: "(…) a pesar de ser filósofo, escribe muy bien. Como en el caso de Ortega, se puede decir de Julián Marías que su estilo recuerda el agua clara que brilla por su transparencia. No hay en lengua alguna estilo mejor que el que hace olvidar que el concepto mismo de estilo existe. (…) En él sale a la luz el pensamiento con tan grácil facilidad que parece que no está diciendo nada nuevo, y todo es nuevo y feliz (…); y uno sigue leyendo y leyendo como quien lee agua clara y de pronto se para, posa el libro y sueña: ¡Pero si era champán!" (S. DE MADARIAGA, «Julián Marías, escritor», *Homenaje a Julián Marías*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 445).

Marías conservaba aún su biblioteca particular, repleta de clásicos de la filosofía que no había parado de acumular desde su adolescencia. Y guardaba también materiales de clases particulares que él mismo había impartido a sus compañeros de Universidad durante la carrera. Con todo ello podía plantearse publicar una *Historia de la filosofía.* La obra vio la luz en 1941, con prólogo de Zubiri y con un capítulo final dedicado a exponer el pensamiento de su entonces denostado maestro Ortega. Aquel volumen con el que el joven Marías iniciaba una nueva andadura vital ha sido, "tal vez, el libro filosófico más editado y difundido en la segunda mitad del siglo XX, en España"[36].

Convencido de que la cultura era clave para el desarrollo del país y de la conveniencia de rescatar la voz de la Generación del 98, de Unamuno, de Ortega… organizó simultáneamente una academia en Madrid para impartir cursos de filosofía. Aquella «Aula Nueva», sin vinculación alguna con el Estado, fue gestada en 1940 con la colaboración de la mujer con la que se casaría al año siguiente, Dolores Franco, y otros amigos. Marías veía esa institución como un ejemplo de que es posible desarrollar empresas "que se consideran imposibles", toda vez que fue "una isla de total libertad e independencia en un mundo radicalmente distinto"[37].

Más tarde, «Aula Nueva» daría paso al «Instituto de Humanidades», fundado en 1948 por Ortega –vuelto ya a España tras un exilio de nueve años– y Marías. El Instituto, también privado, tenía los mismos propósitos que el «Aula» y una mayor envergadura. Durante su corta vida –funcionó sólo dos cursos– tuvo que hacer frente a las cortapisas oficiales; fue además vilipendiado por "la inmensa mayoría de los medios de comunicación" –afines al régimen franquista– y sometido a "manipulaciones y falsificaciones", al punto que Ortega en cierta ocasión llegó a decir irónicamente que "lo organizamos Marías y yo, porque somos dos insensatos que no tenemos nada que

[36] H. CARPINTERO, ob. cit., p. 22.

[37] J. MARÍAS, *Una vida presente*, ob. cit., p. 227.

perder". Aun así, en conjunto, la reacción social de España al Instituto "fue ejemplar", según observa Marías[38].

Un año antes de la creación del Instituto, nuestro autor publica su *Introducción a la filosofía*, en el que consigue dar forma a su particular concepción filosófica, a partir del pensamiento raciovitalista de Ortega. Con el mismo propósito de ahondar en el pensamiento de su maestro y añadir su propia visión, publica en 1950 *El método histórico de las generaciones*, esta vez desde una perspectiva historiográfica. Es en aquella época donde se consolida su amistad con Ortega, al que incluso había visitado en su exilio en Lisboa. Del otro filósofo que más influyó en su pensamiento, Marías había escrito ya en 1943 un libro monográfico con su visión personal sobre él: *Miguel de Unamuno*. Por esa obra obtuvo cuatro años después el premio Fastenrath, de la Real Academia Española.

En 1951, se abre una nueva etapa para un ya maduro Julián Marías. No tanto porque obtuvo por fin de la Universidad el doctorado del que antaño fue privado espuriamente –aunque no sin haber de vencer esta vez nuevas maniobras en su contra para frustrar la lectura de la tesis–[39]. Sobre todo es que ese mismo año, teniendo él 37, comenzó a gozar de un éxito en el extranjero que ya no le abandonaría.

En España, sin embargo, ese nivel de reconocimiento todavía tardaría en llegar. Con todo, a esas alturas ya era visto en nuestro país como el más destacado discípulo del gran Ortega. Y, desde luego, también era claramente catalogado como "un pensador católico y liberal, situado en la oposición al régimen, y también hondamente

[38] Ib., «Humanidades hace medio siglo», *ABC*, Madrid, 26-2-1998. Al argumentar la prematura "interrupción" del Instituto, Marías alude en ese artículo a la fatiga de Ortega por el constante esfuerzo que debía imprimir para vencer las resistencias contra el centro y a sus frecuentes viajes a Alemania, donde era reclamado como intelectual. Aún así, asegura que fue "un revulsivo extraordinario, la toma de posesión de muchas posibilidades que habían permanecido ignoradas hasta entonces". Su libro *Ortega. II. Las trayectorias*, Alianza, Madrid, 1983, es el lugar de su obra donde más ampliamente habla del Instituto de Humanidades.

[39] Cf. A. RAJA I VICH, *El «Problema de España» bajo el primer franquismo, 1936-156. El debate entre Pedro Laín Entralgo y Rafael Calvo Serer*, tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2010, p. 318.

discrepante de las fórmulas religiosas muy conservadoras que dominaban en la Iglesia española". En ese momento, hubo una "conjunción de propósitos que unió en un frente liberal a Marías con otras figuras intelectuales destacadas que venían del entorno del movimiento franquista", como Dionisio Ridruejo, Pedro Laín Entralgo, José Luis López-Aranguren o Joaquín Ruiz-Giménez. Muchos de ellos participaban en "ciertos movimientos religioso-culturales percibidos como de oposición al régimen"[40], como las «Conversaciones católicas» desarrolladas en San Sebastián o las de «Gredos», en Ávila, de las que hablaremos más adelante. En paralelo, el clima de cierto aperturismo en España a comienzos de los 50 facilitó su colaboración con artículos en una prensa española que, finalizada la guerra, le había cerrado también el paso.

Pero ya decimos que es en el extranjero donde en aquellos momentos mejor sabrán apreciar el valor de Marías. En Estados Unidos, aquel referido año de 1951, el Weslley College de New England lo invita como profesor visitante de Filosofía por un curso académico. Más tarde impartirá también clases y conferencias en las universidades de Harvard, UCLA o Yale.

Desde aquellos años no cesará de viajar. En 1952 emprendió una gira por Perú, Chile, Puerto Rico, Argentina, país este último que con el que quedará fuertemente vinculado, tanto afectiva como intelectualmente. En uno de sus principales diarios, *La Nación*, escribirá durante mucho años. Aquellas nuevas experiencias en América van haciendo evolucionar su mente, como muestra su siguiente título, *La estructura social* (1955): "Una vez escrito ese libro –Marías repetía que escribir hace que uno tome más intensamente posesión de su realidad–, iba a vivir y pensar de una manera sensiblemente diferentes"[41]. Dejará por escrito, además, una colección de visiones suyas en *Los Estados Unidos en escorzo*, publicado un año más tarde, o *Análisis de los Estados Unidos* (1968). India o Israel son algunos otros de los países que visitó en aquella época. De esos viajes nacen *Imagen de la India* (1960) e *Israel, una*

[40] H. CARPINTERO, ob. cit., p. 24.

[41] J. MARÍAS, *Una vida presente*, ob. cit., p. 345.

resurrección (1968), que no son crónicas de viajes sino análisis de sus formas de vida humana y social.

El prestigio internacional de Marías era cada vez mayor en aquellos años de mitad de siglo, como muestra también su entrada como miembro en el Instituto Internacional de Filosofía de Francia o la invitación que recibió para participar en un coloquio en Cerisy (Francia) con uno de los más destacados filósofos del momento y de todo el siglo XX, Martin Heidegger. Tuvo, de hecho, la oportunidad –y la recomendación[42]– de fijar su residencia fuera de España para ocupar de modo estable algún puesto en el extranjero. Por ejemplo, la universidad de Yale – una de las dos más prestigiosas de Estados Unidos en ese momento y, filosóficamente, la primera– le propuso se catedrático de Filosofía, y declinó la oferta; también le invitaron a ser director de la sección de Filosofía de la Unesco, a comienzos de los años 60, y nuevamente rehusó aceptar.

Tal postura obedece a que Marías "tuvo siempre muy claro que una de sus necesidades era vivir en España"[43]. Su país natal era, como dijo en varias ocasiones, su "destino irrenunciable"[44]. El sentido de la patria era especialmente intenso en Marías, las raíces formaban parte del significado que se daba a sí mismo como persona y ni la marginación sufrida en la posguerra logró apartarle de ellas. No quiso abandonar su España pese a la falta de sintonía con el régimen franquista y la hostilidad hacia él, sino que trató de servir a su país desde dentro, aunque fuera con múltiples sinsabores y a contracorriente. Como se ha comentado, su principal forma de contribuir al desarrollo

[42] En 1956, durante una estancia en Estados Unidos para impartir unos cursos en la Universidad e Yale, recibió cartas desde España poniéndole al día del endurecimiento que se había desatado en el régimen franquista y advirtiéndole del riesgo al que se enfrentaría a su regreso. "Entonces llegué a formular una tesis: El sueño de la razón produce monstruos; el de la distancia también los produce", recuerda en sus memorias aludiendo a su intención de regresar a España (ib., p. 371). Entre las misivas hubo también las de quienes le pedían que volviese, cabe pensar que por la necesidad de intelectuales como él en el país. Uno de ellos fue el médico y pensador Gregorio Marañón, que había vuelto a España desde el exilio. Marías relata que aquél le vino a decir: "Tiene usted todos los motivos para quedarse: económicos, de seguridad, estimación, medios de trabajo… Pero vuelva" (p. 372).

[43] H. CARPINTERO, ob. cit., p. 25.

[44] J. MARÍAS, *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, Edhasa, Barcelona-Buenos Aires, 1964, p. 12.

de la nación era defender la verdad, rescatando y actualizando para ello la cultura que había en el país antes de la guerra. Es conocido, además, el deseo que tuvo Marías de no privar a sus hijos de ser españoles, lo cual contribuyó también a que sus estancias en el extranjero fueran siempre pasajeras.

Su conocimiento y sensibilidad por España –y por el mundo hispanoamericano, que él veía como algo consustancial– se ven reflejados en multitud de obras, como *Los españoles* (1962)*, Nuestra Andalucía* (1964), *Cataluña* (1965), *Hispanoamérica* (1971), y más tardíamente *España inteligible* (1985) o *Ser español* (1987)*,* entre otros*.*

En aquella década de los 50 continúa viajando por toda Hispanoamérica –a la que se refería a menudo como «Las Españas»– y Europa, invitado para numerosos congresos y seminarios como una voz de referencia en la cultura occidental de la época. Simultáneamente, en Madrid da clases de Literatura y Filosofía en los cursos de diversas universidades americanas, siempre fuera de la estructura oficial del régimen. En esa misma dirección se reafirmaría tras un acontecimiento especialmente doloroso para él: la muerte de Ortega en 1955.

La desaparición de su gran maestro dejaba vacante la cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía de Madrid. El sustituto natural de Ortega, por afinidad y por méritos propios, era lógicamente Marías, pero una vez más la Universidad franquista le cerraba las puertas, sumida en un ambiente de recrudecimiento de la represión en el país tras unos años de leve apertura. “Hubo gestos explícitos de que no era aceptable su posible candidatura”, afirma su discípulo Helio Carpintero[45].

La desaparición de Ortega no mitigó los ataques a su persona y a su pensamiento, sino que incluso se recrudecieron, salpicando a Marías con serias amenazas hacia su propia integridad física:

[45] H. CARPINTERO, ob. cit., p. 26.

> "Los ataques a Ortega eran cada vez más frecuentes, y me envolvían casi siempre, con mayor virulencia aún, sin duda por estar en el mundo de los vivos. Tenían carácter político, pues nuestra actitud era considerada como «roja» –«Carne de horca» se tituló un artículo sobre mí aparecido en *Arriba*, de cuyo autor tampoco quiero acordarme–"[46].

Marías no cejó nunca en la reivindicación de la figura de su maestro y, simultáneamente, dio un nuevo paso para seguir contribuyendo a la cultura hispánica de una forma independiente, al margen del marco estatal. En 1960, fundó, con la ayuda económica de la Fundación Ford, el «Seminario de Estudios de Humanidades», realizando así su sueño de hacer revivir el espíritu del «Instituto de Humanidades». Su formato era reducido con respecto a su antecedente, pues no contemplaba la docencia, sino sólo investigación y publicaciones. Aun así, por él pasaron nombres de reconocido prestigio: contó con la colaboración como directores de las distintas secciones con Pedro Laín Entralgo, Enrique Lafuente Ferrari, Rafael Lapesa, José Luis López-Aranguren y Melchor Fernández Almagro; y también participaron jóvenes y prometedores investigadores como Miguel Martínez Cuadrado, Helio Carpintero, Gonzalo Anes, Carmen Martín Gaite, José María López Piñero, Mari Cruz Seone o Eduardo Martínez de Pisón. El objeto principal de aquel trabajo en equipo era estudiar la estructura histórico-social de España, hacer más inteligible su dilatada y compleja trayectoria, para contribuir a mejorar su presente y su futuro. Del Seminario, que se prolongó hasta 1969, nacieron numerosos trabajos y libros, uno de ellos de Marías: *La España posible en tiempo de Carlos III* (1963).

En los años 60 vuelve a producirse una leve apertura en España. En materia de libertad de expresión, el Gobierno aprueba la Ley de Prensa de 1966, que pese a seguir marcando numerosas restricciones promulgaba la anulación de las consignas y de la censura previa como procedimiento normal. En ese clima, resurgen algunos grupos silenciados hasta entonces. Florecen, así, nuevas publicaciones como *Cuadernos para el diálogo*, *Triunfo* o *Revista de Occidente*, que fue reeditada en 1963. Al año siguiente,

[46] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p 368.

la Real Academia Española elige como miembro a Julián Marías, quien sospecha que su inclusión se debió en parte al fallecimiento de un influyente académico –no cita quién en sus memorias– que lo había vetado[47].

Hacia finales de los 60, Marías vislumbra ya el final del régimen dictatorial. En Europa occidental había un clima democrático generalizado y el Concilio Vaticano II (1962-1965) había creado también una atmósfera liberalizadora, particularmente por su énfasis en la libertad religiosa. Teniendo en cuenta la longevidad de Franco, le parecía claro que la estructura del estado español no se prolongaría muchos años más. Emprende así una etapa de difusión de su pensamiento político, en un nuevo ejercicio de audacia y lucha por la libertad, pues sus ideales –liberales[48] y democráticos– distaban mucho de los oficiales y su propagación suponía un riesgo evidente.

> "Dije cosas que no se podían decir, si no se estaba dispuesto a pagar algún precio por ello, pero siempre había esa alternativa (…). En rigor, no se «podía», si se entiende por ello tener derecho a hacerlo; pero sí si se estaba dispuesto a tomarse esa libertad y aceptar las consecuencias"[49].

Él entendió, en cualquier caso, que la mejor manera que tenía de servir al bien común y a su país era preparar con su reflexión un futuro en libertad, "despertar el sentido de ella" en sus lectores y oyentes, "conseguir que la desearan y no estuviesen dispuestos a perderla otra vez". El permanente sentido moderado de Marías le hace ver que "no se trataba de «derribar» el régimen, sino de hacer posible que su sucesión fuese inteligente, pacífica, segura"[50].

> "El sentido general de mi obra y de mi vida entera en el último decenio del franquismo no se entiende si no se tiene presente esta preocupación, mi afán

[47] Ib., p. 434.

[48] Marías se define como "liberal y democrático, precisamente en este orden" (ib.).

[49] Ib. 477 y 478.

[50] Ib., p. 489 y 490.

de preparar un futuro bien distinto, sin renunciar a todo lo valioso que estaba a nuestro alcance"[51].

Hemos aludido a los ideales liberales y democráticos como los dos pilares de su pensamiento político. Para él, de hecho, ambos conceptos van de la mano, dado que reconoce que para que haya democracia se tienen que dar unas condiciones particulares –una libertad auténtica– que la sostengan y la hagan ser lo que postula de sí misma: "Si la democracia no está inspirada por el liberalismo, no es verdadera; si se desliza en ella el espíritu totalitario, su perversión es total"[52].

Ahora bien, dadas las diferentes y a veces dispares definiciones que se dan de los términos «liberal» o «liberalismo», conviene matizar que la postura defendida por Marías no puede ser identificada con aquella que proclama la absoluta autonomía del hombre en todos los órdenes, incluido el religioso. El suyo no es un liberalismo exacerbado, sino uno que afirma la libertad connatural a la persona –somos «forzosamente libres», repetía evocando a Ortega– y la necesidad de que el sistema político la facilite, para evitar así tentaciones totalitarias que menoscaben la propia dignidad y naturaleza humanas. Defendía, por tanto, un tipo de liberalismo consistente en la organización social de la libertad y que contemplara límites morales, desmarcado de fórmulas como el «fin justifica los medios» o el «todo vale» para conseguir los propios objetivos[53]. Tuvo claro que el liberalismo no podía ser "el instrumento político que utilizan los defensores del capitalismo para justificar filosóficamente una opresión humanamente injustificable"[54]. Y tampoco era el suyo un liberalismo como aquel que niega cualquier consideración de autoridad divina (recordemos, además, que Marías era católico practicante).

---

[51] Ib., p. 490.

[52] J. MARÍAS, *Tratado sobre la convivencia. Concordia sin acuerdo*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2000, p. 179.

[53] Cf. H. CARPINTERO, ob. cit., p. 228. A Marías han llegado a calificarle de "el gran amante de la libertad y, como amante, su gran defensor" (R. ANSÓN, «La huella de Julián Marías», en VV.AA., *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, Comunidad de Madrid, Madrid, 2006, p. 44).

[54] A. DOMINGO MORATALLA, «Julián Marías: filósofo, católico y liberal», *Cuenta y Razón*, nº 141, Madrid, 2006, [en línea], disponible en http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141_009.pdf.

La propia democracia "debe fundamentarse en la verdad", concepto al que Marías no renuncia en ningún momento y que funciona como contrapeso ante una pretensión de libertad omnímoda por parte de cualquier sistema político, sea de corte liberal o autoritario[55]. Para Marías, verdad y libertad son dos conceptos íntimamente conectados, de tal modo que sin la primera no se puede dar la segunda:

> "«La verdad os hará libres». Cada vez me parece más evidente esta promesa evangélica: la verdad es la condición misma de la libertad, porque el error –no digamos la falsedad– conduce inevitablemente a la servidumbre. Una gran parte de los problemas de este mundo, aquellos que son en principio evitables, porque dependen de las conductas humanas y no de la estructura de la realidad, proceden de las malas relaciones con la verdad, que pueden llegar a la aversión hacia ella, a que sea considerada como el enemigo que hay que evitar o destruir"[56].

Ahora bien, tampoco hay que ver en esa reivindicación de la verdad, en esa fe en las capacidades humanas de aprehenderla, una pretensión de totalidad, de posesión absoluta de ella. Antes bien, ya desde la fórmula que más utiliza para definir su concepto de «liberal» se trasluce su reconocimiento del carácter siempre parcial del conocimiento humano y su renuncia a cualquier fanatismo o fundamentalismo: "liberal es el que no está seguro de lo que no puede estarlo". De ahí –dirá también– que el temple del liberalismo es para él "melancolía entusiasta" o "entusiasmo escéptico"[57]. El liberalismo de Marías incluye, por consiguiente, tanto una serie de principios estables como una inclinación al diálogo, al consenso y al respeto de las opiniones contrarias, particularmente en aquellos aspectos sobre los que uno mismo no está seguro. Hay en él más bien una pretensión –al modo de la generación del 98 o de su maestro Ortega– de educar a su país, "tratando de liberarlo tanto del error como de la intolerancia"[58].

---

[55] J. PÉREZ DUARTE, *Claves del pensamiento político de Julián Marías*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003, p. 180.

[56] J. MARÍAS, *Tratado sobre la convivencia. Concordia sin acuerdo*, ob. cit., p. 9.

[57] Ib., *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, ob. cit., p. 139 y 230.

[58] H. CARPINTERO, ob. cit., p. 229.

Para difundir su pensamiento político, Marías recurrió a sus libros y conferencias, dados los obstáculos que tenía para acceder a la Universidad y a los grandes medios de comunicación del país. En sus alocuciones y ensayos expone con claridad, pese al riesgo que conllevaba en ese momento en España, su preferencia por la democracia como sistema más eficaz para garantizar los derechos y las libertades, desmarcándose así de las pretensiones totalitarias que muchos conservaban aún en el país, tanto desde la derecha como desde la izquierda política. En ese contexto de censura y de amenaza constante por defender ciertas ideas, Marías formula para sí un principio que refleja su valentía, amor por la libertad y, a la vez, prudencia y sensatez: "No digo todo lo que pienso, pero todo lo que digo lo pienso"[59].

Al margen de su pensamiento político, la filosofía de Marías estaba a esas alturas lo suficientemente madura como para que viera la luz la obra que mejor y más profundamente refleja su pensamiento, *Antropología metafísica* (1970). En este libro, plantea una metodología para estudiar al hombre: lo que él llamará la «estructura empírica de la vida humana» (la analizaremos en el capítulo III). La obra, aun teniendo claras influencias orteguianas, supone la consagración definitiva de Julián Marías como pensador, toda vez que la originalidad y trascendencia de la misma son ya las de una filosofía madura, propia, más allá de la adquirida de su maestro.

1.5. La llegada de la democracia

En 1975 muere Franco y comienza la «Transición española», el proceso que acabará sustituyendo el régimen dictatorial por la democracia. Son años de intenso debate político y social. Durante ese periodo, Marías tendrá una actividad destacada por dos

[59] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 216. A modo de ejemplo sobre su pensamiento político, se pueden consultar (ib., p. 476-478) algunas de sus ideas expresadas en 1965 en un ciclo de conferencias titulado *Meditaciones sobre la sociedad española*, donde se desmarca de la clásica polarización izquierdas-derechas para afirmar la preeminencia de la libertad como valor político inexcusable.

vías distintas: como ensayista y como senador. Por un lado, publica numerosos artículos sobre la democratización del país, que serán recogidos en varios libros. Alejado de una postura partidista, llama en ellos a la concordia entre las «dos Españas» y al establecimiento de un auténtico régimen de derechos y libertades. Algunos de los títulos son: *La España real* (1976)[60], *La devolución de España* –que así llamaba al proceso democratizador– (1977), *España en nuestras manos* (1978), *Cinco años de España* (1981) o *La libertad en juego* (1986). Y por otro lado, es nombrado en 1977 senador por designación real, lo que le permite participar activamente en los debates de las Cortes Constituyentes, donde mantiene una postura liberal e independiente, sin identificarse con ninguno de los partidos políticos existentes.

Ese mismo año muere su mujer, acontecimiento que le afecta muy profundamente, como detallaremos en el siguiente apartado. No obstante, su compromiso con el país y su sentido de la responsabilidad le hacen salir a la plaza pública para participar con su voz y su pluma en un momento tan importante para España. Marías está en desacuerdo con el proyecto de Constitución por su omisión del término «nación», la inclusión del término «nacionalidades» o la escasa relevancia que da a la figura del Rey. La influencia del filósofo ya en ese momento en España queda patente en aquella coyuntura. Escribe entre otros artículos en prensa uno titulado «La gran renuncia», que es publicado en *El País* –uno de cuyos fundadores en 1976 fue él

[60] En esta obra, cuya primera edición se agotó en cuatro días, afirma categóricamente: "Porque la democracia me parece la única forma de legitimidad social en los pueblos occidentales desde hace casi dos siglos, tengo el mayor interés en que sea establecida en nuestro país. Pero eso quiere decir que no sea suplantada, falseada, prostituida. Que no se tome su nombre en vano, ni en falso" (*La España real*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 276).

mismo[61]– y en *La Vanguardia*. Su repercusión es enorme y su efecto, inmediato[62]. Tanto es así que el mismo presidente del Gobierno, Adolfo Suárez, manda hacer copias del artículo para enviárselo a varios diputados y organiza, además, una reunión el mismo día con Marías para comentarlo[63]. Finalmente, el concepto de «nación» aplicado a España fue incorporado a la Constitución promulgada[64].

1.6. Giro personalista en su última etapa

Aprobada la Constitución en 1978 y disueltas las Cortes al año siguiente para unas nuevas elecciones generales, Marías concluirá su etapa como senador y profundizará en la que era su vocación más genuina, dentro del mundo de la cultura y el pensamiento, con una actividad extraordinaria en la siguiente década pese a rondar ya los setenta

[61] El diario –el de mayor difusión en España entre los generalistas de pago desde sus inicios– fue fundado en 1976 por su amigo José Ortega Spottorno, hijo de José Ortega y Gasset. Marías participó en su creación con su apoyo intelectual y económico, al ver en la publicación un instrumento propicio para fomentar la democratización de España desde la independencia editorial, el liberalismo y la calidad periodística. En 1980, dimitió como miembro del consejo editorial por falta de sintonía con la trayectoria que había tomado la publicación. Razonó su decisión por carta al presidente, pero el diario no informó de su dimisión ni publicó la carta. Ésta fue publicada finalmente por *Gaceta ilustrada*. Cf. J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 620 y 719. Dos años antes, en 1978, Marías –en otro gesto de su talante independiente– decidió salir del consejo de redacción de la *Revista de Occidente*, dirigida por Ortega Spottorno desde su reedición en 1963 y que había sido fundada por su padre en 1923.

[62] Cf. H. CARPINTERO, ob. cit., p. 240; y V. PREGO, *Historia de España: la España de Juan Carlos I*, Espasa-Calpe, Madrid, 2004, p. 145.

[63] J. MARÍAS, *Una vida presente*, ob. cit., p. 660. Algunos periódicos afirmaron tras ese encuentro que Suárez pidió a Marías no escribir más sobre aquel asunto, extremo que éste desmiente: "Era incapaz de tal cosa, y más incapaz hubiese sido yo de hacerle caso; antes de que acabase el mes de enero había publicado un total de seis artículos, que se pueden leer en *España en nuestras manos*".

Suárez, a su vez, elogió públicamente a Marías años después por su "insobornable independencia". En un artículo en homenaje al filósofo le dedicó también estas elocuentes palabras: "(…) con Marías, en su vida y en su obra, los españoles nos hemos hecho un poco mejores y más tolerantes, más comprensivos, más solidarios. Julián ha bruñido los valores morales que deban presidir nuestras vidas, nuestra convivencia y nuestra Historia. Yo sólo puedo escribir estas líneas como agradecimiento profundo de un español que hace muchos años desempeñó altas funciones políticas y que encontró en la obra, la vida y la conversación con Julián ánimo, luz y magisterio cordial" (A. SUÁREZ, «Homenaje a D. Julián Marías», *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 366 y 369).

[64] Marías acabó apoyando el texto constitucional, que no le parecía perfecto pero sí suficientemente positivo, tras las modificaciones que finalmente se le hicieron. Al igual que el término «nación española», fue incluida también una referencia a las «nacionalidades».

años de edad. En 1980, un grupo de empresarios e intelectuales crea una Fundación de Estudios Sociológicos, Fundes, y ofrecen la presidencia a Julián Marías, que acepta la propuesta. Desde esa entidad promueve seminarios, debates y estudios con el objeto de impulsar una visión moderna y liberal de la situación de España; e impulsa, además, la revista de la fundación, *Cuenta y Razón*.

En el mismo año, la Universidad española enmienda –en la medida de lo posible– el tremendo error de haber bloqueado el paso a la institución durante décadas a un intelectual del nivel de Marías. El mismo ministro de Educación en aquel momento, Luis González Seara, le ofrece ser catedrático. La propuesta es especialmente tentadora para él, pues implica ser titular de la cátedra «José Ortega y Gasset» de Filosofía Española. Marías acepta y ejerce la docencia bajo ese cargo durante cuatro años, hasta su jubilación en 1984, con 70 años, como era preceptivo en aquel momento. Sus cursos habían tenido un éxito de asistencia tan elevado que el Instituto de España, en cuya sede se desarrollaban las clases, decidió seguir contando con ellos durante años pese a no estar enmarcados ya en la institución universitaria.

Su talla como intelectual de referencia queda también patente en su nombramiento en 1982 como miembro del Consejo Pontificio para la Cultura creado por Juan Pablo II, en el que permanecería hasta 1992, contribuyendo al diálogo fe-razón-cultura impulsado por ese dicasterio vaticano. Y su inquietud le lleva también a ser uno de los impulsores de la creación en 1986 del Colegio Libre de Eméritos, una institución privada que buscaba extender la labor docente de aquellos profesores ya jubilados (en ese momento la edad en España había sido ya fijada en los 65 años) pero que podían seguir aportando su sabiduría al conjunto de la sociedad. En la entidad, algunos de cuyos cursos fueron impartidos por Marías, tomaron parte destacados intelectuales como Rafael Ansón, José Ángel Sánchez Asiaín, Severo Ochoa o José Luis Pinillos.

La producción como ensayista de Julián Marías en aquel que podemos llamar último pero largo tramo de su vida resulta también prolífica y, pese a su avanzada edad, aún dejará algunas de sus mejores obras. Serán en su mayoría libros con una mayor

impronta personal, es decir, más influidos por los avatares de su vida y, a la vez, más "profundamente deseados". En ellos intervino, "junto con lo que podemos llamar estrictamente intelectual –conocimientos, trabajo de investigación, recursos mentales–, el proyecto vital". Al hablar de los criterios de selección temática, los califica incluso de "biográficamente necesarios" y reconoce, consciente de que su vida no se prolongará mucho ya, que la motivación que más pesó a la hora de escoger el contenido podría expresarse con la grave fórmula: "no quisiera morirme sin escribir este libro"[65].

En esa última etapa, su investigación filosófica se centra principalmente en la realidad de la persona humana como tal, algo que ya empezó a observarse diez años antes en su *Antropología metafísica*. La consolidación de ese cambio justifica que muchos hayan hablado de un "giro" final de Marías hacia una perspectiva personalista en su filosofía[66], sin que ello signifique que él se presentara como representante de la corriente del personalismo o se identificara completamente con ella[67]. En cualquier caso, ese principio inspirador, a través del cual trata de profundizar en los aspectos estrictamente personales de la vida humana, estará presente en la mayor parte de sus obras de esos años, aunque en otras seguirá tratando otros temas con temática y perfil distintos.

En 1979, ve la luz su libro *Problemas del cristianismo*, donde realiza una reflexión filosófica sobre la fe cristiana, al igual que hará en 1999 con *La perspectiva*

[65] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 855.

[66] Cf. J.L. CAÑAS y J.M. BURGOS, *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Páginas de Espuma, Madrid, 2009, p. 147-164. Los autores explican que Marías puede ser considerado, aún con sus matices propios, un pensador personalista en su última etapa, dado que su reflexión no solo se centró principalmente en la persona, sino que además partió de ella, en lugar de fijar el punto de arranque –como sí que hizo en otras etapas anteriores como filósofo– en la vida humana, en particular, la realidad radical que es *mi* vida, al modo orteguiano. "Marías –dirán– puede integrarse perfectamente en la tradición personalista por temática, concepción y método, pero sólo el último Marías es plenamente personalista porque lo es desde un punto de vista estructural". El suyo ha sido llamado también un "personalismo vital" (H. CARPINTERO, «La originalidad teórica del pensamiento de Marías», *Cuenta y Razón*, nº 87, Madrid, p. 91.). Y se ha dicho, además, que "existen en Marías elementos de convergencia y unión entre la tradición orteguiana de la vida y los personalismos que arraigan en el mundo de la vida" (P. ROLDÁN SARMIENTO, *Hombre y humanismo en Julián Marías*, Diputación de Valladolid, Valladolid, 2003, p. 255).

[67] De hecho, en una de sus obras de corte más personalista, tras exponer que la filosofía del siglo XX ha indagado con acierto en la realidad de la vida humana, matiza que "ha dejado en sombra, relegada a una posición marginal, la significación de la persona –sin que sea una excepción lo que se ha llamado «personalismo»" (J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 11 y 12).

cristiana. Con aquella obra, Marías reemprende su producción filosófica, detenida durante dos años tras la muerte de su mujer y su labor como senador. "Cuando pude verdaderamente volver a escribir –ha descrito–, lo tuve que hacer desde la verdadera intimidad, no desde las zonas periféricas de la persona, sino desde su mismo centro, después de entrar en últimas cuentas conmigo mismo"[68].

La figura de la mujer, siempre altamente considerada por él y de una gran trascendencia en su vida, centrará otros dos ensayos suyos de esa época. En 1980 publica *La mujer en el siglo XX*, una reflexión sobre el impacto que las variaciones sociales e históricas han dejado en el sexo femenino. En esa obra previene, además, contra las simplificaciones que sufre el concepto de «mujer» por parte de algunas ideologías. El libro tendrá su continuidad en *La mujer y su sombra* (1986), con claros rasgos personalistas y que él define como un enfoque "puramente personal" y como "un nuevo intento de comprender a la mujer como «persona femenina», semejante al hombre por lo primero, profundamente distinta por lo segundo, inseparable e irreductible"[69].

Sobre el elemento en el que ve el gran motor de la vida humana escribió su *Breve tratado de la ilusión* (1984). La obra responde a la explicación que el autor da a su propia motivación para vivir, en aquellos años de hondo duelo tras enviudar. La ilusión, dirá, "ha presentado siempre un papel esencial en mi vida; sin ella me ha sido muy difícil interesarme por las cosas. (…) Me ha parecido que la única manera de vivir que merece la pena es la de *vivir ilusionado*"[70].

Aquel ensayo anticipa en cierto modo el más amplio sobre *La felicidad humana* (1987), en el que retoma el término que acuñó en su día en *Antropología metafísica* para definir la felicidad como «imposible necesario», es decir, inalcanzable pero al mismo tiempo irrenunciable, tal como podía verificar con su propia vida en

[68] J. MARÍAS, *Una vida presente*, ob. cit. ib.
[69] Ib., p. 850.
[70] Ib.

aquellos años de duelo para él. La obra, a la par que profundiza en el concepto de felicidad, analiza la persona humana vista desde ese aspecto felicitario. A este ensayo habremos de volver con frecuencia en nuestra investigación.

En paralelo, su estima y preocupación por España continúan inagotables y ello le hará escribir uno de sus libros más exitosos entre el gran público, *España inteligible. Razón histórica de las dos Españas* (1985). Se trata de una obra más historiográfica que filosófica y en ella trata de dar razón de España en su conjunto, a partir de "una interpretación de ella como una realidad *personal*"[71]. Para ello se apoya en el método de la «razón histórica», introducido por Ortega en su *España invertebrada*. Al año siguiente, publicará *La libertad en juego*, en el que refleja su preocupación por la dirección que estaba tomando la transformación político-social en España, a su juicio errónea en algunos puntos. En particular, lamenta lo que a su juicio era una "retracción considerable" del proceso de conquista de libertades que había impulsado la Transición, con una "presión" creciente ya en los primeros años de los 80 "de la vida pública sobre la privada". En sus memorias llegará a asegurar que, desde el punto de vista del panorama político en España, sólo entre 1976 y 1981 ("acaso 82") se sintió "cómodo", gracias a "una situación que me parecía, por primera vez, *abierta*". Salvo esa excepción, manifiesta:

> "Toda mi vida, desde que tengo algún tipo de participación en los asuntos de mi país, ha estado marcada por una enérgica disidencia; se entiende, del presente público, de la vida política y de las vigencias dominantes; he vivido en una actitud marginal, reducida a lo privado, con una fuerte adhesión a la realidad española en su conjunto" [72].

[71] Ib., p. 847.

[72] Ib., p. 856-857. En la citada obra *La libertad en juego*, Marías incluirá un artículo sobre lo que él consideraba un retroceso en el proceso democratizador del país, con el título «La libertad en regresión», por el que Prensa Española –editora entonces del diario *ABC*– le concedió el premio Mariano de Cavia en 1985.

Entre 1988 y 1989 escribe en tres volúmenes sus memorias, editadas bajo el título *Una vida presente* y que forman un relato de gran interés no sólo biográfico, sino también desde un punto de vista histórico, social y cultural, por la gran cantidad de acontecimientos acaecidos sobre todo en España, de los que Marías fue testigo o actor destacado.

Otro tema típicamente personalista, el de la afectividad, es abordado en *La educación sentimental* (1993), donde incide en la importancia de educar los sentimientos, analiza las deficiencias del momento en ese aspecto y plantea posibilidades de futuro. Y ese mismo año ampliará su reflexión sobre la persona en *Mapa del mundo personal*. En ese ensayo, establece claramente una distinción entre el las formas de vida humana y las de tipo personal. "El hombre es persona, pero no todo en él es personal", plantea en el prólogo, de ahí que se proponga "trazar el mapa del mundo *personal*, no del «humano» en su conjunto; no de todas las formas de convivencia entre los hombres, sino de aquellas en que éstos funcionan y se encuentran rigurosamente como personas"[73]. En un ensayo posterior, *Persona* (1996), Marías sintetizará las reflexiones realizadas en muchas de sus obras sobre los aspectos rigurosamente personales de la vida humana.

Incluso hay una huella personalista en su *Razón de la filosofía* (1993), donde explica la función de la filosofía tratando de presentarla como algo que implique a cada persona en su vida. O en su *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida* (1995), en el que al dar su visión de la ética y referirse a la despersonalización y a la instrumentalización de las personas en las que a menudo cae nuestra sociedad, señala que la inmoralidad procede de prescindir de la condición personal, es decir, de tratar a las personas como una cosa o como un mero organismo[74].

[73] Ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit, p. 12.

[74] Cf. ib., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 98.

Entre otras obras al final de su vida, destacan también *España ante la historia y ante sí misma* (1996), *Tratado sobre la convivencia* (2000) o *La fuerza de la razón* (2005), publicada el año de su fallecimiento y que sería a la postre la última de su larga trayectoria. Bajo ese título, reúne algunos de sus últimos artículos de temática diversa pero con un denominador común que podría verse como el epílogo de un filósofo que buscó siempre la verdad: la capacidad de la razón humana para descubrir y entender la realidad.

En esa última parte de su trayectoria vital, Marías cosechó multitud de premios y distinciones, también en su país, que supo reconocer –aunque con demora– su enorme valía y aportación filosófica. En 1990, es elegido miembro de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, para la sección de ciencias de la imagen, valorándosele así la gran aportación que hizo también al mundo del cine[75] mediante sus incontables críticas (unas 1.500) durante treinta y cinco años en varias publicaciones. En 1996, recibe la más alta distinción que se puede conceder en España en su campo, el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, que compartió con el periodista e historiador italiano Indro Montanelli. Otros reconocimientos fueron: Medalla al Mérito en el Trabajo, en su categoría de Oro (2001), Premio Internacional Menéndez Pelayo (2002), Premio de Cultura de la Comunidad de Madrid (2003), así como la Medalla de Oro al Mérito en las Bellas Artes y la Medalla de Oro de la Universidad Complutense de Madrid (en 2006 y 2008, ambas a título póstumo).

Julián Marías falleció el 15 de diciembre de 2005 a los 91 años de edad, dejando un legado de cerca de un centenar de ensayos y miles de artículos y conferencias sobre filosofía, antropología y pensamiento político. No llegó a formar propiamente una escuela filosófica, lastrado como estuvo por la marginación que sufrió de la Universidad española,

[75] Gran amante del cine, publicó sus críticas cinematográficas en *Gaceta ilustrada,* primero, y en *Blanco y Negro*, después. En ellas vertió sus profundos conocimientos filosóficos y antropológicos, expresados con su estilo claro, directo y ameno, lo que le granjeó gran aceptación y estima entre el público. En su libro *Visto y no Visto* (1970) publicó las que había escrito hasta ese momento desde que las inició, en 1962. Tres décadas después, en 1994, se llevó a cabo una compilación: F. ALONSO BARAHONA, *El cine de Julián Marías*, Royal Books, Barcelona, 1994.

pero su pensamiento ha dejado una importante huella en España, Estados Unidos y América del Sur, donde su figura y su obra siguen siendo investigadas en la actualidad[76]. En cualquier caso, su herencia como filósofo va más allá del ámbito meramente intelectual –indiviso como es el pensador de su persona–, llegando incluso al plano de la ética y los valores morales, pues su ejemplo de coherencia de vida, su honestidad y su amor por la verdad y por la libertad nos parecen un lote inapreciable.

2. Un pensador marcado por el amor, el sufrimiento y la fe católica

En este recorrido biográfico, estamos tratando de trascender el mero apunte curricular y la exposición estrictamente descriptiva de los avatares de Julián Marías. Junto a ello, y sobre todo, pretendemos descubrir su fondo vital, sus motivaciones y actitudes. Sólo así podemos aspirar a comprender mínimamente quién es el autor cuyo pensamiento nos hemos propuesto investigar. En esa empresa, hemos subrayado ya algunos importantes aspectos: su pasión por la verdad y la libertad, su adscripción ideológica al liberalismo político… mientras que otros han quedado sólo mínimamente esbozados. Nos proponemos profundizar en ellos a continuación. Su capacidad de amar y de sufrir, así como sus creencias religiosas tienen también una incidencia clara en su pensamiento y obra.

2.1. Un filósofo enamorado… de Lolita

Cuando desarrollemos la antropología de Julián Marías, quedará patente la importancia suma que da a la condición amorosa como clave hermenéutica de la persona. Esta es vista por nuestro autor principalmente como una «criatura amorosa». Pero además de interpretar al hombre principalmente desde esa dimensión, Marías contempla el amor

[76] Son decenas y decenas las tesis doctorales, libros, investigaciones científicas, cursos y congresos que se han seguido dedicando a Julián Marías. Muchos de ellos irán apareciendo a lo largo de este estudio. Para una consulta específica, remitimos al apartado de bibliografía.

como la principal fuente de felicidad. Pues bien, no debe resultar extraño que quien reconoce semejante importancia en el amor sea alguien que lo experimentó en un grado tan elevado como él. Esa intensidad ha propiciado, por ejemplo, que una biografía suya merezca el título de *Julián Marías. Retrato de un filósofo enamorado*. En ella, el autor lo describe como un hombre "enamorado de la vida, de su gente, del amplio mundo en el que habitaba (libros, países, historias…), y sobre todo, enamorado de una mujer, Lolita"[77]. El propio Marías, en sus memorias, no deja lugar a dudas sobre la hondura que el amor alcanzó en su vida y sobre la influencia que tuvo en su propia obra: "El amor había ocupado desde pronto y sin eclipses el centro de mi vida"[78].

Marías descubrió el rostro del amor en su familia, cuando era niño. En su hogar reinaba una atmósfera de cariño y armonía, lo que le proporcionó una adecuada educación sentimental desde el principio. Sus padres estaban enamorados y ese amor se trasladaba al cuidado esmerado de los niños. "Imagínese lo que es encontrar amor desde el nacimiento. Significa, nada menos, que la evidencia de que existe", corrobora[79]. Su gran sensibilidad humana y respeto por las personas –aspectos avalados por muchos que le conocieron– hizo que una de las más vivas preocupaciones que él mismo reconoce en su vida fuera la de "no hacer daño"[80].

Las relaciones personales son un elemento de primer orden en la vida de Marías. Su personalidad abierta y su trabajo intelectual le llevaron a establecer infinidad de ellas, algunas de verdadera intimidad. Cultivar esas relaciones con intensidad y con sinceridad,

---

[77] R. HIDALGO, *Julián Marías. Retrato de un filósofo enamorado*, Rialp, Madrid, 2011, p. 15. El nombre de la obra, más allá del empleo de esa fórmula atractiva y provocadora, es a nuestro juicio acertado también en el fondo, pues responde a una realidad biográfica decisiva para la correcta comprensión de la figura de Marías. Ese título inspira el dado a este apartado de nuestra investigación.

[78] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 635.

[79] Ib., p. 54.

[80] Ib., p. 56. Las virtudes morales de Julián Marías son resaltadas, por ejemplo, por uno de las personas con las que más intimó en los diez últimos años de su vida, Enrique González Fernández, en un artículo con el elocuente título de «San Julián Marías», en el que se refiere además a "muchos amigos comunes que hablan, también, de esa santidad". Según su relato, cuando así llamaba al filósofo, "él reía, no le sentaba bien, me pedía que no dijera tonterías" (E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «San Julián Marías», *Cuenta y razón*, nº 142, Madrid, 2006, [en línea], disponible en http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/142/Num142_013.pdf).

dejándose afectar por ellas, en lo que él mismo llama «interpenetración de las personas», hizo del filósofo un maestro del alma humana. En su misma obra filosófica y en quienes le conocieron, queda una profunda huella de ese magisterio.

El filósofo ahondó en la condición amorosa de la persona en muchos de sus ensayos, como iremos viendo. Y la misma idea de «felicidad» es entendida por él desde el amor, al cual ve como algo esencial en la persona. Por eso entiende que se es más persona cuanto más se ama. Desde ese planteamiento se comprende que el filósofo haya dejado escrito también sobre Lolita que no sólo es que con ella se sintiera mejor que con nadie, sino algo mucho más profundo: "me sentía plena, claramente yo mismo"[81]. Lolita fue la persona que destacó con diferencia entre los amores de Marías. De ella ha dicho que fue "la persona más importante de mi vida"[82]. Sus hijos y amigos han atestiguado en numerosas ocasiones la hondura de ese amor. "No conozco a nadie que haya hablado mejor de su mujer", asegura Alejandro Abad, presidente de la Asociación de Amigos de Julián Marías[83].

Dolores Franco (1912-1977) era una antigua compañera de la facultad de Filosofía y su mejor amiga. Su entusiasmo por ella resulta evidente si se leen estas palabras del filósofo sobre lo que sentía en un momento difícil, tras su salida de la cárcel, cuando volvió a libertad y debió afrontar un futuro oscuro y amenazador por los recelos hacia él en la España franquista:

> "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 le pudiera ofrecer"[84].

Así describe el momento en el que fue consciente de haberse enamorado:

[81] Ib., p. 98.

[82] Ib., p. 73.

[83] A. ABAD, «Derecho, moral y sociedad en Julián Marías», curso de verano «El pensamiento de Julián Marías», Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Santander, 7-8-2014.

[84] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias,* ob. cit., p. 210.

> "Me parecía absolutamente justo estar enamorado de ella; el día que lo reconocí sentí que se había producido lo que *tenía que ser*. Tenía para mí tanto valor su realidad, que en cualquier forma me parecía maravillosa, algo inmerecido y a lo que no se podía poner condiciones. Y me parecía normal que no me amara, aunque sabía cuánto me quería; partí de que no tenía derecho a pretenderlo, de que aquello tan deseado acaso no llegaría nunca"[85].

Y estas otras palabras, evocando cómo enfocó la unión matrimonial con su amada, resultan también significativas. Vale la pena retenerlas en la memoria, porque cobrarán especial relieve cuando analicemos el pensamiento de Marías, en particular al exponer qué considera que es el amor y cómo se convierte, cuando es auténtico y no un sucedáneo, en el primer factor felicitario:

> "Siempre he pensado que la vida no vale la pena más que cuando se la pone a una carta, sin restricciones ni reservas; son innumerables las personas, muy especialmente en nuestro tiempo, que no lo hacen por miedo a la vida, que no se atreven a ser felices porque temen a lo irrevocable, porque saben que si lo hacen, se exponen a la vez a ser infelices. Yo llevaba años de haber puesto mi vida a una carta, sin esperanza de ganar; si acaso, tímida y vacilante; aún así, creía que era lo único que valía realmente la pena. Y ahora me encontraba con el premio máximo, lo más que podía desear. Pasara lo que pasara, lo daría por bien empleado"[86].

Lolita era una mujer dotada de una inteligencia y una sensibilidad sobresalientes[87]. Probablemente habría gozado de una destacada trayectoria como filósofa, pero renunció casi del todo a ella –su única obra publicada, *España como preocupación,* muestra su prometedor talento– para dedicarse principalmente a la atención del hogar, de su marido y de sus hijos. Marías asegura que él hubiera deseado una participación mayor de su mujer en el campo de las humanidades. En cualquier caso, su influencia fue tan profunda en él que se ha llegado a decir que "la propia Lolita

[85] Ib., p. 230.
[86] Ib., p. 233.
[87] Cf. H. CARPINTERO, *Julián Marías. Una vida en la verdad*, ob. cit., p. 23.

y sus posibles obras están no sólo entre líneas en las obras de Julián Marías, sino en cada una de ellas"[88].

El mismo filósofo ha dejado testimonio en sus memorias de la honda huella de Lolita en varios de sus libros. "En esto, como en todo en mi vida, Lolita fue decisiva; siempre hizo posible lo mejor que yo tenía que hacer", admite. Uno de las obras más exitosas de su carrera, *Historia de la filosofía* (1941), fue escrita por Marías a propuesta de ella. La empresa parecía excesiva para un joven de 26 años como él, y en un primero momento desistió. El hecho de que decidiera retomar el proyecto y culminarlo se debió a su amada: "Allí estaba Lolita, con su deseo, con su esperanza: a eso nunca pude resistir. Volví a la tarea, a escribir el libro que deseaba, para ofrecérselo". El primer ejemplar impreso se lo regaló a ella, con la dedicatoria: "Para ti, Lolita". El éxito de ventas inmediato del libro facilitó la organización de su boda[89].

La huella de Lolita está igualmente presente en el primer libro que Marías escribió de casado: *Miguel de Unamuno* (1943), dedicado también a ella: "Creo que la experiencia de nuestra relación me ayudó decisivamente a escribirlo, a comprender algunas de las cosas más hondas de la obra de Unamuno"[90]. Y en general, el apoyo que el filósofo encontraba en ella, tanto afectivo como intelectual, le llevaban una y otra vez a contar con ella a la hora de elaborar sus obras:

> "Yo escribía leyendo cada página a una mujer que entendía admirablemente y a fondo la filosofía, apenas exagero si digo que escribía para leérselo, aunque a la vez tenía presente el aspecto rigurosamente *público* que debe tener todo lo que se imprime"[91].

[88] N. GÓMEZ ÁLVAREZ, *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*, tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 2014, p. 184.

[89] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias,* ob. cit., p. 219-220 y 224-225.

[90] Ib., p. 248.

[91] Ib.

Si, como han dicho con acierto, estamos «habitados por otros», la figura de Lolita hay que situarla en el núcleo mismo de la persona de Julián Marías. "Nunca había ocultado –escribe–, y además hubiera sido imposible si lo hubiese intentado, la absoluta prioridad que Lolita tenía sobre todo lo demás de este mundo"[92]. Desde ella se proyectaba y por ella contemplaba el mundo con mirada ilusionada. "A Lolita, que está en todas las páginas", dirigirá la dedicatoria de un amplio ensayo suyo sobre Ortega[93]. Entender bien su filosofía, sobre todo en cuanto al énfasis que da a la condición amorosa de la persona, pasa por comprender el amor que profesó a Lolita. Cuando ella murió, Marías entró en un larga y profunda amargura. De ello, de su familiaridad con el sufrimiento, hablamos a continuación.

2.2.- Una vida probada: guerra, traición, ostracismo y viudez

La realidad profunda de una persona se conoce especialmente en la adversidad. Las dificultades de la vida tienen la virtud de poner al descubierto importantes capacidades y actitudes humanas que de otro modo permanecen ocultas. El modo de reaccionar ante esas situaciones suele dar la verdadera talla de quiénes somos. Por eso, en todo perfil biográfico, si se quiere realizar un retrato logrado del personaje, ése debería ser uno de los trazos fijos. Y en el caso de Julián Marías, su delineación resulta particularmente necesaria por la envergadura que el sufrimiento alcanzó en su vida. Nuestro filósofo hubo de atravesar por toda suerte de contrariedades, algunas ciertamente graves. Eso curtió su carácter, pero no de una forma áspera, sino reforzando su inveterado optimismo y serenidad ante la vida, así como su firme capacidad de resistencia y de superación. Las desgracias en Marías no son, pues, piedra tropiezo, sino más bien de toque.

[92] Ib., p. 696.

[93] *Ortega. Circunstancia y vocación*, obra publicada en 1960 y en cuya edición de 1973 (Ediciones de la Revista de Occidente) encontramos la elocuente nota.

La "primera desgracia" vivida –así la conceptúa él mismo– acaeció cuando tenía 16 años. Su hermano Adolfo, tres años mayor que él, falleció por una tuberculosis que arrastraba desde hacía una década. Tuvieron otro hermano antes de nacer ambos, Pablo, que murió de poliomielitis a los tres años de edad. Así que Adolfo fue el único hermano que conoció y el compañero de toda su niñez. Por el sentía, además, "no sólo cariño, sino una compasión ilimitada". El impacto que su muerte produjo en él fue muy profundo: "Me quedé literalmente hundido, desolado, convertido en protesta (…). No podía aceptar lo irreparable"[94].

Aquella experiencia fue sólo la antesala de los severos golpes que le esperaban en adelante. La Guerra Civil estalló cuando él contaba con 19 años. Su participación en el bando republicano le colocó en una posición de gran amenaza y desprotección ante quienes buscaran aprovechar la coyuntura para perjudicarle. Fue así como acabó en la cárcel en 1939, tras recibir una extraña denuncia en la que era acusado, entre otros cargos, de colaborar en el periódico soviético *Pravda* y de ser "acompañante voluntario del bandido Deán de Canterbury", el padre Hewlett Johnson, conocido como el «Deán Rojo» por su apoyo a Stalin. Marías asegura que la querella era "tan falsa como incomprobable"[95]. Lo más doloroso para él era su procedencia: "un amigo y compañero de Instituto y de Universidad, de cuyo nombre no quiero acordarme"[96]. Efectivamente, el filósofo jamás hizo público el nombre de su denunciante y de los testigos de cargo que intervinieron en su contra. Apenas conocían los nombres su círculo más íntimo, incluidos sus hijos. Y fue uno de ellos, Javier, el que los sacó a la luz muchos años después, con el correspondiente disgusto de su padre, como ha corroborado el propio hijo[97].

El filósofo, gracias a las gestiones de Lolita, pudo obtener en la prisión la ayuda de amigos suyos, como el que fuera premio Nobel de literatura Camilo José

[94] Ib., p. 56-57.

[95] Ib., p. 205.

[96] Ib., p. 195.

[97] Cf. R. HIDALGO, *Retrato de un filósofo enamorado*, ob. cit., p. 103-109, y J. MARÍAS, «Un poco de memoria histórica», *El País Semanal*, Madrid, 27-4-2008. El artículo de Javier Marías puede leerse también en la dirección digital http://elpais.com/diario/2008/04/27/eps/1209277611_850215.html.

Cela. También recibió el apoyo de Soledad Ortega, hija de su gran maestro. Y, sobre todo, contó con la declaración exculpatoria –y más que eso, elogiosa– de Salvador Lissarrague, hombre con prestigio político entonces por su relación con Falange, a quien los denunciantes habían invitado a declarar pensando que testificaría contra Marías. En su declaración, al ser preguntado por su opinión respecto a los motivos de la querella, contestó escuetamente: "Envidia". La causa, finalmente, fue archivada. De ese modo, el filósofo evitó una larga condena, incluso una posible pena de muerte, y quedó en libertad tras tres meses de reclusión[98].

La actitud mansa y discreta ante semejante traición que Marías mantuvo durante toda su vida concuerda con el ánimo sereno con el que salió de la cárcel. Del relato que él mismo hace en sus memorias al evocar el talante con el afrontó ese momento no se desprende otra cosa que entereza y positividad, sin rastro aparente de odio o rencor:

> "La prisión tuvo para mí un efecto bastante distinto del que era frecuente: muchos salían asustados, sin atreverse a nada. Yo pensé que lo había soportado bien, que no me había vencido. (…) Mi conclusión fue que «podía» con ello; que si era menester volver a la cárcel, podía superarlo. Y me dispuse a vivir con la escasísima libertad existente; pero en todo caso, a ser libre"[99].

Pese a su excarcelación, Marías habría de afrontar desde ese momento una especie de condena a muerte civil por parte del nuevo régimen salido de la guerra. Y ello sin apenas apoyos. Su madre había muerto un año atrás y su padre se encontraba en un delicado estado de salud. Sus maestros y amigos ya no estaban accesibles: Ortega y Gaos se habían ido al exilio; Morente, a un monasterio para preparar su sacerdocio; Zubiri, a París, y no tenía noticias suyas; y Besteiro había sido encarcelado y no tardaría en morir en prisión. La Universidad que tantas alegrías le había dado en el pasado y sobre la que tanto se proyectaba para el futuro le cerró sus puertas mediante nuevas

[98] Cf. ib., p. 204-206.

[99] Ib., p. 207.

asechanzas contra él. Tal sucedió al defender en 1942 su tesis doctoral, que versaba sobre la filosofía del padre Gratry y estaba dirigida por Zubiri. En contra de una norma de la propia Universidad, según la cual una vez leída públicamente una tesis correspondía al menos darle la nota de aprobado, fue suspendida. La papeleta con el resultado decía: "Suspenso (con el voto en contra del Sr. Morente)"; e impreso se podía leer también: "Las calificaciones serán Sobresaliente o Aprobado". Manuel García Morente, antiguo decano de la facultad de Filosofía y que ejerció como presidente del tribunal, mostró su indignación por la calificación dada. Después, él mismo escribió una carta a Marías en que le aseguraba que era la mejor tesis que había leído en muchos años. A su vez, el rector, Pío Zabala, le confirmó a Marías: "Esto no había ocurrido nunca en la Universidad"[100]. La decisión del tribunal suponía, en definitiva, una censura pública de Marías en el panorama universitario español, frustrando de ese modo la fuerte vocación que sentía hacia la docencia en ese ámbito.

Pero ante todo ello, de nuevo volverá a esgrimir Marías su buen ánimo y pundonor frente a toda adversidad:

> "Al lado de esto persistía mi vocación intelectual, nunca extinguida; el repertorio de mis estudios y lecturas; una resistencia a abatirme y a 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 adulteraciones. Y un puñado de amigos leales, sobre todo –como siempre– amigas. Y Lolita"[101].

Casi una década después de aquel suceso, en 1951, hubo un cambio al frente del decanato de la facultad de Filosofía. Su nuevo titular, Javier Sánchez Cantón, le ofreció la posibilidad de doctorarse para saldar la deuda que la Universidad de Madrid tenía con él por aquella afrenta del pasado. Marías rehusaba entrar en ella mientras siguiera la línea adoptada desde 1939 por el nuevo régimen. Pero –según el mismo explicaba– su deseo de

[100] Ib., p. 239.

[101] Ib., p. 209-210.

completar su formación académica con el doctorado y, sobre todo, su temor a ser tachado de rencoroso si rechazaba el ofrecimiento le llevaron a aceptar. Puso como condición, eso sí, que la tesis fuera la misma, salvo con algunas pequeñas modificaciones. Esta vez el tribunal, presidido por el propio decano, otorgó la calificación de sobresaliente[102].

Para entonces, no obstante, Marías ya había escogido un camino intelectual alternativo, tras convertir los obstáculos que le salieron al paso en la posguerra en oportunidades para cambiar el rumbo hacia nuevos horizontes. En el anterior apartado ya vimos cómo la imposibilidad de ser profesor en la universidad española la suplió con la puesta en marcha de instituciones de enseñanza privada, así como con la realización de numerosos ensayos filosóficos o la docencia en universidades extranjeras. No es casual que la expresión que adoptó como auténtico lema personal fuera «por mí que no quede». En él resumía su filosofía de vida, cargada de un alto sentido de la responsabilidad y de fuerza de voluntad.

Pese al ostracismo al que había sido sometido, el filósofo no había querido emigrar de España; prefirió soportar un exilio interior desde el que poder al menos contribuir en la medida de sus posibilidades a mejorar su patria desde dentro:

> "No me avenía a abandonar España; le tenía demasiado apego, y solamente un peligro mortal y casi seguro me hubiese movido a ello. (…) Aunque no me hacía grandes ilusiones sobre mí mismo, pensaba que si los que tienen capacidad de expresión abandonan a su pueblo, es muy difícil que no decaiga, que pueda levantarse"[103].

---

[102] Cf. ib., p. 239, 284 y 285.

[103] Ib., p. 196. La posición poco común que adoptó Marías ha llamado la atención de muchos analistas y ha suscitado artículos específicos sobre la cuestión. En uno de ellos afirma su autor: "Marías optó por quedarse porque entendió que su razón de vida residía en salvar la continuidad de la que nosotros fuimos los beneficiarios; se resuelve, encarando las abstrusas condiciones previsibles de la nueva circunstancia postbélica, a favor de asegurar la continuidad de actitudes intelectuales y de mentalidad que les cupo en fortuna disfrutar en aquella Facultad de Filosofía donde enseñaban Ortega y Morente, Zubiri, Besteiro (…)" (A. ANDREU RODRIGO, «Julián Marías: sobre la esencia del exilio. Una evocación personal y generacional», *Julián Marías. Una filosofía en libertad* (Coord. J.M. Atencia Páez), Fundación General de la Universidad de Málaga, Málaga, 2007, p. 39

La vida tampoco privó a Julián Marías del que dicen ser uno de los sufrimientos más lacerantes que puede haber: la muerte de un hijo. Con sólo tres años, Julianín, el primogénito, moría repentinamente. Era el año 1950. La lectura de las memorias del filósofo en este punto resultan especialmente desgarradoras:

> "No puedo decir nuestro hundimiento, nuestra desesperación. (…) Al ver su cuerpecillo inerte la vida nos resultaba insoportable. No quiero recordar aquellos días atroces, únicamente apoyados Lolita y yo, el uno en el otro. (…) Era desolador. No sé cómo pudimos resistirlo sin enloquecer"[104].

Hemos dejado evidencia de lo que significaba Lolita para nuestro filósofo, del amor desmedido que sentía por su esposa y del crucial apoyo que ella significaba ante los serios contratiempos que fueron jalonando su andadura vital. No es difícil comprender, entonces, la angustia extrema que debió suponer para Marías su muerte prematura. Aquejada de cáncer, Lolita falleció en la madrugada de la Nochebuena de 1977. En sus memorias, titula ese episodio así: «Final». Y cabría pensar que se refiere al término de la vida de Lolita o al desenlace de su enfermedad. Es posible, pero sucede también que en ese apartado Marías repite que para él mismo en muchos sentidos su vida –con 63 años– "había terminado", que fue "el fin" y añade: "no, por desgracia el fin de mi vida, como hubiera deseado, sino de todo lo que sentía sentido". Cuando analicemos más adelante su pensamiento, veremos cómo Marías entiende a la «persona» como un sujeto proyectivo, que se orienta imaginativamente hacia el futuro; al «amor», como una proyección benevolente hacia los otros; y al «enamoramiento», como la máxima expresión del amor, consistente en que la persona amada se convierta en el mismo proyecto de *mi* vida. Pues bien, la expresión más empleada por él para definir el impacto que le produjo la muerte de su mujer era: "Me quedé sin proyecto"[105].

[104] Ib., p. 282.
[105] Ib., p. 655.

Aquel acontecimiento no sólo produjo en él una merma en su acostumbrada pasión por la vida (bien puso haber hecho suyos aquellos versos de Miguel Hernández a su amigo desaparecido: "siento más tu muerte que mi vida"); además le supuso una conmoción religiosa y de sentido. Se preguntaba cómo Dios, a quien tanto había rezado para que Lolita se recuperara, había podido permitir ese desenlace. Y una profunda amargura y desgana le invadió. En la superación de todo ello tuvieron un papel decisivo la fe, su amor por Lolita y su sentido de la responsabilidad.

Su fe se focalizó en ese momento en la resurrección. Le consolaba la esperanza en que la persona que era Lolita no se habría destruido para siempre, que volvería a encontrarse con ella[106]. Ese anhelo tuvo fuerte resonancia en su libro sobre *La felicidad humana*, en el que como veremos más adelante insiste en la idea de que ésta sólo es posible, en última instancia, si podemos seguir amando para siempre; o, dicho en modo opuesto, que si la muerte –propia y ajena– es definitiva la felicidad a última hora es un engaño. Aquel ensayo, publicado en 1987, una década después de enviudar, fue catártico para el filósofo: "Era para mí absolutamente necesario; puedo decir que es un libro especialmente importante para mí"; sin él, "sería menos yo, inferior a mí mismo, y mi presente sería mucho más precario"[107]. En esa obra proyecta inequívocamente su pensamiento desde la luz de su propia experiencia, es decir, desde la «razón vital»:

> "Había hecho a fondo la experiencia de la felicidad –coincidente, y esto me parecía esencial, con incontables dificultades, sinsabores y sufrimientos, lo que me permitió distinguirla de otras cosas con las cuales suele confundirse–; había perdido esa felicidad, y vivía precisamente sobre el fondo de esa pérdida, esa privación, esa nostalgia, lo cual había transformado radicalmente mi vida. Pero al mismo tiempo advertía que la felicidad es irrenunciable, que constituye, por presencia o ausencia, la realidad más profunda de la vida, que sigue refiriéndose a ella irremediablemente. Yo había usado como definición de la felicidad «el imposible necesario», y encontraba que era válida en todo caso"[108].

[106] Ib., p. 656.
[107] Ib., p. 883.
[108] Ib. p. 882.

Hemos dicho que el amor por su mujer fue clave también para que Marías pudiera rehacerse. Aquellas dudas de fe que parecían asomarse en el alma del filósofo se disiparon precisamente por amor a Lolita:

> "Pude conservar la fe (…) apoyado sin duda por la que Lolita poseía; si la hubiese perdido, me hubiese parecido, no solo una infidelidad a Dios, sino también una deslealtad a Lolita, una manera de apartarme de ella"[109].

Y hemos hablado, finalmente, del sentido de la responsabilidad del filósofo como acicate para superar su angustia vital tras enviudar. Era consciente de que todavía podía contribuir al desarrollo de la cultura y de la sociedad española si volvía, una vez más y a pesar de todo, a levantar la cabeza y mirar hacia adelante. La oportunidad se presentó unos días después de la muerte de Lolita, con la publicación del anteproyecto de Constitución que se preparaba en España. Le parecía desastroso, y eso le hizo reaccionar y volver a tomar la pluma para alertar de los peligros que veía en el texto propuesto:

> "Estaba sumido en la más profunda desolación, con insuperable gana de morir, que no me abandonaba. Nada de este mundo parecía interesarme. Pero ese anteproyecto me pareció tan alarmante, prometía tener tan graves consecuencias, que me arrancó al estado de casi estupor en que me encontraba. Pensé que si no era capaz de reaccionar me iba a avergonzar el resto de mi vida; sentí que si me dejaba dominar por la tristeza y la pasividad no iba a ser digno de Lolita"[110].

Como comentamos en el anterior apartado, su contribución política, social y cultural se multiplicó desde ese momento, con su labor como senador, así como con la publicación en prensa de influyentes artículos sobre el proyecto constitucional y con la recuperación de su faceta ensayística, que retomó con gran fecundidad. Algunas de sus mejores obras filosóficas llegarían a partir de aquellos años, demostrando así una vez más su determinación y capacidad de crecerse ante las dificultades.

[109] Ib., p. 657.

[110] Ib. p. 659.

Cuando en 1996 recibió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, al hacer memoria de su trayectoria intelectual, Marías aludió en su discurso a los difíciles avatares que le acompañaron durante todo el recorrido. Sus palabras están coronadas por la entereza que adornó su vida:

> "(…) Descubrí entonces que mi vocación, más que mi afición, mi verdadera vocación, irrenunciable, eran las humanidades, concretamente en su forma filosófica, inseparable de la Historia y de la Literatura. Y a esto he dedicado mi vida, con resultados muy modestos, pero con una dedicación total, ya muy larga, en circunstancias casi siempre difíciles, pero que no justifican el desaliento"[111].

En los últimos años de su vida su salud, que había sido siempre excelente, se quebró. En el año 2000, con 85 años de edad, sufrió un infarto y sus condiciones físicas fueron deteriorándose aceleradamente. "Sufrió indeciblemente", asegura su íntimo amigo y discípulo Enrique Gonzalez Fernández. Más que los dolores, que "soportaba con tanta paciencia", lo que más penoso resultaba para él era "no poder seguir leyendo y escribiendo". El anciano filósofo era consciente de su inexorable declive y, con todo, "seguía sin perder la calma, sin quejarse, haciendo bromas, permaneciendo atento a sus amigos"[112].

Julián Marías publicó su último libro, *La fuerza de la razón,* en 2005, el mismo año de su muerte. En el prólogo (dictado a su mismo amigo Enrique), da muestras de una espléndida lucidez, de ser perfectamente consciente de su delicada situación y, de nuevo, de su firmeza, su fe y su inquebrantable esperanza frente a toda dificultad. A modo de última despedida de sus lectores, escribe:

> *"*Ahora aparece *La fuerza de la razón*, que como he dicho recoge mis últimos artículos. Más que nunca, son precisamente eso: últimos. Quizá, con seguridad, ya no escriba más. La razón es divina, como nos recuerda Lope de

[111] J. MARÍAS, discurso durante la entrega del Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, Oviedo, 8-11-1996, [en línea], disponible en www.youtube.com/watch?v=Mw3qut86rc0.

[112] E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «San Julián Marías», ob. cit.

> Vega. Dios es *Logos*, es Razón. Y la ha depositado en nosotros, aunque a veces se debilite debido a nuestra fragilidad. No perdamos la esperanza. Mientras gracias a esa fuerza me encamino a Dios e imagino cerca, con ilusión, la vida perdurable, pido a mis amables lectores –que me han acompañado benevolentes y atentos durante tanto tiempo– tengan presente el último verso de ese primer soneto de las *Rimas sacras* de Lope: «Vuelve a la patria la razón perdida», cuando su luz venza mi oscuridad. Esa luz perpetua que siempre me iluminará. Nos iluminará, divina y admirablemente, a todos con su hermosísima claridad. Con su todopoderosa fuerza"[113].

2.3.- Inculturizador de la fe

La fe cristiana es uno de los aspectos que más sobresalen en la persona de Julián Marías y, en coherencia con ello, es también uno de los factores más influyentes en su pensamiento. Educado en la fe católica y miembro activo de la Iglesia, Marías "nunca ocultó la raíz cristiana de su filosofía y de su íntimo vivir"[114]. Trasladó su acervo religioso a su reflexión filosófica y, a la inversa, empapó su manera de entender la religión con la corriente de pensamiento raciovitalista en la que bebía. Estableció, así, un fértil diálogo entre la fe y la razón, al modo como el primer cristianismo y la filosofía griega se enriquecieron mutuamente al entrar en contacto.

Se ha dicho de él que fue "el hombre que quizás mejor inculturizó la fe desde el intelecto en la España en el siglo XX"[115]; que con él "era muy difícil desdeñar intelectualmente y socialmente el cristianismo"[116]; y que su figura "merece todo reconocimiento y ser puesta de relieve en el espacio público, también en la esfera de

---

[113] J. MARÍAS, *La fuerza de la razón*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 13.

[114] E. BONETE PERALES, *Filósofos ante Cristo*, Tecnos, Madrid, 2017, p. 225

[115] J. L. SÁNCHEZ GARCÍA, discurso introductorio del congreso internacional «La propuesta filosófica de Julián Marías», Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Valencia, 12-11-2014, [en línea], disponible en www.youtube.com/watch?v=PKLx96nxhxE.

[116] J. F. SERRANO OCEJA, «Marías, maestro de la generación de Juan Pablo II», *El vuelo del alción: el pensamiento de Julián Marías*, Coord. J. L. Cañas, J. M. Burgos Velasco, Páginas de Espuma, Madrid, 2009, p. 335.

la Iglesia, a la que tan diáfanamente amó y sirvió en su recia y honda cristianía que animaba todo su pensamiento y su gran obra"[117]. Cabe adelantar en este punto que Marías reivindica el papel de la filosofía en la reflexión sobre la misma idea de «Dios» (lo veremos más a fondo en el capítulo IV, apartado 10.4.). Entiende que, más que una posibilidad, es un deber para ella por su vocación al servicio del conocimiento y explicación de la realidad y de los grandes interrogantes humanos. Y cabe recordar también que la doctrina católica contempla que la fe –una virtud teologal y, por tanto, sobrenatural– y la razón –una capacidad humana natural– no se oponen, sino que más bien se complementan. En esa línea, nuestro autor está convencido de que "los contenidos de la creencia religiosa cristiana son razonables"[118].

Aunque durante esta investigación iremos analizando con mayor detalle el pensamiento mariasiano, y la impronta cristiana irá asomando una y otra vez, digamos por de pronto ahora que en muchas categorías empleadas por nuestro filósofo –algunas de ellas acuñadas por él– esa huella es inequívoca[119]. Así, su idea de «persona» estará asociada irremisiblemente a la de «criatura amorosa»: «criatura» en cuanto que creada, radical innovación (*ex nihilo* –de la nada–, siguiendo la terminología bíblica y la de santo Tomás de Aquino); y «amorosa» por correspondencia con su creador, que es

[117] A. CAÑIZARES LLOVERA, «Julián Marías», *La Razón*, Madrid, 20-8-2014.

[118] E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «Benedicto XVI y la fuerza de la razón», *Cuenta y Razón*, nº 144, Madrid, 2007. En ese artículo, el autor alude principalmente, dentro del magisterio del papa alemán, a su famoso discurso en Ratisbona, en el que hace suyas las palabras del docto emperador bizantino Manuel II Paleólogo al decir que "no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios" (BENEDICTO XVI, «Fe, razón y universidad», discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona, 12-9-2006, [en línea], disponible en w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html).

Sirva también como referencia en cuanto a la visión de la Iglesia sobre la compatibilidad fe-razón, más aún, sobre necesidad de que actúen conjuntamente, las primeras palabras de la encíclica que Juan Pablo II dedicó a esta cuestión: "La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad" (JUAN PABLO II, carta encíclica *Fides et ratio*, Roma,1998).

[119] Cf. J.L. SÁNCHEZ GARCÍA, «Julián Marías, *inculturizador* de la fe», *SCIO. Revista de Filosofía*, nº 9, Valencia, 2013, p.117-143. El autor afirma que en las categorías utilizadas por Marías "se muestra no solo el deseo de Dios antropológico, sino la posibilidad clara, desde el concepto de razón, *aprehensión de la realidad en su conexión*, de poder hablar de Dios, amén de la *inculturación* de la fe que lleva a cabo en los conceptos de amor, creación y persona, con una estructura genial de elementos más orden que termina en *vida perdurable*" (p. 123).

Amor (1 Jn 4, 8). Por lo demás, al considerar la vida humana como una «estructura vectorial», es decir, proyectada hacia adelante con distintas trayectorias e intensidades, contempla su desembocadura en la trascendencia. La propia «condición amorosa» postula, según él, la vida del más allá, pues la principal proyección de la persona es hacia las personas amadas y no ve razón para que el hombre deje de proyectar, lo que da significación al deseo de inmortalidad para seguir amando. En íntima conexión con ello, el carácter «futurizo» del hombre –término incluido en el diccionario de la Real Academia Española por el propio Marías– obliga a interrogarse por las cuestiones últimas, la muerte y la posibilidad de una ulterior «vida perdurable».

Además de impregnar su pensamiento en general, en su producción filosófica hay obras en las que trata más específicamente las cuestiones religiosas. Ya en su tesis doctoral, sobre la filosofía del sacerdote francés Joseph Gratry, analiza el problema de Dios; en algunos de sus primeros ensayos volverá a incidir en ello, como en *San Anselmo y el insensato* o en su estudio sobre *Miguel de Unamuno*; y seguirán presentes esos temas en obras de madurez como *Problemas del cristianismo*, *Sobre el cristianismo* o *La perspectiva cristiana*.

En esas obras, más que hablar *de* las realidades cristianas, reflexiona *desde* ellas. El Marías ensayista contempla las cuestiones religiosas como una «prefilosofía», como un germen que, con la debida reelaboración, puede ser incorporado al corpus filosófico. Desde esta clave, se puede entender su idea de que "el cristianismo no da soluciones; da luz para buscarlas"[120]. Y hay además otras ocasiones, a menudo en artículos de prensa, en las que entra directamente a comentar cuestiones destacadas de la vida de la Iglesia, como la marcha del Concilio o la línea pastoral del Papa; o a debatir aspectos concretos de la revelación y de la teología cristianas. En estos últimos casos, el filósofo se muestra afín al dogma católico y al núcleo de la doctrina de la

[120] J. MARÍAS, *Innovación y arcaísmo*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 292.

Iglesia, pero rebate abiertamente ciertos enfoques teológicos y piadosos. En definitiva, Marías podría ser considerado exponente de una «filosofía cristiana»[121].

Cerrado este excurso sobre el pensamiento cristiano de nuestro autor, retomamos el hilo estrictamente biográfico por el punto de las controversias a las que, también, se tuvo que enfrentar en el ámbito eclesial. Con la llegada del nuevo régimen franquista se instauró el «nacionalcatolicismo», por el que "lo político y lo eclesiástico –salvo excepciones contadas– aparecían estrechamente unidos, cuando no identificados"[122], más allá en todo caso de la independencia deseable entre ambos (como el propio Concilio Vaticano II proclamó solemnemente en 1965[123]).

Los obispos, por ejemplo, estaban autorizados a la inspección de libros y cursos. Y como quiera que, además, se perdió la libertad de cátedra y se impuso como filosofía *oficial* un riguroso escolasticismo con el que Marías no comulgaba, su horizonte de posibilidades se obturó aún más:

> "La filosofía estaba mirada con singular desconfianza, sobre todo porque los eclesiásticos que participaban del poder, sobre todo en Educación (*Monasterio* de Educación Nacional, se decía), odiaban a Ortega y toda su progenie, y en general a todos los filósofos de la Edad Moderna. Si no se aceptaba, al menos

[121] Cf. H. RALEY, *Julián Marías: una filosofía desde dentro*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 201, donde el autor expone que si la de Marías "no es formalmente una filosofía cristiana podemos decir al menos que es lo más parecida a ello, o quizás la etapa que la antecede".

A su vez, Carpintero afirma que "Marías es un filósofo cristiano". Y añade: "Lo es en el único sentido en que es posible serlo hoy: 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" (H. CARPINTERO, «La originalidad teórica del pensamiento de Marías», *Cuenta y Razón*, nº 87, Madrid, 1994, [en línea], disponible en http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/087/Num087_013.pdf.

Julián Marías, de acuerdo con su propia descripción de lo que es una «filosofía cristiana», estaría incluido dentro de esa categoría. No en vano, el único sentido aceptable de ese concepto que contempla se reduce, en su opinión, al de "filosofía de los cristianos en cuanto tales, es decir, hecha desde la perspectiva en que se encuentran por esa condición religiosa, que los hace «mirar» en cierta dirección, y desde la cual tendrán que ejercitar su pensamiento con la escrupulosidad y el rigor que la filosofía reclama" (J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 284-285).

[122] J. MARÍAS, «Prólogo» a *Ortega y tres antípodas*, en *Obras*, IX, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 13.

[123] Cf. CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Gaudium et spes*, 76, Roma, 1965, que reconoce que "la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno".

> extremadamente, el escolasticismo, no había manera de abrirse camino... Ortega era mirado con hostilidad, especialmente por los clericales, era la *bestia negra* del régimen"[124].

A pesar de la presión que ese estado de cosas representaba para un católico liberal como él, Marías decidió una vez más ser fiel a su propia conciencia y defender sus convicciones. Estaba seguro no sólo del perjuicio que suponía la restricción de las libertades, entre ellas la de pensamiento y la de expresión, sino también de que distintas aportaciones filosóficas que habían aparecido en los últimos tiempos, como el raciovitalismo, habían sentado unas bases aprovechables para comprender la perspectiva del cristinianismo, en virtud de la luz que esos nuevos pensamientos arrojaban sobre la vida humana[125]. Es más, consideraba que la filosofía contemporánea –una parte de ella, al menos– era "la que mejor podía entender la visión del

---

[124] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 217.

[125] Cf., ib. 486. El propio Marías tomó como apoyatura de su pensamiento el raciovitalismo orteguiano –como veremos más ampliamente en los siguientes capítulos–, en particular su nueva manera de comprender el mundo a partir de una forma distinta de entender la razón, a la que veía como «razón vital»; su superación de la interpretación filosófica de la realidad, incluida la humana, como «cosa»; así como las nuevas categorías formuladas por su maestro en torno a la vida humana. Marías ahondaría en todo ese sistema para ofrecer después una visión propia y otros conceptos que permitieran entender cada vez mejor qué es el hombre. Reivindica fuertemente también –con las reservas y matices que también veremos– el retorno al planteamiento de los grandes interrogantes del hombre, como la muerte o Dios, presentes entre otros en Unamuno. Y extrae enseñanzas de filósofos como el padre Gratry, por su potencial para hacer inteligible las cuestiones religiosas, y de otros pensadores contemporáneos como Dilthey, Brentano, Heidegger, Husserl, Scheler o Marcel, entre otros. Con todo ese corpus teorético injertado a distintas profundidades en su propio pensamiento, Marías ofreció una explicación filosófica de lo que significa el cristianismo, profundizando en cuestiones difíciles como la «creación», la «inmortalidad», la «vida perdurable» o el propio «Dios».

Digamos también, al respecto de la firmeza con la que defendió los principios que le dictaba su conciencia incluso frente a algunas actitudes de la institución eclesial a la que pertenecía, que su caso nos hace recordar el famoso brindis a la conciencia y al Papa del cardenal John Henry Newman: "Caso de verme obligado a hablar de religión en un brindis de sobremesa –desde luego, no parece cosa muy probable–, beberé «¡Por el Papa!», con mucho gusto. Pero, primero, «¡Por la Conciencia!», después, «¡Por el Papa!» (J. H. NEWMAN, *Carta al duque de Norfolk*, Rialp, Madrid, 2005, p. 82). Newman, presbítero anglicano convertido al catolicismo, había recibido una educación humanista y liberal en su juventud. La citada obra fue publicada en 1875, treinta años después de su inclusión en la Iglesia católica. En ese ensayo recuerda la doctrina sobre la infalibilidad del Papa, que lo es sólo en determinados pronunciamientos, pero no en cada palabra y acto del Romano Pontífice. Así, a la par que reconoce su autoridad suprema en materia de fe, antepone el derecho de oponerse a él por razón de conciencia en los demás supuestos siempre después de "seria reflexión, oración y de poner todos los medios posibles para llegar a un juicio recto" (Cf. p. 81-82). Newman fue beatificado por el papa Benedicto XVI en 2010.

cristianismo y mostrar toda la riqueza que tenía para iluminar la historia y el inmediato futuro"[126].

Tal posicionamiento llevó a Marías a ser rechazado en diversos círculos culturales y religiosos, y a enfrentamientos con algunos intelectuales y autoridades religiosas. Al recordar los ensayos y artículos sobre la religión y la vida de la Iglesia en los años 40 y 50, Marías asegura que "hoy es casi imposible imaginar el esfuerzo que suponían, las reacciones que suscitaban, los riesgos que envolvían"[127]. En aquella época, sus obras sobre grandes exponentes de la cultura española le granjearon dificultades y disputas. Su libro *Miguel de Unamuno*, por ejemplo, fue rechazado una y otra vez en las editoriales, hasta que una de ellas se decidió a publicarlo en 1943. El filósofo vasco –que había fallecido ya– era muy mal visto en el mundo político y también en ciertos ambientes eclesiásticos que no comprendían el sentido religioso de ese autor. La obra provocó una reacción en su contra desde esos sectores, con amenaza incluida de "hacer intervenir a las autoridades *eclesiásticas, civiles y militares* si algo análogo se repetía"[128].

Su permanente ánimo por rescatar, contra viento y mareo, lo que él consideraba mejor de la cultura española lo llevó a una sonada disputa sobre Ortega. Desde las instancias eclesiales más reaccionarias, se orquestó una campaña –como años atrás habían hecho los marxistas– contra el maestro de Marías. En este caso, la pretensión era que sus obras fueran condenadas por la Iglesia e incluidas en el índice de libros prohibidos. El discípulo entra de lleno en el debate escribiendo el libro *Ortega y tres antípodas*, en referencia a los tres religiosos que acababan de publicar distintas obras que denostaban al insigne filósofo. Como en España no es posible su aparición, finalmente es editado en Argentina en 1950. El efecto, al menos provisional, es que la cuestión del índice se

[126] M. SÁNCHEZ SORONDO «El cristianismo en Julián Marías», curso de verano «El pensamiento de Julián Marías», Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Santander, 5-8-2014, [en línea], disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=XYmlBhKnClc.

[127] J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo*, Planeta, Barcelona, 1997, p. 203.

[128] Ib., *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 253.

desvanece, gracias también al apoyo que encuentra en otros ilustres intelectuales: Laín Entralgo y Aranguren, principalmente [129].

Otro episodio similar tuvo que ver en este caso con la figura de Galdós. En 1964, Marías se dispone a dar una conferencia sobre él en Las Palmas. El obispo local telefonea al filósofo para disuadirle. La razón que esgrime es el anticlericalismo del famoso novelista, fallecido más de cuarenta años atrás. Marías se niega e imparte la conferencia. Entretanto la radio del Obispado "no dejó de emitir con gran hostilidad hacia Galdós y hacia mí", recuerda. Después se traslada a Tenerife para ofrecer otra disertación, en este caso sobre el porvenir de España. El obispo de esa diócesis canaria no interviene para nada pero sí el gobernador civil, que trata de impedirla. Y una vez más, Marías hace gala de su independencia y determinación… y acaba dándola[130].

Pese a las trabas y el hostigamiento que sufrió por una parte de la Iglesia, el filósofo se mantuvo firme en su fe y en su pertenencia a la institución católica, una postura que ha sido resaltada por distintos analistas:

> "(…) ha tenido que sufrir tan duras pruebas contra su fe que el haber permanecido en ella constituye una virtud heroica. Es particularmente admirable el valor religioso de Julián Marías y que se haya mantenido dentro de la Iglesia Católica con absoluta libertad, valentía, coraje e independencia personales, sin el amparo de ninguna bandería, habiendo sufrido el ataque del sector clerical más reaccionario. (…) «Que se vayan ellos», prefiere decir él, a pesar de que ha recibido tentaciones demasiado fuertes"[131].

> "Si en la Historia de la Filosofía Española el cóctel de filósofo y liberal ya es explosivo de por sí, la mezcla con el catolicismo está llena de peligros no sólo para la salud del cuerpo sino para la salud del alma. (…) Incluso para los católicos era un pensador sospechoso cuando se reivindicaba discípulo del heterodoxo Ortega. Y no sólo para los católicos integristas del franquismo (…)

[129] Cf. ib., p. 283-284; y J. L. ABELLÁN, «Julián Marías: un capítulo de la filosofía española», *Cuenta y Razón*, nº 141, Madrid, 2006, [en línea], disponible en http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141_001.pdf.

[130] Cf. ib., p. 438-440.

[131] E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «El valor de la fe», *Cuenta y Razón*, nº 107, Madrid, 1998.

> sino para los católicos progresistas (…). Perteneció a una generación de filósofos que quiso tomarse en serio el papel de la fe católica en la identidad de los pueblos de España antes y después del histórico acontecimiento del Concilio Vaticano II. Fue una generación de maestros que vivía su fe sin complejos porque estaba abierta a todo tipo de diálogos, una generación obligada a mantener la firmeza de sus convicciones no sólo ante la censura del poder político o académico sino ante la incomprensión del poder religioso"[132].

Su obstinación por difundir el trabajo de aquellos grandes hombres del pensamiento y las letras españolas obedecía, en el fondo, a un fuerte sentido de la conciencia moral y, por tanto, a una grave necesidad de ser honesto consigo mismo, con sus propios principios. Pero al margen de esa autenticidad, cuando Marías argumenta su determinación por rescatar a aquellos intelectuales alude también a su profundo patriotismo. Su preocupación por España, por su desarrollo, por su futuro, hacía que le mereciera la pena correr el riesgo de ser vituperado tanto por la derecha franquista como por los marxistas o los católicos más recalcitrantes. Así al menos se desprende de su memoria de aquellos días:

> "A raíz de la Guerra Civil, cuando estaba en peligro la continuidad de la cultura española, y con ello de España, puse todo mi empeño en la afirmación de lo que me parecía valioso, sobre todo Unamuno y Ortega, y sobre ellos escribí cuando nadie lo hacía, a no ser para denostarlos o darlos por nulos; y también sobre Morente, Antonio Machado, la mayoría de los escritores creadores del siglo XX. Cuando, unos años después, se afirmaba, por motivos primariamente políticos y de participación en el poder, un catolicismo exclusivista y muy poco cristiano, escribí con claridad meridiana sobre todo ello, porque ahí me parecía ver el mayor peligro, y por partida doble: el uso de una supuesta actitud religiosa para eliminar lo mejor de España, y el apartamiento de la religión por parte de los que no la distinguían de los abusos cometidos en su nombre"[133].

Dentro del panorama intelectual católico de la época, hubo también iniciativas que se desmarcaban del nacionalcatolicismo. Una fue las «Conversaciones de Gredos», que

[132] A. DOMINGO MORATALLA, «Julián Marías: filósofo, católico y liberal», *Cuenta y Razón*, ob. cit.

[133] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 487.

desde 1951 reunían en Ávila a humanistas cristianos no alineados con el franquismo, pese a que algunos procedían de su entorno. Dirigidas por el sacerdote Alfonso Querejazu, en ellas era posible establecer un diálogo entre fe y razón, religión y ciencia, así como dar salida a la necesidad de una autocrítica del catolicismo español. Entre los participantes estaban Laín Entralgo, Dionisio Ridruejo, Dámaso Alonso… o Julián Marías[134].

El Concilio Vaticano II, con su actualización y aperturismo, propició en España un progresivo distanciamiento de la Iglesia con el franquismo, ya iniciado de forma tímida y marginal años atrás. Marías acudió a varias sesiones conciliares en 1964, invitado por el obispo Emilio Benavent, amigo suyo. Su impresión fue entusiasta y esperanzada. Entendía que con el Concilio recuperaba la Iglesia su verdadero rostro, tras errores del pasado que lo habían ocultado parcialmente. Celebró también la decidida promoción de la libertad emanada de la asamblea conciliar y las mayores posibilidades investigadoras que abría en materia teológica. En ello vislumbraba el final de la consideración de la escolástica tomista como única vía adecuada en la reflexión sobre Dios[135].

Un hecho que bien podría considerarse como un cierto aval, por parte de la Iglesia, en cuanto a la idoneidad del pensamiento cristiano de Julián Marías fue su designación por Juan Pablo II como miembro del Consejo Pontificio de la Cultura. El papa polaco lo creó en 1982 y entre los doce consultores que nombró uno de ellos fue él, el único de lengua española. En ese dicasterio vaticano, encargado de impulsar el

---

[134] Cf. ib., p. 287.

[135] Cf., p. 431-433. Marías recuerda en este sentido el llamamiento del cardenal Léger a que se contemplara el derecho a la libertad de investigación en todas las ciencias, entre ellas la Teología, argumentando que ninguna es posible sin esa libertad. Y reproduce unas palabras que se le quedaron grabadas: "Temo al hombre de un solo libro; temo a la Iglesia de un solo doctor".

Es menester aclarar en este punto que a Marías le parecía inquietante tomar el tomismo, cuya metodología encontraba demasiado rígida, en un sentido exclusivista. Su crítica se dirige, así, más bien al escolasticismo subsecuente a esa corriente y a su institucionalización, y no al propio santo Tomás de Aquino: "Nada de la tradición del pensamiento cristiano es denunciable, y por supuesto santo Tomás es parte decisiva de esa historia; pero está dentro de la historia, puesto en su lugar, sin exención ni privilegio, sin escapar al flujo temporal en que toda realidad humana está inmersa. Al intentar extraer a santo Tomás de la historia, al edificar en nombre suyo un «tomismo» –cosa bien distinta– de carácter institucional, se le estaba despojando de su condición de filósofo y teólogo, es decir, corrección, verdad deficiente, esfuerzo siempre inacabado" (J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo*, ob. cit., p. 218-219). *(sigue en la siguiente página)*

diálogo y el mutuo enriquecimiento entre la fe y las distintas disciplinas culturales, Marías participó durante diez años, con una renovación de su nombramiento al cabo del primer quinquenio. De Juan Pablo II, destacaba nuestro autor su basta formación filosófica, su "eficacia" y "excepcional rendimiento" y, por encima de todo, el ser un "Papa religioso, que es precisamente lo que tiene que ser". Su impresión sobre esa combinación de aspectos temporales y espirituales en el papa Wojtyla la sintetizaba diciendo: "Tiene los pies en el suelo y lo levanta todo"[136]. Marías escribió, además, el discurso de recibimiento del rey Juan Carlos a Juan Pablo II a España en 1982[137] y tuvo un papel destacado en la génesis de la encíclica sobre la fe y la razón *Fides et ratio*, publicada por el mismo pontífice en 1998[138].

Dos años antes, en 1996, Marías había recibido un significativo doctorado «honoris causa» en teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. En la *laudatio*, el prestigioso teólogo Olegario González de Cardedal resaltó la contribución de nuestro autor a la comprensión del cristianismo:

Conviene precisar también que si bien el Concilio favoreció con su apertura la aparición de nuevas teologías, siguió destacando la figura del Aquinate («doctor de la Iglesia» y, por tanto, de magisterio especialmente fiable), cuyas enseñanzas recomendó expresamente (Cf. CONCILIO VATICANO II, decreto *Optatam totius*, 16, Roma, 1965).

La lectura filosófica que Marías hace del cristianismo fue contestada por pensadores precisamente tomistas, incluso más recientemente por neoescolásticos de fuera de España. Es el caso de Jerzy W. Galkowski, catedrático de Filosofía de la Universidad Católica de Lublin, que le acusa de establecer falsas relaciones entre la fe cristiana y la filosofía. En defensa de Marías, sin embargo, hay otros como el también polaco Karol Tarnowski, catedrático de Filosofía de la Academia Pontificia de Cracovia, que mantiene que la crítica de Galkowski no tiene ningún fundamento y que todo cristiano que se ocupe de la filosofía debe tomar en consideración los aspectos antropológicos de la revelación sin relegarlos totalmente a la teología. Una explicación más amplia de ese debate se encuentra en E. GÖRSKY, «Filosofía española en Polonia», *Cuenta y Razón*, nº 107, Madrid, 1998, [en línea], disponible en www.cuentayrazon.org/revista/pdf/107/Num107_002.pdf. A su visión del tomismo dedicó además nuestro autor un capítulo en J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, Revista de Occidente, Madrid, 1944, p. 161-168, titulado «Un tomismo vivo», en el que muestra las luces y sombras presentes a su juicio en el pensamiento tomista del filósofo francés Jacques Maritain.

[136] J. MARÍAS, «La magnitud de Juan Pablo II», *ABC*, Madrid, 23-3-2000, p. 3.

[137] Cf. E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «San Julián Marías», *Cuenta y Razón*, ob. cit.

[138] Cf. M. SÁNCHEZ SORONDO, «El nuevo punto de inflexión en Julián Marías», congreso internacional «La propuesta filosófica de Julián Marías», Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», 12-11-2014, [en línea], crónica de su disertación disponible en: http://archivalencia.org/contenido.php?a=6&pad=6&modulo=37&id=11056. En ella, el ponente afirma sobre Marías: "Julián fue un gran filósofo cristiano, además de un gran amigo y recuerdo con nostalgia cuánto me ayudó en mi época de decano de la Facultad de Filosofía en la Universidad Lateranense para convencer a san Juan Pablo II de sacar una encíclica sobre la fe y la razón, que finalmente fue publicada y que fue la «Fides et ratio»".

> "(…) en la Iglesia y en la Teología hemos aprendido con la ayuda del magisterio intelectual de Julián Marías a pensar mejor la fe, a la altura del tiempo histórico, en conjunción de pensares y creencias, de radicalidades y fidelidades, de memorias y esperanzas. Al conferirle el doctorado proclamamos lo que le debemos, ya que agradecimiento es reconocer y devolver con alabanza la gracia recibida"[139].

Es también sintomático, al respecto del progresivo reconocimiento que Marías ha obtenido con el paso de los años en ambientes eclesiales, la organización tras su muerte de congresos sobre su pensamiento en distintas universidades católicas –además de otras aconfesionales–, como el organizado en 2008 por la Asociación Española de Personalismo en colaboración con la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad CEU-San Pablo; así como los celebrados en 2014 en la Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir» o en la Universidad de La Sabana, en colaboración este último con la Universidad Pontificia Bolivariana y la Universidad Católica de Colombia.

A su vez, la cadena de radio COPE, dependiente de la Conferencia Episcopal Española (la «radio de los obispos», se la suele llamar), dedicó un elogioso editorial al filósofo con motivo del centenario de su nacimiento, en el que reconocía las injusticias sufridas por él tras la Guerra Civil, así como su valía como inculturizador de la fe:

> "(…) apostó por permanecer en España después de la trágica contienda civil, pese a que no fue tratado siempre con la justicia que merecía su estilo personal y la clarividencia de su pensamiento. (…) Con Julián Marías se hizo más difícil desdeñar intelectual y socialmente nuestra tradición cristiana. La memoria agradecida de Julián Marías es un obligado acto de justicia para la sociedad española y para la Iglesia"[140].

---

[139] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Laudatio académica», *Doctorado Honoris Causa: Dr. Pedro Laín Entralgo, Dr. Julián Marías Aguilera*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996, p. 41.

[140] CADENA COPE, «Homenaje a Julián Marías», línea editorial, 18-6-2014, [en línea], texto disponible en: http://www.cope.es/detalle/Linea-Editorial-180614-1900-Homenaje-a-Julian-Marias.html?editorial=s.

II. FUENTES FILOSÓFICAS

Analizada la circunstancia estrictamente personal de Marías, nos disponemos ahora a situar a nuestro autor en su contexto intelectual, donde conviven idealmente filósofos contemporáneos que influyeron decisivamente en su pensamiento y pensadores anteriores cuya huella también marcó su obra. Por el peso indiscutiblemente superior que en este sentido tiene Ortega, dedicaremos a él un apartado específico. Y del mismo modo procederemos, más brevemente, con Unamuno, cuyo pensamiento también inspiró hondamente a Marías. Al resto dedicaremos un apartado conjunto por su incidencia comparativa menor. En cualquier caso, el maestro por excelencia de nuestro autor es Ortega. Su discípulo así lo reconoce cuando afirma que con autores como Kant, Fichte, Dilthey, Husserl o, sobre todo, Heidegger, "había adquirido una filosofía genial, que admiré, pero que nunca pude «adoptar», porque venía de otra más clara, justificada y profunda: la de Ortega"[141]. Además, Marías perteneció –como dijimos– a la «Escuela de Madrid»[142], que recibió ese nombre de él mismo. Dicho grupo engloba a otros maestros suyos como Zubiri, Morente o Gaos, de cuya impronta en Marías nos ocuparemos también.

1. Ortega

Julián Marías consideraba a José Ortega y Gasset como el "máximo filósofo español"[143]. Esa alta consideración, sumada a su amplia afinidad intelectual y al trato estrecho y afectuoso que hubo entre ambos, propició que se convirtiera en el principal referente entre los filósofos que influyeron en su pensamiento. De él tomará aspectos clave como el de «razón vital» y de él partirá para formular después su propia teoría acerca de la estructura de la vida humana, con importantes aportaciones más allá del pensamiento de su maestro.

[141] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 122.

[142] Ferrater Mora dio carta de naturaleza al término al incorporarlo a su diccionario (J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, II, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p. 110).

[143] Así lo llama en su obra *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1941, p. 399.

1.1. Apunte biográfico

José Ortega y Gasset (Madrid, 1883–1955) estudió Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid, así como en varias universidades alemanas. En éstas adquirió una sólida formación neokantiana e idealista, de la que prescindirá después para formular una filosofía propia. Intelectual de amplísimo bagaje, gran conocedor de las corrientes de pensamiento del momento, quiso contribuir a la regeneración de España tras la crisis moral, social y política del final del siglo XIX[144], incorporando sus conocimientos y la sensibilidad por la cultura que había observado en Alemania. De hecho, identificaba en la base de la decadencia de España una falta de interés por la investigación, el trabajo intelectual, la educación y los valores cívicos. Por eso sentenciará: "España es el problema, Europa la solución"[145].

La difusión de sus ideas recorrió varios caminos. Catedrático de Metafísica desde 1919, en la Universidad de Madrid se erigió como el profesor más prestigioso. Fue el *alma mater* de la «Escuela de Madrid», formada por un conjunto de discípulos suyos y filósofos que partían de su pensamiento, entre ellos Julián Marías. Escribió, además, multitud de libros y artículos para periódicos. Y entre otros proyectos, fundó en 1923 la *Revista de Occidente*, donde dio salida a las grandes cuestiones intelectuales del momento, o el Instituto de Humanidades, en 1948, junto a Marías.

Su influencia trascendió a España y llegó particularmente a Alemania y a Iberoamérica. En 1941, Marías escribe que la influencia estrictamente filosófica de Ortega "ha sido tan profunda que no hay en la actualidad ninguna forma de pensamiento en lengua española que no le deba alguna porción esencial"[146].

---

[144] La derrota de España en 1898 en la guerra contra Estados Unidos, con la consiguiente pérdida de las últimas colonias de ultramar (Filipinas, Cuba, Puerto Rico y Guam) y de su consideración como potencia europea, supuso el detonante para la toma de conciencia sobre la decadencia que arrastraba el país en todos los órdenes. Intelectuales como Ortega o los de la generación del 98 reaccionaron ante esa situación tratando de aportar una visión crítica y reformadora a través de sus distintas disciplinas, desde la filosofía, hasta la literatura.

[145] J. ORTEGA Y GASSET, «La pedagogía social como problema político», *Obras*, I, Revista de Occidente, Madrid, p. 521.

[146] J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, ob. cit., p. 415.

Reconocida internacionalmente su talla como intelectual, Ortega se convirtió en uno de los adalides del proceso transformador de España que culminaría en el advenimiento de la II República, en 1931. A ella se adhirió en un primer momento, creyendo en sus posibilidades de modernizar y desarrollar España, pero acabó distanciándose desde sus primeros episodios de violencia[147]. Finaliza la Guerra Civil, se exilió voluntariamente durante una década. A su vuelta, siguió su trabajo intelectual al margen ya de la universidad.

Pensador admirado y detestado a la vez en su propio país, su popularidad se debió no sólo a su gran nivel intelectual, sino también al atrayente estilo que imprimía a la hora de escribir y de hablar. Gran escritor y orador, se expresaba con una estilo claro y penetrante, mezclado con bellas e incisivas metáforas. «La claridad es la cortesía del filósofo», solía decir.

La producción ensayística de Ortega es muy copiosa y está recogida en sus *Obras completas* en diez o doce volúmenes –según la edición de que se trate–, los últimos de ellos con obras publicadas póstumamente. Alguno de sus principales títulos son éstos: *Meditaciones del Quijote* (1914), ensayo donde por primera vez deja por escrito los principios básicos de su filosofía, con título tomado del libro de Cervantes, del que parte –como ya hiciera Unamuno– para aportar su diagnóstico y soluciones a la decadencia que vivía España; *España invertebrada* (1921), un análisis de la realidad histórica española desde la filosofía de la historia; *El espectador* (1916-1934), compendio de sus ensayos escritos durante dos décadas; *El tema de nuestro tiempo* (1923); *Kant. Reflexiones de centenario* (1924-1929); *La rebelión de las masas* (1930), su obra más famosa, uno de los libros más difundidos de la cultura española, traducido a veinte idiomas y en el que apunta las causas morales y filosóficas de la crisis que vive

[147] Es célebre su advertencia "¡no es esto, no es esto!" ya en el año 1931 acerca de la dirección que estaba tomando el nuevo régimen: "Una cantidad inmensa de españoles que colaboraron con el advenimiento de la República con su acción, con su voto o con lo que es más eficaz que todo esto, con su esperanza, se dicen ahora entre desasosegados y descontentos: «¡No es esto, no es esto!». La República es una cosa. El «radicalismo» es otra. Si no, al tiempo". (J. ORTEGA Y GASSET, «Un aldabonazo», *Crisol*, Madrid, 9-9-1931, p. 1.

en ese momento Europa y Occidente en general; *Misión de la Universidad* (1930); *Estudios sobre el amor* (1939); o *Historia como sistema* (1941). Y entre las obras publicadas tras su muerte: *El hombre y la gente* (1957); *¿Qué es filosofía?* (1958) o *Unas lecciones de metafísica* (1966).

Julián Marías fue alumno suyo en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid durante cuatro años (1932-1936). Ya en aquel momento de juventud, "la máxima ampliación del horizonte mental se la debía a Ortega"[148]. Pero es al regreso del exilio del maestro, en sus últimos diez años de vida, cuando la proximidad intelectual y personal fue mayor entre ellos. Marías veía en su pensamiento "el *verdadero camino*, es decir, el método". A su vez, Ortega hablaba muchas veces de "nuestra filosofía", refiriéndose a la suya y a la de Marías. Y, con todo, éste reconoce diferencias filosóficas con su maestro a la hora de identificar los problemas de análisis o los acentos que había que imprimir a las cuestiones. Pero no por ello se vio en la necesidad de «matar» a su maestro (en el más puro sentido freudiano) para ser él mismo, sino que siempre mantuvo una alta lealtad hacia él, al punto de reivindicarlo siempre como el mejor filósofo español, además de su mejor amigo. A ello contribuyó, entre otras cosas, un atributo orteguiano con el que Marías se sintió en especial sintonía: su llamada al «fondo insobornable», es decir, su sincero deseo de autenticidad, su "incapacidad de engañarse (no de equivocarse)" a sí mismo, ni en su filosofía ni en su vida. Cuestiones todas ellas que Marías, gran amante y defensor de la verdad, tuvo para sí como "la lección decisiva" de Ortega[149].

Esa relación íntima con él, junto al gran nivel de su filosofía y a su afinidad con ella, parece justificar la gran cantidad de libros que Marías escribió sobre su maestro y amigo. Alguno de ellos son: *Filosofía española actual* (1948); *Ortega y la idea de la razón vital* (1948); *Ortega y tres antípodas* (1950); *Comentarios a las meditaciones del Quijote* (1957); *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno*

[148] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 96.

[149] Cf. ib., p. 357-358.

a Ortega (1958); *Ortega I. Circunstancia y vocación* (1960); u *Ortega II. Las trayectorias* (1983). Otras muchas obras portan, indeleble, la huella orteguiana, como *Historia de la filosofía* o *Introducción a la filosofía* (1947), escritas ambas bajo el prisma de ese concepto original de Ortega que supuso un sustancial cambio en la manera de concebir la filosofía: la «razón vital», además de la «razón histórica», derivada de aquella.

Ortega murió a los 72 años de edad. En una carta a un amigo al poco del fallecimiento, Marías escribirá:

> "Su muerte ha sido para mí lo más parecido a perder por segunda vez al padre; quizá menos en este fondo oscuro de la carne; sin duda más en esa otra hondura luminosa, pero misteriosa también, del espíritu"[150].

1.2. El raciovitalismo

La filosofía orteguiana, con la que tanto se identificó Marías, se basa en el raciovitalismo[151]. Se trata de una teoría del conocimiento elaborada por el propio Ortega, según la cual la «realidad radical» de la que hay que partir para descubrir la verdad es la vida humana (en rigor, *mi* vida). «Realidad radical» no significa en este contexto que sea la única ni la más importante, sino que es donde radican o arraigan todas las demás, es decir, que es dentro de la vida donde nos encontramos con el resto de realidades. Por eso creerá conveniente partir de ella para entender el conjunto de verdades.

---

[150] Ib., p. 363.

[151] En la exposición de la filosofía de Ortega seguiremos, principalmente, el análisis que hace de ella Julián Marías, a la postre su más renombrado intérprete, en su *Historia de la filosofía*, ob. cit., p. 399 - 420, donde dedica un capítulo entero a su figura y pensamiento. También acudiremos a distintas obras del propio Ortega y Gasset.

Ortega acuña en este ámbito el término «razón vital», que es la razón en su integridad, aquella capaz de aprehender la realidad, con la particularidad de que es la vida la que permite entender esa realidad. Así, entendemos algo cuando lo hacemos funcionar en el contexto de nuestra propia vida, al modo como entendemos qué es una copa cuando imaginamos la acción vital que consiste en beber. Es, pues, *mi* vida el órgano de la intelección, el instrumento que sirve para dar razón. La «razón vital», así, "es una y misma cosa con vivir"; es la vida misma, porque "vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia"[152]. Y es a la vez «razón histórica», ya que el hombre está definido por el momento histórico que le ha tocado vivir, lo que la humanidad ha sido en el pasado es un componente esencial de lo que es en el presente y, por ello, la historia funciona en todo acto de intelección real. A su vez, la razón es definida por Ortega como "toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad"[153] y como "una forma y función de la vida"[154].

A partir de este planteamiento, Ortega deja atrás la perspectiva filosófica que había recibido en Alemania, superando así tanto el realismo clásico –que sostiene que la verdadera realidad son las cosas, independientemente del yo y de su perspectiva– como el idealismo de Descartes o Husserl –que propugna que lo único indubitable es el yo y que no puedo saber de las cosas más que en tanto estoy presente en ellas–. Para Ortega, ambas perspectivas resultan abstractas[155] e insatisfactorias, por lo que propondrá un nuevo lugar para la filosofía: ni la substancia griega (el «ser substante») ni el yo pensante cartesiano («res cogitans»), sino el «yo con las cosas». Entendía que es cierto que no se puede hablar de cosas sin yo, pero tampoco de un yo sin cosas. Por eso, para él la verdadera realidad primaria –aquella «realidad radical»– es ese «yo con las cosas», nuestro quehacer con ellas, lo que llamamos «vida». Ésta es la crítica orteguiana al realismo y al idealismo. Recoge lo que le parecía justificado de ambos y corrige sus

[152] J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, en *Obras*, ob. cit., p. 67.

[153] Ib., *Historia como sistema*, en *Obras*, VI, ob. cit., p. 46

[154] Ib., *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras*, III, ob. cit., p. 178.

[155] Al referirse a las filosofías abstractas, en una lección dictada en el teatro Infanta Beatriz de Madrid en 1929, proclamará su sonado: "Se acabaron las abstracciones" (Ib., *¿Qué es filosofía?*, en *Obras*, VII, p. 404).

excesos. En el caso del racionalismo subjetivista que implicaba el idealismo, salva la necesidad del yo como ingrediente de la realidad, pero rechaza tomar ese yo como la realidad primaria. Ni las cosas solas ni el yo solo, sino el quehacer del yo con las cosas, es decir, la vida.

Ortega se distancia también del tipo de corrientes vitalistas que declaran que la razón no es el modo superior de conocimiento, sino la vida misma (frente al binomio «razón vital» orteguiano), haciendo de la vida un método de conocimiento frente al método racional y relegando así la razón. El maestro de Marías se opone a la idea de que sólo podía ser contrarrestada la razón pura desde el puro irracionalismo. Frente al vitalismo de raíz irracionalista y frente al racionalismo cartesiano, Ortega trata de superar la oposición dualista razón-vida y establece un cierto término medio (explicitado ya en el propio nombre de «raciovitalismo»): reivindicará la capacidad intelectiva de la razón, pero evitando tanto su autosuficiencia como su desconexión de la vida; no renunciará a ella sino que la transformará en «razón vital».

> "Para mí, razón y teoría son sinónimos. (…) Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teorético que ella; va solo contra el racionalismo" [156].

> "La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida... Como si la razón no fuese una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver y el palpar"[157].

Ahora bien, matizará que el punto de vista del sujeto forma parte de la realidad misma, ya que en rigor la única manera de mirar ésta es desde la mente individual de cada uno:

---

[156] Ib., *Ni vitalismo ni racionalismo*, en *Obras*, III, ob. cit., p. 272 y 273.

[157] Ib., p. 353.

> "*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"[158].

Y de una forma más retórica aludirá a esa postura, que ha recibido el nombre de «perspectivismo», así:

> "Cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que ve la realidad de mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios"[159].

Las tesis raciovitalistas de Ortega implican una aportación filosófica original y un modo de superar el debate sobre la verdad polarizado en dos extremos que podríamos identificar también –como hace este autor– con el relativismo y el racionalismo:

> "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 afluencia vital"[160].

---

[158] Ib., *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 199.

[159] Ib., *El espectador*, en *Obras*, II, Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 19.

[160] Ib., *El tema de nuestro tiempo*, ob. cit., Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 163. Nótese la distancia con respecto al enfoque relativista que toma Ortega, cuya filosofía ha sido cuestionada por algunos al considerar que presenta una inclinación hacia el relativismo y el subjetivismo. Sin embargo, como se ha podido ver, Ortega reconoce la dimensión objetiva que tiene la «realidad radical»; ese plano está inserto en su fórmula del «yo con las cosas».

Además de un punto de partida nuevo para la reflexión filosófica sobre la realidad humana, Ortega identifica la estructura en que ésta consiste, lo que se ha llamado la «estructura analítica de la vida humana». Ésta muestra los requisitos necesarios que deben darse en toda vida para ser considerada humana. Es por eso universal y a priori, puesto que es común a toda persona y previa a cada biografía. Esta interpretación de la vida identifica un primer sustrato de la realidad humana, un nivel general. Recibe el nombre de «analítica» precisamente porque se descubre analizando la propia vida. E incluye una serie de conceptos específicos para definir sus características. Ortega los elabora porque pensaba que las categorías empleadas desde Aristóteles para nombrar la realidad («sustancia», «cantidad», «calidad», «relación»…) no servían para su aplicación al hombre, puesto que su ser no es estático ni viene dado como el de las cosas, no está concluso, "*no es,* se va *haciendo* en la serie dialéctica de sus experiencias"[161]. Cada una de distintos modos, tanto la corriente del realismo como la del idealismo proyectaban sobre las personas y las cosas una metodología que no las distinguía suficientemente, propiciando así una cosificación de las primeras y, por ende, una traición a su realidad. De ahí que Ortega establezca una serie de categorías[162] propias para comprender la vida humana:

- «Autotransparencia: entendida como un sentirse vivir.
- «Mundanidad»: en cuanto conciencia de mi yo y el mundo que lo rodea.
- «Problematicidad»: en alusión a la resolución de problemas que es la vida.
- «Elección»: vida como un constante optar entre distintas posibilidades.

[161] Ib., «Aurora de la razón histórica», *Sobre la razón histórica*, en *Obras*, XII, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 329.

[162] El grupo de seis categorías reseñadas en primer lugar es el que Ortega propone en 1929 en su obra *¿Qué es filosofía?*, mientras que las otras aparecen en otros escritos posteriores y son desarrolladas a partir de las primeras. Para Julián Marías, la "máxima condensación" de la estructura analítica es la máxima de Ortega «yo soy yo y mi circunstancia» (Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 86).

- «Futurición»: remite a los proyectos vitales, a la imaginación y anticipación del futuro.

- «Quehacer»: vida vista como sucesión de pasos que debo dar y justificar.

En otras formulaciones hablará también en términos de «proyecto», «drama», «vocación» o «estructura», con contenidos similares a los anteriores. Marías partirá de esas categorías orteguianas –de forma explícita y con algunas ligeras adaptaciones en su *Introducción a la filosofía*– para plantear después en su *Antropología metafísica* otras nuevas que ahondaran más en la realidad personal (las desarrollamos en el capítulo III).

En todo este sistema filosófico se mueve también la más conocida de las sentencias orteguianas, sintetizadora de su metafísica de la persona y de la propia estructura analítica de la vida humana: «Yo soy yo y mi circunstancia». La realidad circundante forma la otra mitad de mi persona, las cosas aparecen alrededor del yo, referidas a él. «Circunstancia», entonces, es lo que me circunda, todo lo que me encuentro, lo que no soy «yo», lo otro que «yo», toda realidad que está ante mí. En la fórmula aparecen dos «yo»: el primero abarca al segundo, hace referencia a la persona en su integridad, a su plena identidad; el segundo es un elemento de mi vida (como lo es la circunstancia), no es mi vida entera, sino el ingrediente que permite que sea mía. Cuando se comprende el significado del segundo «yo» y de la circunstancia estamos en disposición de entender qué es el primer «yo», es decir, qué es el hombre (en la cosmovisión de Ortega y de Marías sería más bien preguntar «quién», por su carga personalizadora, frente al «qué» cosificador).

Visto desde otro ángulo, el primer «yo» es la «realidad radical» sobre la que se elabora la «teoría analítica de la vida humana». Y la «circunstancia» es un elemento que deja de ser circunstancial, en el sentido de accidental, secundario o

innecesario para comprender la vida humana. Antes bien, es el ámbito donde recorro mis distintas trayectorias vitales –o las interrumpo–, donde opero con ellas y me proyecto, donde cumplo o no mi vocación. El yo y la circunstancia se coimplican constantemente. Son de hecho, inseparables; el hecho de que tanto Ortega como Marías los separen obedece sólo a razones metodológicas, por la necesidad de explicar ambas dimensiones.

Dando un paso más, se ve que el hecho de que yo sea la suma de mí mismo (yo) más la circunstancia significa que ésta no me determina completamente. Me condiciona, sí, pero yo reacciono ante ella, elijo entre el repertorio de posibilidades que se plantean. Es decir, el hombre es «forzosamente libre» –como repetía Ortega– y, por tanto, es responsable de sus actos. No en vano, el mencionado aforismo, en su forma completa –mucho menos conocida– es: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». La vida humana –en metáfora orteguiana– es «naufragio», es decir, problema, inseguridad, es algo que tenemos que hacer, nos viene dada pero no hecha; es un «quehacer» –como solía decía también–, esto es, una empresa, algo que hay que imaginar y trabajar.

Todo ello conduce, además, a la cuestión de si existe propiamente una naturaleza humana, o sea, un patrón previo que determine qué es el hombre. Ortega entiende que no, al menos en el sentido que se da a la naturaleza fija de las cosas. La libertad del hombre permite que éste pueda autodeterminarse en gran medida, ir más allá de sus elementos innatos, aunque deba contar también con ellos.

> "El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino drama (...). El existir mismo no le es dado «hecho» y regalado como a la piedra (...). Frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres. (...) El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario. (...) Por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy por fuerza libre, lo quiera o no. (...) Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar

> adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. (…) En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, (...) sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado. En suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia[163]".

Ortega matiza ese planteamiento sobre la ausencia de una naturaleza humana, explicando que al menos una parte de él sí es natural. Es decir, que el ser humano no se puede reducir a mera naturaleza, no se agota en ella, aunque una parte de él sea natural:

> "(…) el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella"[164].

En suma, cuando Ortega habla de que el hombre no tiene naturaleza se refiere a una naturaleza como la de las cosas, estática y global, y por ello determinante, ante la cual no cabe cambio o modulación alguna. Conviene precisarlo para desmarcar a Ortega (y con él a Marías, que coincide con su maestro en este punto) de la postura del existencialismo de Sartre, que también proclama que el hombre no es cosa alguna, pero va mucho más allá: en realidad no somos nada, es decir, no tenemos naturaleza, «la existencia precede a la esencia» –como enuncia una de las principales tesis sartrianas–, todo en la realidad humana es mera elección, libertad omnímoda. Pero parece evidente que, cuanto menos, la «circunstancia» orteguiana, es decir, las circunstancias que forman parte de la vida de toda persona, no se eligen.

[163] Ib., *Historia como sistema*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 36-51.

[164] Ib., *Ensimismamiento y alteración*, en *Obras*, V, ob. cit., p. 338.

1.3. La huella orteguiana en el pensamiento de Marías

El sistema orteguiano aporta una visión nueva sobre la forma de comprender la realidad. Marías, que partirá de él para elaborar luego su propia filosofía, identificaba el legado de su maestro como un auténtico punto de inflexión en la historia del pensamiento filosófico, una nueva etapa en la que debía ahondar para llevarla a un mayor desarrollo. Reiteró siempre la magnífica posibilidad que representaban los descubrimientos filosóficos acaecidos en la pasada centuria por quienes supieron ver que la diferencia entre el ser humano y el resto de la realidad precisaba de un sistema de ideas propio, distinto a los esquemas vigentes. Compartía con Ortega que la tradición filosófica de Occidente hasta ese momento había tendido a pensar en el hombre como una cosa. Y que incluso en el mismo concepto de «persona» o de «hombre» se había "deslizado insidiosamente una *cosificación* que lo invalidaba"[165]. Sin embargo, el hombre no es un objeto, un «qué», sino un sujeto personal, un «quién»:

> "Cuando unos nudillos llaman a la puerta, preguntamos: *«¿Quién* es?» (Aunque la filosofía y la ciencia lleven dos mil quinientos años preguntando erróneamente *«¿Qué* es el hombre?», y recibiendo, como era de esperar, respuestas inválidas"[166].

Ante ese panorama, Marías querrá aprovechar el terreno fértil que dejaba un pensador como Ortega para desarrollar una filosofía y una antropología que respondiera a la realidad de la vida humana.

Los ecos de su maestro –también las diferencias– resultan evidentes en la obra de Marías. El punto de partida podría situarse en la metafísica según la razón vital de Ortega, considerando el particular modo de entender la metafísica para Marías: en él, esa disciplina no es tanto una filosofía del «ser» como de la «vida humana»[167]. Uno de

[165] J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 59.

[166] Ib., p. 44.

[167] Cf. J. SOLER PLANAS, *El pensamiento de Julián Marías*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 222. Este analista afirma que "la metafísica de Julián Marías no es sólo metafísica, según la razón vital, sino que además es formalmente ciencia de la radicación de toda realidad".

los conceptos clave en Ortega, el de la «razón vital», es asumido plenamente por su discípulo, al punto de convertirse en uno de los ejes metodológicos de su pensamiento, como es visible por ejemplo en su *Introducción a la filosofía*. Ya en la dedicatoria de la obra escribe: "A mi maestro Ortega, este ensayo de *Introducción a la filosofía* «según la razón vital»". Y en las ediciones americana e inglesa, el binomio «razón y vida» encabeza el propio título: *Reason and life: The introduction to Philosophy*. En sus páginas alude reiteradamente al concepto:

> "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»"[168].

El nuevo pensamiento entorno al concepto de «razón vital» es visto por Marías como un hallazgo esclarecedor ante las distintas teorías del conocimiento que habían intentado comprender la realidad hasta ese momento. Nuestro autor entiende, por ejemplo, que el racionalismo decimonónico manejaba una idea reduccionista de la razón, que la contemplaba como una razón abstracta que renuncia a pensar a fondo la vida humana y la sustituye por un esquema. A su vez, a la corriente que nació en contra de esta postura, el irracionalismo, le achaca su abandono de la razón como método para conocer la vida, es decir, "que la razón es enemiga de la vida, que la razón no es vital". Como superación de ambas filosofías, Marías reivindicó con Ortega precisamente la

[168] J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, ob. cit., p. 210. Cf. *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 41, donde escribe esta elocuente aseveración: "No se piensa con el cerebro, sino con la vida". Y añade: "El comienzo de la razón, condicionado por un nivel biológico, depende de lo que pasa con la vida biográfica". En ese ensayo, repara también en que los recursos psicofísicos son muy parecidos dentro de una misma época histórica y, sin embargo, no sucede lo mismo con los distintos grados de racionalidad, que difieren mucho entre individuos del mismo momento histórico. Para Marías, la explicación "no puede encontrarse en la biología, porque no radica en ella, sino en las formas sociales, en la historia y en la biografía de cada vida singular" (p. 43).

«razón vital», aclarando que "la razón en una función vital: no hay oposición entre la razón y la vida, sino que van unidas". Que la vida es racional y que la razón es vital le resulta tan evidente que llega a manifestar que "es menester dejar de calificar a esta filosofía como la de la razón vital: habría que hablar de la razón sin más"[169].

Marías suscribe también la original idea orteguiana de situar la «realidad radical» (aquella donde arraigan todas las realidades, donde las descubrimos) en la vida, en *mi* vida:

> "Todas las cosas que yo encuentro son *radicadas;* es decir, arraigan o radican en aquello *donde* las encuentro –estén o no allí, repito una vez más–; 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. (…) ¿Cuál es, entonces, la realidad radical? Evidentemente, *mi vida*"[170].

> "Aun en el caso de que *lo que* es real sea anterior, superior y trascendente a mi vida, independiente de ella e incluso origen y fundamento de ella misma –así en el caso de Dios–, su *realidad* como tal –si queremos dar algún sentido efectivo a este término y no reducirlo a un nombre vano o a un equívoco– es *radicada* en la realidad radical de mi vida, a la cual queda «referida» en cuanto es «encontrada» en ella"[171].

Dentro de la herencia recibida de su maestro, Marías integra, igualmente, en su filosofía tanto el papel constitutivo de la circunstancia en la vida humana –idea clave en Ortega–, como la idea de libertad, vista como atributo esencial:

> "Circunstancia es todo aquello que está en torno mío; es decir, todo lo que encuentro o puedo encontrar a mi alrededor: Desde mi cuerpo hasta las nebulosas más remotas, desde mis disposiciones y vivencias psíquicas hasta el

[169] Ib., *La fuerza de la razón*, ob. cit., p. 11-12. Aludiendo a la frecuente expresión en filosofía «la mera razón», Marías señala que "cuando la razón es *mera* deja de ser razón", reivindicando así la noción de «razón vital» como verdadera forma de la razón (*Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 206).

[170] Ib., *Introducción a la filosofía*, ob. cit., p. 229.

[171] Ib., p. 345.

> mundo histórico y social que me rodea, desde mi pasado personal hasta la prehistoria, desde mis ideas hasta las culturas todas en su integridad. Se entiende: todas estas cosas no como tales, tomadas aislada o aditivamente, sino en cuanto están alrededor de mí –*circum me*–"[172].
>
> "(…) no se puede perder de vista, al subrayar la índole constitutivamente circunstancial e histórica de nuestra existencia, la raíz de libertad que con igual radicalidad la constituye"[173].
>
> "Es pues falso decir que en la vida deciden las circunstancias. Al contrario: las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidirnos"[174].

En la obra culmen de su pensamiento, *Antropología metafísica*, Marías confirmará su enfoque raciovitalista. En ese importante ensayo ratifica que el único modo de conocer la realidad es mediante la «razón vital», esto es, viviendo, dando sentido a la realidad desde la propia experiencia vital. Entre razón[175] y vida se da, por tanto, una mutua dependencia. Para vivir como humanos necesitamos la razón y para razonar nos es precisa la vida.

> "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*"[176].
>
> "La conexión efectiva de la realidad es el sistema de la vida misma. La realidad en su forma concreta es mi vida. En el «yo vivo» se dan la *concreción* y la *conexión* de la realidad. *Vivir* es aprehender la realidad en *su* efectiva conexión. *La vida es la forma concreta de la razón.* Y, por otra parte, para vivir necesito saber a qué atenerme, aprehender la realidad en su conexión, razonar,

[172] Ib., *Introducción a la filosofía*, ob. cit.. p.32-33.
[173] Ib., p. 95.
[174] Ib., *Ortega. Las trayectorias*, Alianza, Madrid, 1983, p. 231.
[175] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 65.
[176] Ib., p. 65.

pensar: la vida solo es *posible* mediante la razón. Esto es lo que se llama en español desde hace medio siglo *razón vital*"[177].

En suma, para Marías la realidad es inseparable de *mí*, de *mi* vida, es decir, que *yo* soy un ingrediente de la realidad. De ahí que considere erróneo omitir el yo cuando se habla de la realidad, pues ésta se organiza siempre en la perspectiva de la vida, de cada vida. Puede decirse también que la razón es para Marías –como lo era para Ortega– la vida misma en su función de aprehender la realidad. Es la vida la que da razón de la realidad.

Con esta nueva forma de definir la razón, a partir de la vida, Marías no renuncia a su concepto clásico. Simplemente, lo que hace es añadir al sentido tradicional de razón la relación íntima que tiene con la vida, evitando así reducirla a un mero ejercicio intelectivo o neurológico. Prueba de que ese nuevo enfoque del concepto no excluye otros, es que el propio Marías define la razón en muchos momentos –y es de hecho su fórmula más conocida– como «aprehensión de la realidad en su conexión»[178]. Con esa expresión, quiere significar que la persona no sólo es inteligente, es decir, capaz de entender la realidad, como sucede también –en otro grado– en los animales superiores; sino que además es racional, lo que le permite además interrelacionar los distintos elementos que componen la realidad.

También en el ámbito de la «razón vital», Marías esgrime el concepto de «experiencia de la vida» como un modo concreto de aquélla. La define como "homólogo no-teórico de la razón vital, alvéolo dentro del cual ésta funciona, *sub-suelo de la filosofía*"[179]. La sabiduría popular, el sentido común o la larga experiencia de los ancianos serían canales específicos por los que se manifiesta la razón vital.

---

[177] Ib., p. 71-72.

[178] Marías deja sentada esa definición –que será recurrente en toda su obra– en su *Introducción a la filosofía*, ob. cit., p. 175. Allí señala que "el *sentido subyacente* a las diversas acepciones cotidianas, vivas en el lenguaje, de la palabra *razón,* su núcleo significativo o semántico, el que precisamente «da razón» de esa pluralidad de significados, es éste: *la aprehensión de la realidad en su conexión*".

[179] Ib., p. 56. Un ensayo suyo dedicado a este tema es *Experiencia de la vida* (en colaboración con Azorín, J. L. Aranguren, P. Lain Entralgo y R. Menéndez Pidal), Madrid, 1966, p. 109-144.

En cuanto a la noción orteguiana de «razón histórica», es también asumida plenamente por Marías, que constata que nuestro modo individual de conocer la realidad está fuerte e inevitablemente condicionado por la herencia de interpretaciones que nos vienen del pasado y las vigencias del presente:

> "(…) ese análisis de mi vida que lleva a *la* vida humana no es ejecutado primariamente por el hombre individual: mi vida y sus contenidos son interpretados *ya* por el contorno social, y a cierto nivel. La realidad *tal como la encuentro* –la verdadera realidad– está ya interpretada y responde a una idea de la vida *humana.* La vida es *intrínsecamente* histórica y social, y el «adanismo», lejos de ser un mayor rigor, es un error abstracto"[180].

Dentro de esa cosmovisión, el perspectivismo de Ortega es, igualmente, incorporado por Marías a su reflexión. La perspectiva individual es otro elemento ineludible dentro de la complejidad del conocimiento humano. Hay que contar con él si se quiere comprender el modo real de intelección humana y la realidad misma:

> "Las cosas (…) 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*"[181].

De nuevo se plantea aquí la cuestión de si esa postura cae en el subjetivismo o el relativismo, por un énfasis excesivo en la perspectiva individual y en la vida de cada uno como «realidad radical». Pero Marías marca distancia con esas corrientes, igual que hizo Ortega. Para nuestro autor es evidente que la realidad es anterior a *mí*; es «aquello que encuentro, tal como lo encuentro», como acaba de citarse. Pero ello no obsta para que la comprensión de la realidad dependa de mí:

---

[180] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 72-73.

[181] Ib., *Introducción a la filosofía*, ob. cit., p. 136.

> "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*"[182].

Pese a la evidencia de las profundas huellas orteguianas en Marías, la filosofía de éste goza de autonomía propia y trasciende en muchos aspectos la de su maestro, quien además no constriñó a su discípulo. Así lo deja entrever el propio Marías, al recordar el distanciamiento provisional, aunque largo, que se produjo entre ellos al exiliarse Ortega tras la Guerra Civil durante una década. En esos años, Marías cuenta que no recibió orientaciones de su maestro, sino que tuvo que movilizar su pensamiento personal, de modo que "cada día me iba sintiendo más hondamente instalado a nivel distinto, en una filosofía repensada, revivida, prolongada hacia las direcciones a que mi propia vocación me llevaba"[183].

Aunque esa autonomía con respecto a su maestro ya era visible en otras obras, es en su gran ensayo *Antropología metafísica* donde comienza a hacerse especialmente patente. A partir de esa obra, Marías expone lo que él llama «la estructura empírica de la vida humana», con la que identifica una dimensión de la realidad humana que no estaba presente en la «teoría analítica» de Ortega. En el siguiente capítulo profundizaremos en la «estructura empírica» mariasiana. Vemos ahora como se refiere a la «analítica» orteguiana:

> "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, y por tanto han de encontrarse en cada una. Es una estructura necesaria y *por tanto*

[182] Ib., p. 170.

[183] Ib., *Ortega y Gasset. Circunstancia y vocación,* Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 28.

> universal; es *a priori* respecto de cada vida, pero derivada del análisis de la realidad, en modo alguno una construcción apriorística" [184].

Se ve claro que Marías no renuncia al pensamiento orteguiano. Más bien ahondará en él y lo desarrollará para luego proponer una teoría original. Su «estructura empírica» supone, de hecho, la «analítica» de Ortega "y sería incomprensible sin ella"; es precisamente en el pensamiento de Marías que "el de Ortega cumple con su promesa y alcanza su plenitud"[185]. Esto es así porque Marías recogió primero y después llevó más lejos la innovación orteguiana que supuso la creación de un sistema filosófico acorde a la realidad humana. Tal originalidad estaba fundada en la novedad ontológica que significaba situar el «ser» en «mi vida», en el «yo con las cosas», en lugar del «ser substante» de las cosas típico de la antigüedad y del «ser del pensamiento» o el «ser subjetivo de la intimidad» de la modernidad.

1.4. Concepto de «felicidad» en Ortega

Entre otros aspectos en los que podríamos detenernos para explorar los injertos orteguianos en Marías y las diferencias entre ambos autores, vamos a abordar finalmente otro especialmente significativo en nuestra investigación: la «felicidad».

Como sucedió con otros muchas cuestiones, Ortega habló de la felicidad pero no realizó una reflexión sistemática de ella. Era relativamente común en él dejar incompletos[186] los temas que abordaba, dejándolos abiertos tras acercarse a ellos de forma singularmente aguda y sugestiva. En el caso de la felicidad sucede otro tanto.

---

[184] Ib., *Antropología Metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 87.

[185] H. RALEY, «Trayectorias y ultimidades de la persona en el pensamiento de Julián Marías», *Cuenta y razón*, nº extraordinario por el centenario del nacimiento de Julián Marías, Madrid, 2014, p. 125.

[186] El propio Julián Marías así lo asegura en sus memorias, donde afirma: "Ortega era esencialmente incompleto; se dirá que todos lo somos, pero él lo era desde su propia exigencia. Entenderlo era completarlo, con ascetismo y sin aplazamientos" (J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 358).

Los textos más extensos que dedica al tema son, por un lado, un artículo de su libro *El espectador* con título que puede generar una falsa expectativa, «Teoría de la felicidad», toda vez que es una aproximación a la cuestión que no supera las cinco páginas; y, por otro, un fragmento de no mucha más extensión dentro del amplio prólogo que escribió a una obra no filosófica, *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes. En esos y otros escritos de dimensiones más reducidas aporta ideas incisivas sobre la felicidad, pero sin entrar a fondo en ellas.

Al no haber conformado un corpus filosófico sobre este tema, quedan en el aire por omisión o por mínima alusión aspectos importantes como el carácter futurizo de la felicidad o su relación con el amor, la ilusión, el horizonte de la muerte o las creencias religiosas. En otros casos, lo que sucede es que al no hablar de la felicidad específicamente, sino como cuestión adyacente, algunas afirmaciones sobre ella parecen poco matizadas y más orientadas a apoyar la tesis central que a precisar los contornos del propio concepto. Y en otros momentos, las aseveraciones pueden resultar excesivas e incluso contradictorias. Esas veces, es preciso interpretar a Ortega (completarle, diría Marías) desde el marco de su obra general, donde sus ideas sobre la felicidad presentan ciertos contrapuntos y matices importantes para comprender su pensamiento en torno a este asunto. Y hay que tener en cuenta, además, que la felicidad es una realidad difusa (a veces lo que a uno hace feliz, es desdicha para otro) y paradójica (anhelamos la felicidad pero nunca la alcanzamos completamente). Eso justifica también las aparentes contradicciones en las que cae Ortega en este tema. En cualquier caso, su escasa profundización y sistematización impide una mayor claridad expositiva en un campo de por sí vago.

Como ha sucedido con otros grandes pensadores de la historia –la mayoría–, la falta de un análisis exhaustivo sobre la felicidad ha impedido contar con una aportación de Ortega suficientemente amplia, en la medida en que correspondería a la magnitud de

una de las grandes cuestiones de la vida humana[187]. El propio Ortega reconoció tanto la importancia máxima del concepto como esa multisecular carencia:

> "La cosa tiene la mayor importancia, porque en las ocupaciones felicitarias, repito, se revela la vocación del hombre. Sin embargo, advertimos con sorpresa y escándalo que este tema no ha sido nunca investigado. Aunque parezca mentira, falta por completo una historia de la imagen que los hombres se han forjado de la felicidad"[188].

Es más, al justificar la existencia de la propia filosofía, Ortega reconoce que en la raíz está la búsqueda de la felicidad. A su entender, el hombre filosofa por naturaleza, por conocer la realidad y saber a qué atenerse, también a veces para evadirse o movido por el amor, el placer, la curiosidad… y en el fondo de todo ello hay un deseo de ser feliz[189]. No en vano, "cuanto hacemos y, entre lo que hacemos, cuanto pensamos, lo hacemos y lo pensamos movidos por el afán de lograr felicidad"[190].

Hechas esas consideraciones, realizamos un mínimo análisis del concepto de «felicidad» en Ortega y sus semejanzas y diferencias con el de Marías. El primero maneja en principio fórmulas que se acercan a la idea clásica de felicidad como cumplimiento de la pretensión. Somos felices cuando hay armonía entre la «vida proyectada» (lo que queremos ser) y la «vida efectiva» (lo que en verdad somos). Y

---

[187] Se puede ver de otro modo y, de hecho, otros han resaltado que al menos Ortega da una respuesta más o menos concreta a la cuestión de la vida buena. Cf. J. RUIZ FERNÁNDEZ, *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2009, p. 169, donde el autor explica que, frente a las respuestas genéricas que dan la mayoría de pensadores, Ortega aporta una definida: la «vocación», es decir, la voz interior que nos llama a ser quien realmente somos o estamos llamados a ser. De ella, hablaremos en este mismo apartado y en otros. Hacemos notar ahora que, si se mide el nivel de concreción de Ortega entorno a la noción de felicidad en comparación con Marías, entonces no se puede sino decir que es bajo o, al menos, muy inferior al de su discípulo, que la desarrolló ampliamente.

[188] J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo a «Veinte años de caza mayor»*, Banco Guipuzcoano, San Sebastián, 1986, p. 14. Cf. con lo que el mismo autor dice en otros dos ensayos. Por un lado: "(…) sublime asunto de la felicidad –decidme: ¿hay otro, por ventura, más importante?–" (*El espectador,* I, *Obras*, II, ob. cit., p. 80). Y también: "El problema de la historia es el problema de la felicidad. Porque la historia se propone comprender lo que en su última intimidad fue la vida de esta o la otra época" (*El espectador*, VIII, *Obras*, II, ob. cit., p. 736).

[189] J. RUIZ FERNÁNDEZ, *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 169.

[190] J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, *Obras*, VII, ob. cit., p. 552.

aludiendo a la clave de su pensamiento que es la circunstancialidad, afirmará también que "la felicidad es la coincidencia de nuestro *yo* con las circunstancias"[191]. Pero sentada esa base general, Ortega viene a reconocer la insuficiencia de fórmulas breves ante un asunto tan complejo y difuso como éste:

> "Si nos preguntamos en qué consiste ese estado ideal de espíritu denominado felicidad, hallamos fácilmente una primera respuesta: la felicidad consiste en encontrar algo que nos satisfaga completamente. Mas, en rigor, esta respuesta no hace sino plantearnos dos series de nuevos problemas. Por una parte, tendremos que preguntarnos en qué consiste ese estado subjetivo de plena satisfacción. Por otra, qué condiciones objetivas habrá de tener algo para conseguir satisfacernos"[192].

En su «Teoría de la felicidad»[193] incluida en su obra *El espectador*, Ortega añade otro aspecto más en torno a la felicidad. La hace recaer en el hacer del hombre, desde su clásico «yo con las cosas» que para él es la vida. Frente a la cosas, ve al sujeto como una "pura actividad", como un "potencial de actos"; y a la vida, como un ir dando salida a ese potencial[194]. Visto desde su reverso, estima que en el origen de la infelicidad está la inactividad, que obliga al sujeto a volverse sobre sí mismo y a contemplar su vacío y sus propósitos sin realizar. "La melancolía, la tristeza, el descontento son inconcebibles cuando nuestro ser íntegro está operando", llega a decir. Por el contrario, "la felicidad es estar fuera de sí", que es en lo que "consiste precisamente el vivir espontáneo, el ser". "¿Quién que se halle totalmente absorbido por una ocupación se siente infeliz?", se pregunta. Pero al estar dentro de sí, "el hombre deja de vivir y de ser y se encuentra frente a frente, con el lívido espectro de sí

---

[191] Ib., p. 553.

[192] Ib., *El espectador,* I, en *Obras*, II, ob. cit., p. 79

[193] Ib., p. 79-83. Expondremos primeramente lo que dice en ese artículo de su obra y después lo complementaremos con lo que dice en otras, en ocasiones con grandes contrastes. Después, trataremos de dar unidad a su pensamiento sobre la felicidad. Queremos, así, reflejar su pensamiento en este tema de una forma coherente y precisa, tratando al mismo tiempo de interpretarle con el máximo rigor, sin que parezca que le hacemos decir lo que no dijo o, mejor, lo que probablemente no quiso decir.

[194] Ib., p. 80.

mismo"[195]. Se entiende desde esa lógica que Ortega se desmarque de la apreciación del escritor francés Prosper Merimée (autor de la novela *Carmen* que Bizet inmortalizó en la ópera homónima) cuando escribió: «La felicidad es como una gana de dormir». Podría añadirse otra sentencia similar en boca de Sófocles, el famoso escritor de tragedias griego: «La vida sólo es agradable en la inconsciencia». En ambos casos, la desconexión entre felicidad y vida (consciente, activa) contrasta radicalmente con la visión orteguiana. "¿Tiene sentido que hagamos consistir la felicidad de la vida en un no vivir? Claro es que no", concluye el maestro de Marías[196].

Ahora bien, Ortega se cuida de identificar completamente la felicidad con la mera consecución de nuestros deseos, como postula el hedonismo. De ahí que matice que "la consecución de lo deseado es la forma particular de ser felices nuestros deseos, pero no la felicidad de nuestro ser entero", pues es evidente que la dimensión desiderativa no constituye toda nuestra personalidad. Ortega se aproxima aquí a la idea del sentido de nuestro actos como un ingrediente de la felicidad que supere el mero cumplimiento del deseo. Constata, de hecho, que "cuando pedimos a la existencia cuentas claras de su sentido, no hacemos sino exigirle que nos presente alguna cosa capaz de absorber nuestra actividad". Es más, "si notásemos que algo en el mundo bastaba a henchir el volumen de nuestra energía vital, nos sentiríamos felices y el universo nos parecería justificado". La conclusión a la que llega en su «Teoría de la felicidad» sobre el papel que las cosas representan en nuestra dicha es que "no como poseídas u obtenidas contribuyen a hacernos felices, sino como motivos de nuestra actividad, como materia sobre la cual ésta se dispare y de mera potencia pase a ejercicio"[197].

En cualquier caso, nos parece excesivo el peso que hace recaer Ortega en la acción como fuente de felicidad. En determinados momentos, parece como si la mera

[195] Ib., p. 81-82.
[196] Ib., p. 80.
[197] Ib., p. 81.

actividad fuera por sí misma suficiente justificación para ser feliz, con tal de que sea intensa y ocupe toda la concentración del sujeto.

> "Si en los momentos de infelicidad, cuando el mundo nos parece vacío y todo sin sugestiones, nos preguntan qué es lo que más ambicionamos, creo yo que contestaríamos: salir de nosotros mismos, huir de este espectáculo del yo agarrotado y paralítico. Y envidiamos los seres ingenuos, cuya conciencia nos parece verterse íntegra en lo que están haciendo, en el trabajo de su oficio, en el goce de su juego o de su pasión. La felicidades es estar fuera de sí – pensamos"[198].

Es evidente a nuestro juicio que la lógica de «la acción por la acción» no es un modo adecuado de plantear la felicidad; que ésta depende mucho de qué tipo de acción, de su cualidad o idoneidad. Y de interpretarse literalmente lo dicho por Ortega, también sería criticable el énfasis que pone en la atención absorbente del sujeto en su actividad como requisito de la experiencia felicitaria. Parece como si sólo enajenándonos de nosotros mismos fuéramos capaces de ser dichosos, lo cual implica una visión antropológica oscura y acaso pobre, una merma en la condición de persona: para ser feliz hay que dejar de ser plenamente autoconsciente y convertirse momentáneamente en un ser que se consagra a una pura actividad, a un hacer sin conciencia de sí. La innegable altura filosófica de Ortega, su profunda sabiduría, nos hace achacar tales esquematismos a su estilo poco sistemático, que hace que en muchos temas se eche de menos matizaciones que redondearían sus agudas y brillantes reflexiones.

Tal es su modo de escribir filosofía, con esos sutiles destellos que no agotan los problemas tratados, que más adelante, dentro del mismo primer volumen de *El espectador*, en otro breve ensayo titulado «El fondo insobornable», aporta intensos matices al respecto de la importancia del hacer cosas para alcanzar la felicidad. En él viene a alertar contra un extremo activismo. Pero no por ello renuncia a reivindicar el papel decisivo de los actos en el logro de la dicha:

[198] Ib., p. 82.

> "Nos llega, pues, una vislumbre de que el activismo, con el cual hemos estado de acuerdo durante gran parte del camino, no es tampoco la ideología suficiente a nuestros corazones. Pero creo deber insistir en que no urge acentuar esta divergencia: aún tenemos que aprender mucho de aquella opinión, aún están por explotar sus mejores venas, aún podemos correr mucho trecho incitados por su espuela"[199].

En el mismo ensayo, Ortega confirma que el hedonismo le parece "una idea tan trivial como su matriz, que hace consistir la felicidad con el placer"[200]. Y en otras obras, incidirá en qué tipo de actividades reportan normalmente felicidad. Para ellas, acuña el término de «ocupaciones felicitarias», diferenciándolas de las «trabajosas». A las primeras las identifica fundamentalmente con las actividades de ocio y tiempo libre, las que se hacen por placer, y a las segundas con las responsabilidades laborales, las que son forzosas y obligadas. Aunque admite que la pretensión general del hombre a la felicidad se concreta luego de una forma más o menos singular en cada uno, identifica cuatro actividades que a lo largo de la historia han solido revelarse como fuente de felicidad: la caza, la danza, la carrera y la tertulia[201].

Más allá del anacronismo que reviste esa enumeración –lógica si se tiene en cuenta que está formulada en 1942 y cómo ha evolucionado el ocio desde ese momento hasta ahora–, lo que resulta más relevante es la separación insalvable que establece entre esas ocupaciones y las «trabajosas», a las que en ningún momento reconoce un valor felicitario por pequeño que sea:

> "Quien trabaja lo hace con la esperanza, más o menos tenue, de ganar con ello un día la liberación de su vida, de poder en su hora dejar de trabajar y… comenzar de verdad a vivir (…). Los trabajos nos quitan el tiempo para ser

[199] Ib., p. 92. Ortega está criticando aquí el ideal de felicidad de Pío Baroja, que pasa por una vida de acción en grado máximo. Tal ideal –opina Ortega– guardaría relación con el anhelo del escritor por su endeble salud, pues padecía reúma y dispepsia.

[200] Ib., p. 89.

[201] Cf. ib., *Prólogo a «Veinte años de caza mayor»*, ob. cit., p. 15. La referida obra prologada es del conde de Yebes. La calidad literaria y filosófica del prólogo (y la talla de su escritor) propició que fuera editado independientemente.

> felices, y las delicias mordisquean cuanto pueden el tiempo reclamado por el trabajo"[202].

En la mencionada obra cinegética, Ortega se acerca en cierto modo a aquel concepto de «estar fuera de sí» para concentrarse en la «acción», esto es, en la realización de actividades que nos hacen felices. E introduce, además, otro aspecto importante, el de «vocación», que llevaría a saber a qué atenerse y a dónde dirigir los pasos como camino hacia la felicidad:

> "Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación. Metido en ellas, no echa de menos nada; íntegro le llena el presente, libre de afán y nostalgia"[203].

Si se centra la atención en la visión optimista de Ortega ante la vida, se encuentra una clara resonancia de ella cuando habla de la felicidad en otros ensayos suyos. Así, por ejemplo, escribirá que "toda época se siente, en su postrer fondo, feliz", dado que "la vida es siempre feliz en su gran cuenca total". Pero su agudeza le hace prevenir contra el error de "creer que la felicidad excluye el dolor y las angustias". A su

---

[202] Ib., p. 14. La desconsideración de Ortega hacia el trabajo como posible fuente de autorrealización no es aparente. No se trata de una idea marginal o de una frase aislada que, seleccionada por nosotros, propicie un sentido magnificado. Más bien, en este ensayo el autor se recrea en la visión del trabajo como algo pesante y tortuoso. Escribe también, así, que "siguen pareciéndonos penosas esas ocupaciones impuestas por la necesidad"; que "gravitan sobre nuestra existencia, magullándola, triturándola"; y que "lo que más nos atormenta en los trabajos es que al llenar el tiempo de nuestra vida nos parece que nos lo quitan o, dicho de otro modo, que la vida empleada en el trabajo no nos parece ser la verdaderamente nuestra, la que debía ser, sino, al contrario, la aniquilación de nuestra propia existencia" (p. 12). Por si quedara alguna duda, Ortega tiene el gusto también de aportar el significado etimológico de «trabajo», término derivado de *trepalitum* –o *tripalium*–, un antiguo modo de tormento, similar a la cruz.

Marías, sin embargo, sí que reconoce el potencial felicitario del trabajo, dadas ciertas condiciones al menos (Cf. *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 178). Y otros autores han coincidido también en admitirlo. Se habla, por ejemplo, de que "el placer del trabajo está al alcance de cualquiera que pueda desarrollar una habilidad especializada, siempre que obtenga satisfacción del ejercicio de su habilidad sin exigir el aplauso del mundo entero" (B. RUSSELL, *La conquista de la felicidad*, (trad. J. M. Ibeas), Sant Llorenç d'Hortons, 2014, p. 130). Por su parte, E. ROJAS (*Una teoría de la felicidad*, Editorial Dossat, Madrid, 1993, p. 35) afirma que "el amor y el trabajo son los dos elementos que más centran a la persona, con los dos grandes baluartes de la felicidad". La condición es que ambos sean desarrollados "con sentido", es decir, con un orden adecuado.

[203] Ib., p. 13.

entender, sucede "al revés, las incluye, son ingredientes de ella"[204]. Y también expresará en otro escrito, al observar las penalidades que padece la humanidad, su impresión de "no parecer exorbitante dudar de que haya hoy alguien en el mundo que sea feliz"[205]. Es más, reconoce que "el ser básico del hombre es subsistente infelicidad" y que éste es "el único ser constitutivamente infeliz"[206].

Como se ve, más que un matiz, en este caso la observación que introduce Ortega es todo un contraste con lo dicho anteriormente por él mismo en un ensayo distinto. Esa ambivalencia, de nuevo, creemos que obedece a la escasa sistematicidad que imprime a algunas cuestiones. Pero hay, además, otro aspecto añadido que puede justificar esa aparente contradicción derivada de afirmar que la vida en general es feliz y que el ser básico del hombre es infeliz. Nos referimos a la paradoja que entraña ya de por sí la propia realidad de la felicidad: es buscada constantemente, acaso alcanzada en algún grado, pero jamás conquistada plenamente, como anhelamos.

Esa paradoja de la felicidad es formulada más clara y ampliamente en otros momentos por Ortega. Incorpora, además, una interpretación positiva a tal drama humano, al considerar que si bien el afán de felicidad produce infelicidad al no ser colmado, su búsqueda sitúa al hombre en su dirección, lo acerca a ella, haciendo, además, avanzar al mundo en ese esfuerzo por mejorar. Constata, así, que el hombre percibe que "lo que más en el fondo desea es, hasta tal punto imposible, que se siente infeliz", lo que le lleva a afirmar que "el hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto –la *insatisfacción*– es lo más alto que el hombre posee, precisamente porque se trata de una insatisfacción, porque desea tener cosas que no ha tenido nunca"[207]. Dirá también que "la historia humana es obra del descontento, que es una especie de amor sin amado" y que "esta emoción idealista, haciéndonos percibir que somos imperfectos,

[204] Ib., «El revés del almanaque», *El espectador,* VIII, en *Obras,* II, ob. cit.. p. 736.

[205] Ib., «Del optimismo en Leibniz», en *O.C.,* VIII, ob. cit.. p. 335. En este caso, su afirmación forma parte de un comentario tangencial, secundario, al tratar el tema central de la filosofía de Leibniz.

[206] Ib, «Pasado y porvenir del hombre actual», *Obras,* IX, ob. cit.. p. 641.

[207] Ib., «El mito del hombre allende la técnica», *Obras,* IX, ob. cit.. p. 623.

nos hace rodar en busca de lo que nos falta"[208]. Y en otro momento dirá de forma más precisa aún, al hablar de los esfuerzos del hombre para adaptarse al mundo y a las posibilidades de dominarlo que trae la física y la tecnología, que hombre es el «ente infeliz», y que por eso mismo su destino es la felicidad:

> "Se trataría de esto: el hombre es un animal inadaptado, es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: este mundo. En estas circunstancias, su destino implica, no en exclusiva, pero sí muy principalmente, el intento por su parte de adaptar este mundo a sus exigencias constitutivas, esas exigencias precisamente que hacen de él un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar *este* mundo que le es extraño, que no es el suyo, que no coincide con él, en otro afín donde se cumplan sus deseos –el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo–; en suma, del que pueda decirse que es su mundo. La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama *felicidad*. El hombre es el ente infeliz, y por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre hace, lo hace para ser feliz. Ahora bien, el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica y la física es la posibilidad de una técnica infinita. La física es, pues, el órgano de la felicidad, y por ello la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana. Por lo mismo, radicalmente peligroso. La capacidad de constituir un mundo es inseparable de la capacidad para destruirlo"[209].

Después de todo lo expuesto, podemos concluir que para Ortega la felicidad consiste en la realización de actividades por las que sentimos, no sólo un deseo particular, sino toda una *vocación* que afecta a nuestro ser en su integridad. Esas *acciones* deberán, además, *absorber* completamente nuestra atención para que resulten realmente felicitarias. Se deduce también que para Ortega, pese a que la felicidad completa es imposible en última instancia, solemos alcanzar cotas suficientemente elevadas como para decir que la vida humana generalmente puede considerarse –al menos relativamente– feliz. Esa al menos es nuestra interpretación al analizar sus

[208] Ib., «[Impresiones de un viajero]», *Meditación del pueblo joven*, en *Obras,* VIII, ob. cit., p. 370-371.

[209] Ib., «Hacia 1750 comienza el reinado de la física», *Obras,* VIII, ob. cit., p. 86.

escritos sobre la felicidad. Leídos aisladamente presentan ciertas contradicciones cuanto menos formales, pero si se hace una lectura transversal puede descubrirse un pensamiento sagaz y de suficiente coherencia sobre esta compleja cuestión.

Marías coincide en este tema con su maestro en subrayar la paradoja de la felicidad. Como veremos ampliamente en el capítulo IV, el discípulo de Ortega reafirma tanto esa idea que su modo más frecuente de definir la felicidad es con la expresión «el imposible necesario». Coincide también con su maestro en no identificar la felicidad con el mero placer. Y tienen claro también que afecta a la persona en su integridad y no sólo a una porción de ella, a su mero deseo. En cuanto al papel de la acción, del actuar o del estar ocupado en actividades felicitarias, Marías presenta una atención menor que Ortega o al menos más contrapesada con las ideas de vocación y de sentido. En nuestro autor es mucho más clara la idea de que la acción no es suficiente en sí misma para proporcionar felicidad; debe además ajustarse a la vocación auténtica de la persona y estar dotada de sentido, de un motivo que justifique la actividad. Eso lleva a Marías a aportar una reflexión ética en torno a la felicidad, ausente en Ortega, basada en la idea de «autenticidad», de «intensidad» y en la conformidad con la dignidad humana.

Se puede deducir que Marías supera a su maestro ampliamente en este ámbito, porque de hecho le dedicó mucha más atención, al punto de dedicarle un ensayo completo, *La felicidad humana*, donde él sí profundiza en esa realidad y aporta un cierto nivel de sistematización, no completo en cualquier caso ni exhaustivo, y una mayor coherencia. Eso hace que Marías ahonde en cuestiones que son decisivas para comprender la felicidad y pueda dar respuesta a interrogantes que surgen en nuestro afán de felicidad, como el papel de las relaciones personales, el amor, el sentido del sufrimiento, la pretensión de inmortalidad o la propia muerte.

A modo de epílogo de este apartado en el que hemos confrontado no sólo el concepto de felicidad en Ortega y Marías, sino también su pensamiento general, diremos tomando la palabra del discípulo:

> "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 filosófico: inexplicable sin él, irreductible a él"[210].

Y como enlace con el siguiente apartado, añadiremos que, pese a que fue su gran maestro y el filósofo que más influyó en su pensamiento, en Ortega no encuentra Marías una triada de ideas que sí son esenciales para él: Dios, la pretensión de inmortalidad y la muerte. Ortega fue "el gran enamorado de la vida"[211], su reflexión gira en torno a la vida humana; pero apenas prestó atención al problema filosófico que supone el final de la existencia o cuestiones asociadas como la posible inmortalidad. "Ortega no planteó de frente el tema de la muerte", afirma Marías, quien sí entró de lleno a explorar las ultimidades[212]. Por eso se ha llegado a considerar a Marías como el «discípulo católico» de Ortega[213].

---

[210] J. MARÍAS, «Prólogo» a las ediciones americana e inglesa de *Introducción a la filosofía*, 1954.

[211] H. CARPINTERO, «La originalidad teórica del pensamiento de Marías», *Cuenta y Razón*, nº 87, Madrid, 1994, p. 90. Sobre el silencio que mantuvo Ortega sobre la muerte, el autor del artículo expresa: "Léanse los doce tomos de las obras de Ortega: apenas sí hay quince páginas sobre el asunto de la muerte humana".

[212] J. MARÍAS, *Nuevos ensayos de filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 547.

[213] Cf. J. SOLER PLANAS, *El pensamiento de Julián Marías*, ob. cit., p. 226. El autor reconoce el mérito de Julián Marías por "haber mostrado la apertura de la teoría de la vida humana a la trascendencia", en un contexto además en el que ese tipo de cuestiones "aparecían como desvaídas e ineficaces" en su maestro Ortega. La originalidad de Marías respecto de su maestro hace que otro gran conocedor de ambos, el prestigioso escritor e historiador Salvador de Maradiaga, afirme que el propio filósofo nacido en Valladolid "se encargó de rebasar y anticuar la aproximación" consistente en considerarlo "discípulo predilecto y católico de Ortega". "¿Cómo? Pues escribiendo, que para un escritor equivale a decir viviendo", añade (S. DE MADARIAGA, «Julián Marías, escritor», *Homenaje a Julián Marías*, ob. cit., p. 445).

2. Unamuno

La reflexión filosófica sobre esa inexorable realidad que es la muerte la encontró nuestro autor en el contemporáneo suyo que hizo de su pensamiento toda una *meditatio mortis*[214]: Unamuno, con su esfuerzo constante, agónico y frustrado por comprender el sentido de la vida y de la muerte. Marías tuvo un contacto con él muy limitado a nivel personal, pero amplio intelectualmente, dado que era gran conocedor de sus obras, las cuales dejaron en él honda huella.

Miguel de Unamuno (Bilbao, 1864-Salamanca, 1936) es uno de los principales exponentes de la generación del 98 y uno de los pensadores más importantes de la historia de España. También así lo cree Marías, pese a no considerarlo un filósofo en sentido estricto, al no haber sistematizado una filosofía propia:

> "A pesar de su dispersión y de que su obra no alcanza plenitud filosófica, Unamuno ha sido un genial adivinador y anticipador de muchos descubrimientos importantes acerca de esa realidad que es la vida humana, y sus hallazgos rebasan con frecuencia aunque en forma inmatura lo que la filosofía ha logrado investigar hasta hoy. Unamuno es un efectivo precursor, con personalidad propia, de la metafísica de existencia o de la vida"[215].

Unamuno fue educado en la fe católica y tras una crisis de juventud mantuvo serias dudas religiosas durante toda su vida, lo que agudizó el carácter dramático y existencialista de su búsqueda de sentido. Marías lo sitúa, de hecho, en la corriente filosófica del irracionalismo, al modo de Kierkegaard –a quien en sus obras Unamuno solía llamar "hermano", por su escepticismo con la razón como modo medio para comprender la vida–. Unamuno, precursor del pensamiento existencialista en España, cree también que no es posible aprehender la realidad vital con la razón, mediante sus

[214] En autores como Platón ya se encuentra la idea de que la filosofía es una meditación de la muerte ("Los hombres ignoran que los verdaderos filósofos no trabajan durante toda su vida sino para prepararse a la muerte". PLATÓN, *Fedón*, Madrid, Editorial Edaf, 1997, p. 68.); tres siglo después, Cicerón la definirá como *comentatio mortis*; y unos años más tarde, Séneca hablará explícitamente de la *meditatio mortis*.

[215] J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, ob. cit., p. 381.

conceptos fijos y rígidos, pues la despojan de su fluidez temporal. En lugar de ello, recurre a la imaginación, en un intento de *previvir* la existencia para comprenderla mejor.

Ahora bien, Unamuno reconoce también que, si bien no es aceptable reducir la vida humana a la razón, tampoco se puede prescindir completamente de ella. Más bien, lo que critica es el intelectualismo y la pretensión de autosuficiencia de la razón y de la ciencia[216]. Para él, la filosofía no surge de la «razón pura», sino del hombre concreto, también de su inteligencia, pero más aún de sus sentimientos y necesidades. Confía más en la sabiduría del corazón del hombre real, viviente, más que en la de la mera elucubración racional y abstracta de un filósofo. "Nuestra filosofía –dirá–, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma" [217].

Para él, la vida humana, y con ella la realidad entera, es paradójica, ya que el hombre "no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir". Pero como su fin es la muerte, en la base misma de nuestra existencia se da una dramática contradicción. Y es ahí donde "fracasa toda filosofía que pretenda deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia"[218].

A partir de esos presupuestos, Unamuno sitúa la razón frente a la fe en una lucha agónica en que consiste la tragedia de la vida. Por su lado, la razón no puede dar sentido a la muerte ni demostrar la inmortalidad; por el suyo, la fe se equivoca, pues la muerte es –según se inclina a pensar– definitiva. Aun así, todavía reserva para la fe un sentido positivo: las creencias religiosas resultan valiosas en la medida en que ayudan a

[216] Ese pensamiento puede ser calificado, por tanto, de irracionalista no por carecer de toda lógica, sino porque se presenta a sí mismo como incapaz de dar respuesta a las preguntas sobre el sentido de la vida.

[217] M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Plenitud, Madrid, 1966, p. 8.

[218] Ib., p. 18.

vivir por la esperanza que propicia a quienes creen que la muerte no es el final[219]. En esa misma esperanza es donde él ve el verdadero fundamento de la creencia en la inmortalidad, y no en algún razonamiento filosófico[220]. La vida consiste, pues, para Unamuno en "tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción"[221].

Las diferencias con el pensamiento de Marías son notables, pese a la influencia que ejerció en él. Respecto a la razón, la confianza de Marías en ella, sin ser ilimitada, es amplia y claramente positiva, sin las notables reservas formuladas por Unamuno. Nuestro autor establece además un auténtico diálogo entre la fe y la razón, creía en su compatibilidad, en la razonabilidad –al menos parcial– de las creencias religiosas y en la posibilidad de un mutuo aprovechamiento entre ambas (V. cap. I, ap. 2.3). En cuanto a la muerte, en Marías no formó el centro temático de su filosofía, a diferencia de Unamuno. No puede ser inscrito nuestro autor "en una tradición española donde ha dominado lo que podríamos denominar como *tanatofilia*"[222]. Y es patente que Marías sí creía en la vida después de la muerte, y sobre ello reflexionó filosóficamente en una gran cantidad de obras (V. cap. IV, ap. 9.3-9.5).

Pero al margen de todos esos contrastes, desde bien joven Marías consideró a Unamuno un "maestro", en sentido lato, en el modo en que era desde hacía muchos años maestro de muchos españoles. Todavía no lo conocía personalmente, pero desde temprana edad era "lector asiduo y apasionado"[223] de sus obras.

---

[219] Cf. S. JUAN-NAVARRO, «La reflexión sobre la inmortalidad en la obra de Unamuno: filosofía de la existencia, epistemología y pensamiento religioso», *Cuadernos de ALDEEU*, vol. XIV, nº 1 y 2, Asociación de Licenciados y Doctores Españoles en los Estados Unidos, abril-octubre, 1998, p. 235-252.

[220] J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, en *Obras*, V, ob. cit., p. 190.

[221] M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 17.

[222] P. ROLDÁN SARMIENTO, *Hombre y humanismo en Julián Marías (La dimensión psicosocial de su antropología)*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1998, ob. cit., p. 90.

[223] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 95.

Esa huella[224] unamuniana, aún vaga, se irá haciendo más visible después. En 1934 lo conoció personalmente en unas jornadas de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, en Santander. Marías era estudiante de Filosofía y Unamuno rector de la Universidad de Salamanca. La importante diferencia de edad (50 años) hizo que no tuvieran demasiado trato. Con todo, la muerte del pensador vasco en 1936 (el mismo año que Marías finalizó sus estudios) produjo una honda conmoción en Marías, una impresión de "pérdida personal" y de "orfandad": "¡Ya no había Unamuno!"[225]. Desde entonces, Marías siente la necesidad de profundizar en su pensamiento, de extraer de él lo que le parecía valioso, pese a haber de descartar lo que no le parecía adecuado:

> "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. (…) 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»"[226].

Marías, pues, compartía con Unamuno la idea de la centralidad del problema de la muerte como cuestión filosófica. El pensador nacido en Valladolid repetía que toda filosofía, para resultar útil, debía responder a las grandes preguntas de «¿quién soy

---

[224] Dos de los principales estudiosos de Marías, el español Helio Carpintero y el estadounidense Harold Raley, subrayan la impronta unamuniana. Carpintero habla de "esenciales injertos unamunianos" en la filosofía de Marías (H. CARPINTERO, «La originalidad teórica del pensamiento de Marías», *Cuenta y Razón*, ob. cit., p. 92. Y Raley afirma que la influencia de Unamuno fue "decisiva y duradera (aunque no tan obvia) como la de Ortega" (H. RALEY, *La visión responsable –La filosofía de Julián Marías–*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 58. En el prólogo de este último libro, José Luis Pinillos señala que "Unamuno fue, además de Ortega, uno de los pensadores que más decisivamente influyeron en el arranque filosófico de Marías" (J. L. PINILLOS, «Prólogo» a H. RALEY, ob. cit., p. 12).

[225] J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 160.

[226] Ib., p. 247 y 248.

yo?» y «¿qué va a ser de mí?». De la respuesta depende si la vida tiene sentido o resulta absurda, por eso se trata de interrogantes primordiales. Ahondaremos en ello en el siguiente capítulo, pero digamos ahora que son preguntas, además, permanentes en la vida del hombre. El «¿qué va a ser de mí?», por ejemplo, no se refiere sólo al horizonte de la muerte, sino que su cuestionamiento es constante:

> "Si se quiere, en el curso normal de la vida la pregunta se formularía así: ¿qué está siendo de mí? Esto es lo que el hombre, silenciosamente y casi sin saberlo, desde luego sin formularlo, se pregunta en todos los momentos"[227].

Marías reconoce que el pensador de Bilbao despertó la atención hacia las cuestiones últimas y decisivas, creó el clima propicio, y adivinó "quizá antes que nadie lo que iba a ser el pensamiento metafísico" de la primera mitad del siglo XX[228].

Su reconocimiento e interés por él le llevará a escribir su obra *Miguel de Unamuno* (1943), a sabiendas de los problemas que se encontraría para su publicación, dado que –como dijimos– el pensador vasco era detestado no sólo en los círculos políticos oficiales del momento, sino también en algunos ambientes eclesiásticos, aquellos que eran más "cerrados e incomprensivos, incapaces de ver la significación religiosa, incluso cristiana, de Unamuno"[229]. En su producción filosófica posterior, Marías volvió reiteradamente a Unamuno, incluyendo artículos sobre él en obras como *La filosofía española actual*, *El existencialismo en España* o *Nuevos ensayos de filosofía*.

El tema de la muerte en Marías, además, sin ser permanente como en Unamuno, es frecuente. Sobre esas ideas vuelve en otras obras como *Introducción a la filosofía*, *La estructura social, Razón de la filosofía*, *Breve tratado de la ilusión*, *La felicidad humana*, *Mapa del mundo personal* o *Tratado de lo mejor*. En ese último ensayo, donde vuelca sus ideas sobre la moral, Marías llega incluso a afirmar que eludir el problema de la muerte, excluirlo del pensamiento, es "una inmoralidad":

---

[227] J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, ob.cit., p. 262.

[228] Ib., *La Escuela de Madrid*, en *Obras*, V, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 236.

[229] Ib., *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 248.

> "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"[230].

Otra aspecto unamuniano que marcó el pensamiento de Marías es la relevancia que adquiere el concepto de «persona», esto es, el análisis del hombre como persona. Unamuno entiende por tal al hombre de la calle, al de carne y hueso, no al ser pensante con que muchos filósofos lo identifican, en lo que a él le parece una abstracción estéril[231]. Según la interpretación que hace Marías, en última instancia para Unamuno "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"[232].

No es que el tema de la persona fuera nuevo en el pensamiento de un todavía joven Marías: ya estaba presente desde su primer ensayo, *San Anselmo y el insensato*. Pero es en su obra sobre *Miguel de Unamuno* donde se empieza a vislumbrar un tratamiento más amplio y profundo por su parte. En la producción filosófica de Marías, el concepto –como vimos en el anterior capítulo– irá ganando relieve progresivamente, hasta despuntar definitivamente en su gran obra *Antropología metafísica* y volverse central en la última etapa de su vida.

El concepto de «persona» unamuniano incluye la alteridad y el amor al otro como elementos constitutivos. "Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién, en efecto,

---

[230] Ib., *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 171.

[231] Cf. S. SERRANO PONCELA, *El pensamiento de Unamuno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, p. 122-143.

[232] J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, en *Obras*, V, ob. cit., p. 185.

amaría? Y si no ama, no es persona", decía el maestro de Bilbao[233]. En este punto, la coincidencia entre los dos pensadores es amplia, toda vez que Marías afirma que la persona es, fundamentalmente y antes incluso que inteligente o racional, «criatura amorosa» (V. cap. III, ap. 3.5). Difiere, sin embargo, de Unamuno en la centralidad a la hora de definir a la persona a partir del elemento que es su pretensión de inmortalidad. Además, Marías cree que la perduración de la persona parece coherente con la forma de realidad que entraña. Éste es un punto clave para el tema general de este estudio, el de la felicidad humana, pues Marías expone que a última hora la posibilidad de ser feliz se cierra por el horizonte amenazador de una muerte irreversible o queda más o menos abierta ante la esperanza de resucitar, fenómeno en el que no sólo cree como hombre religioso, sino en el que ve además razonabilidad como filósofo (V. cap. IV, ap. 10.4).

Un último aspecto en el que se percibe una cierta impronta de Unamuno en Marías atañe al frecuente recurso del primero a expresar su pensamiento a través de las novelas. Así, junto a ensayos como *En torno al casticismo* (1895), *Mi religión y otros ensayos* (1910), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), *La agonía del cristianismo* (1931), Unamuno escribirá una serie de novelas («nivolas», las llamaba, para diferenciarlas de las novelas realistas, que él criticaba) en las que refleja su visión sobre la muerte o sobre la persona: *Paz en la guerra* (1895), *Niebla* (1914), *La tía Tula* (1921) o *San Manuel Bueno, mártir* (1930), entre otras. A través de esa peculiar metodología, Unamuno trata de penetrar en el fondo de la persona y de su drama vital ante la muerte. Para él, la literatura es un verdadero instrumento de conocimiento. Ello por dos razones: por un lado, por su desconfianza en la razón para captar la realidad humana y su recurso a la imaginación para aprehenderla; y por otro, por considerar la vida humana como algo temporal, que se va haciendo y que se puede narrar. Marías, que bautizará ese tipo de novela, mezcla de literatura y de filosofía, como «novela personal», ve en ella también "un eficaz método de conocimiento, base para una posible indagación filosófica acerca del ser de la vida y la persona humana"[234]. Y con similar

[233] M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, ob. cit., p. 149.

[234] J. MARÍAS, *Filosofía española actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963, p. 63.

entusiasmo sobre sus posibilidades, pero subrayando las limitaciones metodológicas de este sistema, afirma también: "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"[235].

Si bien es cierto que Marías no escribió novela, durante toda su trayectoria ensayística secundó reiteradamente la idea de que ese género literario puede ser un modo de comprender la realidad humana, una aproximación ontológica o una «prefilosofía» que, más allá de una mera antropología, prepare el terreno para la elaboración de una metafísica de la existencia. Esa visión sobre la novela la hizo extensiva, además, a otras artes como el cine, que veía como abreviatura y trasparencia de la vida, capaz de contar en dos o tres horas la trayectoria vital de unos personajes. Por ello tenía un gusto particular por las historias de ficción cuya trama muestre bien el dramatismo de la vida, por las películas en la que los personajes reflejen los diversos tipos humanos a través de sus palabras, sus actitudes y los sucesos que les acontecen[236]. El encaje de todo ello en el pensamiento de Marías se hace también patente si se repara en que una de las características que identifica en su «estructura empírica de la vida humana» (la estudiaremos en el siguiente capítulo) es el carácter argumental, dramático, de la misma. De la gran pantalla surgían muchas ideas que luego concretaba en su reflexión y en sus ensayos. De hecho, tan valioso le parecía el séptimo arte como instrumento filosófico que, en su discurso de ingreso en la Real Academia de las Artes de San Fernando, manifestó el papel decisivo que el cine había tenido en la elaboración de su obra magna, *Antropología metafísica*: "Muchas ideas que en él alcanzaron formulación rigurosamente teórica se me habían ocurrido contemplando películas o reflexionando sobre ellas"[237]. El cine, pues, suponía también para Marías una prefilosofía, al punto de llegar a hablar de una "antropología cinematográfica"[238].

---

[235] Ib., *Historia de la filosofía*, ob. cit., p. 380.

[236] Cf. I. RODRÍGUEZ ALCALÁ, *El cine en Julián Marías: una exaltación estética y antropológica*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2014, p. 179-182. Se trata de la edición de la tesis doctoral homónima, Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Valencia, 2010.

[237] J. MARÍAS, «Reflexión sobre el cine», *Blanco y Negro*, nº 3.731, 30-12-1990, p. 10.

[238] Cf. ib., *Visto y no visto*, II, Guadarrama, Madrid, 1970, p. 549.

Como apunte final sobre la huella unamuniana, nos parece razonable afirmar que el pensamiento de Unamuno supuso un punto de apoyo para que Marías superará a su gran maestro, Ortega, en uno de los puntos decisivos en la búsqueda de la verdad: el sentido de la muerte. Marías pensó que aquellas dos preguntas que a su juicio debe contestar la filosofía debían ir juntas, que la cuestión de «¿quién soy yo?» queda sin resolverse si no se responde a la de «¿qué va a ser de mí?». En otras palabras, que la filosofía no puede eludir el problema del final de la vida, menos aún una tan centrada como la suya –por herencia precisamente orteguiana– en la realidad radical que es *mi* vida. Al mismo tiempo, aportó en su análisis sobre las ultimidades una visión y unas conclusiones muy distintas a las del pensador de Bilbao. De hecho, si se mira desde el punto de vista del lector, de la persona de a pie, el resultado comparativo entre ambos al respecto de la meditación sobre la muerte parece evidente: comúnmente el pensamiento de Unamuno produce una impresión de desazón y el de Marías, de esperanza.

3. Otros pensadores

Más allá de Ortega y de Unamuno como sus principales fuentes filosóficas, Julián Marías está marcado también por otros maestros suyos de la Facultad de Filosofía, como Manuel García Morente, Xavier Zubiri o José Gaos, quien fue a su vez discípulo de todos ellos[239].

De Morente, el decano de la Facultad en sus años de estudiantes, Marías destaca principalmente su extraordinaria claridad expositiva. No es difícil adivinar la huella que ello tuvo que dejar en nuestro autor, quien precisamente es elogiado también por su estilo nítido y conciso, a diferencia de otros autores de corte más *intelectualista*,

[239] Nuestro autor identifica a sus maestros en el prólogo de una de sus obras, en la que analiza el pensamiento de Unamuno, Ortega, Morente y Zubiri (Cf. J. MARÍAS, *La filosofía española actual*, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1948, p. 9). Para él –teniendo en cuenta que el ensayo está escrito a mitad de siglo XX–, esos cuatro nombres significan "lo más granado que la filosofía ha producido en España en este tiempo, después de tres centurias de casi total ausencia".

En el recorrido por esos otros autores que también dejaron su impronta en Marías, seguiremos principalmente el análisis practicado en J. L. SÁNCHEZ GARCÍA, *El amor en la antropología de Julián Marías*, tesis doctoral, Pontificia Universidad Lateranense, Roma, 2013, p. 28-34.

cuya inteligibilidad pierde enteros entre complejas y elevadas elucubraciones. Morente no fue un filósofo original o creador, apenas elaboró un pensamiento propio, pero a cambio fue "un virtuoso de la diafanidad filosófica", de modo que los alumnos, cuando entraban en su clase, "se encontraban sorprendidos por haber penetrado, contra lo que esperaban, en el reino de las evidencias, de las ideas claras y distintas"[240]. Con el paso del tiempo, un buen número de aquellos estudiantes desarrollaron –como apuntamos en el anterior capítulo– destacadas trayectorias en el campo de las humanidades, con incidencia por tanto en la sociedad en general. Marías afirma que "todos los españoles –y más concretamente los que hemos pasado por la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid– sabemos bien lo que debemos a Morente"[241].

En cuanto a Zubiri, él mismo escribió en el en prólogo a la primera edición de *Historia de la Filosofía*, la comúnmente considerada como *opera prima* de Marías:

> "Asistí a sus primeras curiosidades, guié sus primeros pasos, enderecé a veces sus senderos. Al despedirme de usted, ya en vías de madurez, lo hice con la paz y el sosiego de quien siente haber cumplido una parcela de la misión que Dios le asignó en este mundo"[242].

Nuestro autor se declaraba discípulo de Zubiri[243], no en balde fue su director de tesis y en la última etapa de la carrera llegó a ser ayudante suyo en las clases. De su maestro admiraba, entre otras cosas, sus grandes dotes intelectuales y su potencial para poder establecer una suerte de filosofía cristiana[244]. Eso permite intuir la influencia que tuvo en el empeño de Marías por plantear un diálogo fecundo entre la fe y la razón, lo que constituyó –como se ha reseñado– unas de las marcas características de su trayectoria. De hecho, al argumentar racionalmente la existencia de Dios, Marías

---

[240] J. MARÍAS, ib., p. 125.

[241] Ib., p. 124.

[242] X. ZUBIRI, «Prólogo a la primera edición», en J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 17. Aquel prólogo primigenio se ha mantenido en ediciones posteriores de la obra, que cuentan a su vez con otros exordios.

[243] Cf. J. MARÍAS, *La filosofía española actual*, ob. cit., p. 134.

[244] Cf. ib., p. 147 y *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 137.

recurre al concepto de «religación», típico en Zubiri, que alude a la idea de que la existencia no sólo está *arrojada*, sino *religada* a su raíz. Como quiera que 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»[245].

De Gaos, otro de sus más destacados maestros, Marías destaca sus dotes pedagógicas y creativas, su claridad de exposición oral, su curiosidad intelectual, su sabiduría y rigor, así como su sentido del humor. Y le atribuye el ser "un magnífico despertador y estimulador de vocaciones filosóficas"[246]. Hay, además, una triple influencia en Gaos: Ortega, Husserl y Heidegger. Todas ellas "se harán presentes en Marías"[247].

De Husserl, y más particularmente de la corriente filosófica que apadrina, la fenomenología, elogia su "rigor, precisión y fecundidad", lo que le lleva a considerarla, como método, "un descubrimiento genial, que abre un camino libre a la filosofía", convirtiéndose a su juicio en "el punto de partida de donde es forzoso arrancar"[248]. Pese a ello, Marías también adopta una postura crítica con esa filosofía por el empeño de ésta por evitar la metafísica, lo cual implica para él "una falsedad" en el mismo centro de la fenomenología, toda vez que, ya de por sí, "la filosofía es metafísica"[249]. La fenomenología apela a la experiencia intuitiva o evidente para captar la realidad tal cual se manifiesta, en su expresión patente. Hay una raíz idealista en ella y, de hecho, Husserl representa para Marías la forma más sutil y refinada del idealismo que se inicia en Descartes. Ahora bien, para nuestro autor el idealismo, si bien acierta al afirmar que no podemos saber de las cosas más que en la medida en que estamos presentes en ellas, yerra al proclamar la independencia del sujeto respecto de los objetos del conocimiento.

---

[245] Así es como nuestro autor explica la noción de «religación» en Zubiri (*Historia de la filosofía*, ob. cit., p. 417). En el cap. IV, ap. 10.4, sobre las pruebas racionales de la existencia de Dios, desarrollaremos con más amplitud el uso que hace Marías de ese concepto.

[246] Ib., p. 418.

[247] J. L. SÁNCHEZ GARCÍA, ib., p. 29.

[248] J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, ob. cit., p. 368 y 375.

[249] Ib., p. 375.

De ese modo, no debería hablarse de «las cosas sin yo», pero tampoco de un «yo sin cosas», pues yo no me encuentro nunca solo, sino siempre con las cosas, soy inseparable de ellas, y si éstas me necesitan, yo las necesito a mi vez para ser. La síntesis que supera ese dualismo es la de Ortega, asumida por Marías: «yo soy yo y mi circunstancia». Por tanto, lo acertado para nuestro autor es hablar de un «yo con las cosas», de modo que no habría prioridad de las cosas, como creía el realismo, ni prioridad del yo sobre ellas, como opinó el idealismo[250].

El más afamado discípulo de Husserl es Heidegger, en quien Marías ve –como es consideración común– a uno de los más grandes filósofos del siglo XX. Más incluso, "uno de los grandes de cualquier siglo" y de una "genialidad filosófica indiscutible"[251]. Lo leía desde los 20 años. Estimaba toda su obra extraordinariamente valiosa, pero sobre todo admiraba su obra magna, *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*), de 1927. Heidegger se inserta en la tradición fenomenológica pero adopta una posición propia, original. En su indagación sobre el ser y sobre el existir (*Dasein*) parte de aquella corriente como método de análisis, entendiéndola como el imperativo de ir a las cosas mismas, frente a construcciones imaginarias o cuestiones aparentes. De hecho, para él la ontología y la fenomenología no son dos disciplindas filosóficas entre otras, sino que representan dos títulos que caracterizan a la filosofía por su objeto y por su método. La filosofía, entonces, sería una «ontología fenomenológica universal», que parte de la «hermenéutica del existir»[252]. Ahora bien, a diferencia de Husserl, se enlaza con la más rigurosa tradición metafísica y concretamente con Aristóteles[253].

Esa apertura metafísica, así como su visión del hombre como un ser definido por su «estar en el mundo», superando así su reclusión en la conciencia del idealismo husserliano, se acerca más a la línea filosófica de Marías. De hecho, se ha dicho que nuestro autor toma de Heidegger parte de su concepto de «estructura empírica». Sin

[250] Ib., p. 403.
[251] Ib., *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 353-354.
[252] Ib., *Historia de la filosofía*, ob. cit., p. 388.
[253] Ib., p. 383.

embargo, conviene precisar algunos aspectos[254]: las dos teorías corresponden al mismo nivel o estrato; utilizan la descripción fenomenológica; Heidegger desconoce el concepto de «razón vital», al igual que el resto de la filosofía orteguiana, tan influyentes en Marías; el existir heideggeriano no es el «yo y mi circunstancia» sino el modo de ser; la teoría de la vida humana de Marías es la «realidad radical», ya metafísica, mientras que el «análisis de la existencia» es propedéutica de la metafísica.

En otros puntos concretos como la muerte, largamente pensada por Heidegger y Marías, la diferencia entre ambos se hace especialmente patente. Mientras el filósofo alemán contempla al hombre como un «ser-para-la-muerte» y a la angustia vital como temple coherente ante ella, para el español la vida misma postula la inmortalidad, por lo que la actitud esperanzada no sólo es posible sino inherente al hombre.

Entre los filósofos con mayor influencia en el pensamiento de Marías, citaremos finalmente a Joseph Gratry, sobre quien realizó su tesis doctoral. El pensador francés interpreta la metafísica como lo esencial de la filosofía y considera que aquélla ha de plantearse al hilo de dos grandes cuestiones: persona y Dios. Su principal obra e es *La connaissance de Dieu* (*El conocimiento de Dios*), tenida por Marías como el mejor libro filosófico sobre Dios del último siglo.[255]

El planteamiento de Gratry suponía un intento de restauración de la metafísica en un momento (segunda mitad del siglo XIX) en el que la corriente dominante era el positivismo, lo que impidió que su obra fuera comprendida y asimilada en su tiempo. El padre Gratry es, de hecho, un autor poco conocido hoy día, en parte también por no contar con un discipulado eficaz a tal efecto[256].

Con todo, Marías reivindica el papel que puede desarrollar su filosofía, principalmente porque –según estima– su metafísica representa una vía intelectual para

[254] Recurrimos de nuevo aquí al análisis de J. L. SÁNCHEZ GARCÍA, ib., p. 34.

[255] Cf. J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, ob. cit., p. 338. Téngase en cuenta que Marías escribe tal apreciación en 1941.

[256] Cf. Ib., *La filosofía del padre Gratry*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1972, p. 9 y 15.

llegar a Dios, “nos lleva a las últimas cuestiones que tenemos planteadas y nos señala un camino seguro para seguirlas”[257]. La huella en nuestro autor es particularmente visible en su reflexión sobre las puestas racionales de la existencia de Dios (de ellas hablaremos en el referido cap. IV, ap. 10.4), así como en su análisis antropológico, en el que se basará para definir categorías como la «sensibilidad» (V. cap. III, ap. 2.2.4).

[257] J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, ob. cit., p. 339-340.

III. LA ANTROPOLOGÍA DE JULIÁN MARÍAS

Identificados los antecedentes filosóficos de Julián Marías y explicadas sus afinidades y diferencias con ellos, nos proponemos ahora exponer su antropología. Esta acotación sobre el conjunto de su pensamiento filosófico, que hace que abordemos aquí únicamente su reflexión antropológica, responde a varias razones:

Por un lado, hemos expuesto ya algunos aspectos, como su pensamiento político, que son muy menores en importancia en relación con el núcleo de nuestra investigación, la felicidad humana. Y por otro, hemos analizado también, con un detalle mayor en este caso, los presupuestos filosóficos generales de los que parte su reflexión. Hemos preferido abordar éstos en el anterior capítulo para favorecer la comprensión de su origen en la influencia de Ortega. A ese apartado (el 1.3 del II capítulo) nos remitimos, pues, para una lectura sobre la honda impronta raciovitalista en la filosofía de Marías. Pretendemos, así, evitar redundancias excesivas y favorecer el seguimiento del hilo argumental de nuestro estudio. La antropología es precisamente, además, la disciplina donde nuestro autor aportará sus mayores innovaciones con respecto a su maestro, lo cual rebasaba los límites argumentales de aquel capítulo. Y es también la antropología el campo más cercano al objeto de nuestro estudio.

La felicidad es un asunto eminentemente antropológico. Es una realidad personal –como repetirá Marías y veremos más adelante–, no sólo porque atañe a la persona como tal y acontece exclusivamente en ella, sino también porque ese acontecer es único en cada uno, en función de numerosos factores biográficos y ambientales que estudiaremos en el capítulo IV. Se trata, por tanto, no de un ámbito general como el *ser* o la *vida*, objeto de la ontología y la metafísica, sino de la concreción de la vida humana, es decir, de la *persona*, lugar de la antropología.

1. Necesidad de una nueva teoría antropológica desde la base de su filosofía

El antropológico es, en definitiva, el campo donde los principios generales de la filosofía de Marías resultarán más fructíferos para la comprensión de la vida humana. El sentido y la misión de la filosofía para Marías es ser «visión responsable». Es decir, consiste en proyectar una mirada sobre la realidad para aprehenderla y poder dar respuesta fundamentada de ella. Hacer filosofía, por tanto, no consiste sólo en el descubrimiento y en el poner de manifiesto la realidad vista, sino también en "«dar cuenta» de eso que se ve, dar razón de sus conexiones"[258]. Tampoco es plausible, a su juicio, un intelectualismo rebuscado y alejado de los auténticos problemas humanos, sino que la filosofía ha de preguntarse constantemente por ellos para ser ella misma[259].

Como avanzamos en el anterior capítulo, entre esas graves cuestiones o interrogantes humanos a los que se ha de intentar dar respuesta, nuestro autor identifica dos como los principales: «¿quién soy yo?» y «¿qué va a ser de mí?»[260]. En este sentido dirá también que la filosofía "consiste en hacerse las preguntas radicales e intentar buscarles respuesta justificada". Para él, "que sea esta posible o no es cuestión secundaria", pero si la filosofía renuncia a esas preguntas, "automáticamente deja de ser filosofía, lo que le ha ocurrido no pocas veces"[261].

Dentro de su pensamiento, es desde la antropología desde donde Marías ofrece su respuesta más profunda y original a las grandes preguntas de sentido. Su teoría antropológica tomará, ciertamente, como base los principios raciovitalistas elaborados

---

[258] J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 16. El primer capítulo de su obra magna está dedicado precisamente a explicar ese concepto suyo de filosofía como «visión responsable» (Cf. p. 11-16). Cf. J. SOLER PLANAS, *El pensamiento de Julián Marías*, ob. cit., p. 203, donde el autor identifica tres requisitos de la filosofía según Marías: "sentido de radicalidad propio de la filosofía", en cuanto a la exigencia de autojustificación y de dar razón de la realidad; "exigencia de sistematicidad", acorde con la propia estructura de la realidad; y "circunstancialidad", por formar parte constitutiva de ella.

[259] Cf. H. RALEY, *Julián Marías: una filosofía desde dentro*, ob. cit., p. 195.

[260] Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 47.

[261] Ib., *Razón de la filosofía*, ob. cit., p. 37.

por Ortega, pero Marías incorporará a ellos nuevos elementos que estaban ausentes en su maestro y que devendrán cruciales.

El concepto de «razón vital», por tanto, funcionará en la antropología de Marías como método de análisis de la vida humana y también partirá de la «estructura analítica de la vida humana» formulada por su maestro para añadir, desde ella, nuevas categorías que expliquen con más detalle en qué consiste el hombre. Nuestro autor observaba que la estructura analítica servía para explicar de un modo general la vida humana, con la virtud además de superar el error que, a su juicio, había cometido la filosofía hasta entonces por pensar en el hombre desde presupuestos y categorías que no acababan de hacer justicia a su realidad, al no diferenciarlo suficientemente de algo tan distinto a él como son las cosas. Pero, al mismo tiempo, Marías detectaba que entre aquella teoría orteguiana y la realidad singular de la persona faltaba un eslabón, un estrato de realidad. En correspondencia, el discípulo de Ortega establecerá un nuevo nivel de teoría para completar ese vacío, al que llamará «estructura empírica».

> "Esto es lo que se ha escapado a la doctrina sobre la vida humana, esta es la zona de la 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 (…), sino elementos empíricos pero estructurales previos por tanto a cada biografía concreta, y con los cuales contamos, que funcionan como *supuesto* de ella"[262].

Se aprecia, por tanto, que Marías establece en su reflexión una diferencia entre la vida humana y el hombre, por más evidentes conexiones que haya entre ambos, al punto de considerar al hombre como la forma en que acontece la vida humana. Esa diferenciación propiciará, en coherencia, que distinga también entre el análisis de la vida humana y la del hombre, por corresponderse con estratos de la realidad diferentes, pese a su íntima relación. Que los diferencie no significa que los separe: su antropología consistirá en ver al hombre desde la perspectiva de *mi* vida, como

[262] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 89.

«realidad radicada» en la «realidad radical» que es «mi vida». El método, por tanto, que utiliza Marías para llegar a una teoría general de la vida humana es el análisis de la vida concreta –la *mía*, la de cada uno–. Ese estudio descubrirá las condiciones sin las cuales no es posible tal vida; y por esa razón habrán de ser consideradas necesarias y universales. Sencillamente, si al analizar mi vida descubro ciertos requisitos imprescindibles, puedo deducir que sucede lo mismo en la de los demás.

La aportación de Marías se sustancia, así, en la elaboración de una metafísica con tintes personalistas, una antropología con claros ecos orteguianos y aportaciones propias, muchas de ellas de impronta cristiana, como vamos a exponer en adelante.

2. La «estructura empírica de la vida humana»

2.1. Un sustrato de la vida humana formulado por Marías

Marías plasmará su propuesta teórica para satisfacer las citadas necesidades investigadoras en la que está considerada como su principal obra desde un punto de vista estrictamente filosófico, *Antropología metafísica*. En ella establece ya un pensamiento propio, profundo y sistematizado en torno a las grandes cuestiones sobre la realidad humana. Publicó el ensayo en 1970, en un momento en el que su filosofía había madurado ya lo suficiente como para exponer una teoría genuina, con evidentes influencias orteguianas, pero también con un grado de originalidad en sus aportaciones muy elevado[263].

Una mirada superficial sobre Marías podría situarlo como un repetidor de su maestro, "pero la realidad es que él estructura a Ortega y, desde el propio Ortega, crea

[263] Cf. P. ROLDÁN SARMIENTO, *Hombre y humanismo en Julián Marías (La dimensión psicosocial de su antropología)*, ob. cit., p. 300-303, donde la autora, tras analizar con gran detalle las distintas etapas evolutivas de Marías como filósofo, afirma que *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".

una nueva manera que se ve ya más concluida en *Antropología metafísica*"[264]. El mismo Marías admite:

> "Estas investigaciones –como en general toda mi labor– quisieran sumarse a Ortega: ni olvidarlo, ni restarse de él, ni partir de cero –para lo cual sería preciso, claro es, anularlo previamente, lo cual no es ni fácil, ni interesante, ni fecundo"[265].

Hasta su publicación, su obra magna fue pensada por nuestro autor durante veinte años. Interrumpió su redacción por no haber llegado aún a la maduración filosófica y vital adecuada. Y cuando finalmente entendió que había alcanzado «el nivel», lo escribió en dieciséis meses sin interrupción:

> "El hecho de que no pudiera escribirlo cuando lo empecé, de que me fuera menester esperar bastante largo tiempo, indica que yo no había alcanzado el nivel adecuado"[266].

> "Pienso que en la *Antropología metafísica* alcancé mi propio nivel, hacia el cual se habían esforzado sin proponérselo expresamente mis escritos anteriores. En ese sentido, me pareció, tan pronto como lo escribí, el más mío, el que manifestaba mejor el sentido general de una obra muy extensa y dilatada ya durante treinta años. A su vez, tuve la impresión de que *explicaba* todos los escritos anteriores, que deberían en adelante ser leídos desde éste como se ve algo desde una altitud adecuada. Me parecía que el sentido último de los libros escritos antes resultaba plenamente inteligible en la *Antropología*, que venía a ser la clave del conjunto"[267].

---

[264] J. L. SÁNCHEZ GARCÍA, «Las categorías antropológicas de Julián Marías», *SCIO. Revista de Filosofía*, n. 12, Valencia, 2016, p. 162.

[265] J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 58 y 59.

[266] Ib., *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 539-540.

[267] Ib., «Prólogo» a *Antropología Metafísica*, Alianza Universidad, Madrid, 1987, p. 13. Nótese que aquí citamos una edición de la obra distinta a la que estamos empleando en el resto de este estudio, del mismo modo que a continuación citaremos la edición de 1983.

En este largo ensayo, la teoría de la vida humana de Ortega, situada dentro de la metafísica y conceptualizada como «estructura analítica», es complementada y llevada a un nivel más concreto por la antropología de Marías, a través de su teoría de la «estructura empírica», así llamada porque se descubre por la experiencia de la vida real. Al justificar el título de su obra, Marías hace alusión a la relación que establece en ella a las dos citadas disciplinas, la antropología y la metafísica:

> "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*"[268].

> "(...) 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*"[269].

Marías desarrolla su antropología, por tanto, partiendo de la «teoría analítica de la vida humana» de Ortega. Ésta, como vimos al exponer su filosofía (V. cap. II, ap. 1.2.), muestra los requisitos universales y necesarios que deben darse en toda vida para ser considerada humana. Identifica un primer sustrato de la realidad humana, un nivel general. A su vez, la «estructura empírica» propuesta por Marías señala otro sustrato de la realidad humana, en este caso más concreto y con unas características propias, que son unos supuestos previos a cada biografía, unos factores estables con que debe realizarse la vida humana. Esa nueva zona funciona, por tanto, como un eslabón intermedio entre la vida humana general, caracterizada por la «teoría analítica», y la particular.

---

[268] Ib., «Prólogo» a *Antropología Metafísica*, Alianza Universidad, Madrid, 1983, p. 14.

[269] Ib., *Una vida presente. Memorias*, ob. cit., p. 542.

Hasta que él la formuló, esa perspectiva intermedia era "desconocida por el pensamiento antropológico", pues no se ocupa ni de la teoría abstracta de la vida humana ni de la descripción empírica e individual de las vidas concretas, sino que "se refiere a la forma concreta de la circustancialidad de la vida humana, a la estructura que descubro por el análisis de mi vida"[270]. Lo que descubre, entonces, no es la singularidad de cada vida, el detalle biográfico, sino las características concretas de la vida humana en su conjunto. Para explicar esos matices, Marías recurre a un ejemplo práctico a partir de la figura de Cervantes:

> "Además de la teoría analítica o general de la vida humana, para hacer inteligible una biografía concreta se intercalan toda otra serie de supuestos; son los que constituyen lo que llamamos «el hombre». El diccionario dice, por ejemplo, que Cervantes se quedó manco en Lepanto; pero ¿qué quiere decir «manco»? «Manco» significa el que ha perdido el uso de un brazo o el brazo mismo. Y entonces decimos: ¡Ah!, entonces Cervantes tenía brazos. La teoría analítica de la vida humana, ciertamente, no dice nada de brazos, los cuales no son un ingrediente de la vida humana en general. El diccionario, al decir que se quedó manco, da por supuesto que tenía brazos, luego tiene un supuesto que no es la teoría analítica. También dice que se casó con Catalina de Palacios, luego Cervantes era varón y pudo tener una relación muy precisa con una mujer llamada Catalina; pero ¿encontramos en la teoría analítica la menor referencia a «varón», «mujer», «sexo», «casarse», etc.? Tampoco. Y cuando el diccionario añade que Cervantes, en su vejez, escribió el *Persiles,* también va más allá de la teoría general de la vida humana, en la cual nada podría decirse de edades y envejecimiento.
>
> "Esto es lo que se ha escapado a la doctrina sobre la vida humana; ésta es la zona de la 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

[270] J. E. PÉREZ ASENSI, *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*, Ediciones Laborum, Murcia, 2009, p. 16. La obra es la edición de la tesis doctoral homónima defendida en la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, Roma, en 2008.

> elementos empíricos, pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como supuesto de ella"[271].

En suma, con su «estructura empírica», Marías presenta la realidad humana con un novedoso nivel de especificación y como algo estrictamente biográfico, sin interpretaciones residuales del hombre como cosa.

2.2. Categorías de la «estructura empírica»

Al analizar los elementos que conforman la «estructura empírica de la vida humana», hacemos caer en la cuenta primeramente de dos características comunes a ellos: su dinamismo y su estabilidad. Son dinámicos, con historicidad, en la medida en que cada uno de ellos sufre una evolución histórica en cuanto a su comprensión. La edad, por ejemplo, es percibida de modo distinto según las épocas; cada una de ellas introduce factores que condicionan la percepción de los años, como los avance médicos, la mayor esperanza de vida o los roles sociales aplicados a las distintas generaciones, que son cambiantes. Al mismo tiempo, se da en esas estructuras empíricas una cierta estabilidad, mayor o menor según cada elemento. Así, en el caso de la corporeidad, su comprensión sufre transformaciones en función de las vigencias sociales, como el culto al cuerpo de la cultura hedonista, pero a la vez presenta un carácter permanente, en la medida en que el cuerpo humano es, en sus rasgos generales, siempre el mismo.

Además de esa doble caracterización de los elementos de la estructura empírica, Marías incorpora dos conceptos que ayudan a comprenderlos mejor: «instalación» y «vector», dos factores que se derivan del hecho de que la vida humana tenga carácter proyectivo, futurizo (no somos sólo presente ni sólo futuro, sino que estamos inclinados desde el presente al futuro).

---

[271] J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 88-89.

2.2.1. *Formas de instalación*

El hombre está situado desde que nace en una situación vital determinada, compuesta a su vez por diferentes situaciones, que dependen de las circunstancias que lo envuelven y con las que interactúa. A ese *estar situado* le llama Marías «instalación».

La instalación aparece definida por una cierta estabilidad. De hecho, sólo puedo estar instalado en la medida en que puedo contar con seguir estándolo, y ello aunque sepa que no va a ser una situación permanente. Pero ello no significa que sea estática, sino dinámica. No en balde, la instalación es un fenómeno de la vida humana, y ésta es siempre futuriza, proyectada hacia delante. "La vida es un gerundio", dice Marías[272], esto es, lo que hacemos y lo que nos pasa, el «yo con las cosas», el estar haciendo algo con ellas. No es, por tanto, la instalación una localización espacial o temporal, ni tampoco una mera situación biográfica o un estado en el cual se está; es un *estar viviendo*, infinitivo y gerundio a la vez, una situación desde la que el hombre se proyecta, una situación vital donde acontece eso que llamamos vivir. Marías confiere, así, al verbo «estar» "una dignidad metafísica inédita, hasta convertirlo en soporte de lo que llama las «formas de instalación» de la vida humana"[273].

La instalación funciona, entonces, como un punto de partida, un *desde* a partir del cual nos dirigimos "a ese *hacia* en que la vida consiste y llamamos proyecto"[274]. Y presupone también un pasado, un *atrás*, no sólo un *adelante*. Partimos de una circunstancia dada por la propia historia, la sociedad y los pasos previos que hemos dado en nuestra vida particular. Todo ello forma parte de mi *instalación*, el punto desde el que me proyecto. De ahí que nuestro autor considere que ningún proyecto humano es primero o inicial. Con otras palabras, "la vida humana nunca empieza en cero"[275].

---

[272] Ib., p. 61.

[273] J. E. PÉREZ ASENSI, ob. cit., p. 330.

[274] J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob cit., p. 99.

[275] Ib., p. 100.

Otra característica de la instalación es ser unitaria, como lo es la propia vida. Ésta está compuesta por un haz de diferentes trayectorias parciales que recorremos –o al menos proyectamos, luego se transita por ellas o no– y que conforman *la* trayectoria vital de cada uno. De ahí que la instalación sea "unitaria, pero no simple; es pluridimensional, se articula en varios niveles y direcciones; por eso es una *estructura"*[276].

Son formas de instalación la corporeidad, el sistema de la sensibilidad, la susceptibilidad al dolor, la mundanidad con sus estructuras básicas: espaciosidad tridimensional, gravedad, etc. Son éstos modos generales de instalación. Y luego los hay más concretos y que diversifican la «estructura empírica de la vida humana»: la condición sexuada, la edad, la lengua, la raza, la clase social, etc. Es la formulación de este conjunto lo que permite entender al hombre con un grado de concreción mayor al que daba la «estructura analítica»:

> "*Desde* estas diferentes formas de vida, desde estas estructuras biográficas del *estar,* apoyándose en ellas, avanza el hombre en diversas direcciones, *hace* lo que ha proyectado, despliega el dramático dinamismo que llamamos vivir. No basta con la mera «circunstancialidad» de la vida humana; no es suficiente decir que el hombre «está en el mundo»; hay que ver cómo está, cómo tiene que estar o puede estar. Ahora podemos entender lo más importante, lo que antes no hubiera sido plenamente inteligible: la instalación es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical"[277].

La manera de estar instalado, de encontrarse en cada instalación, varía según cada persona. Ese modo o modulación de la instalación es el «temple», concepto muy utilizado por Marías. Ejemplos de él son los distintos modos que hay de estar instalado en una lengua (existen variaciones en el modo de hablar en función de la proximidad con el interlocutor, la intención, el sentimiento del momento…); o las diferentes

[276] Ib., p. 101.

[277] Ib., p. 105-106.

maneras de encontrarse instalado en la condición sexuada (según si se es una persona casada o si se ha hecho voto de castidad, si se es joven o viejo, etc.)[278].

2.2.2. *Estructura vectorial de la vida*

Para explicar la estructura de la vida humana, Marías recurre a otro concepto conectado con el de «instalación»: el de «vector». Los vectores son magnitudes orientadas, dirigidas, con diferencias de intensidad y de dirección. El concepto de «estructura vectorial» es el reverso del de «instalación», son recíprocos. Sólo desde una instalación pueden lanzarse las flechas proyectivas de la vida humana. Para nuestro autor, la forma concreta que la vida muestra es la «instalación vectorial». Ello incidirá directamente en la felicidad (como veremos en el capítulo IV), hasta el punto de considerar a ésta no como un estado, sino precisamente como una «instalación vectorial»[279].

Ciertamente, partimos de una circunstancia concreta –histórica, social, corporal…– que nos viene dada y en la que estamos instalados. Pero ello no obsta para que podamos autodeterminarnos, proyectar voluntariamente nuestra vida, dirigirla, transitarla vectorialmente.

> "La vida humana supone una estructura vectorial, y por eso sus contenidos tienen intensidad y orientación o, dicho en otros términos más inmediatamente biográficos, importancia y significación o sentido"[280].

Vivir implica *estar haciendo* algo constantemente. En esa fórmula lingüística se sintetiza el carácter relativamente estable (*estar*) y dinámico (*haciendo*) de la vida. En esa instalación vectorial en que consiste la vida trazamos continuamente lo que Marías llama –junto con Ortega– «trayectorias». Existen tantas como dimensiones tiene

[278] Ib., p. 235-236.
[279] Cf. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 211 y 245.
[280] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit. p. 223.

nuestra vida. Unas son deseadas y proyectadas, otras sobrevienen; unas se ejecutan y otras se frustran o se interrumpen; algunas se entrecruzan y otras se confunden… Y todas forman parte de una gran trayectoria que es *mi* misma vida, que es unitaria y pluridimensional. Marías pone un ejemplo gráfico para explicarlo:

> "(…) piénsese en esos cohetes que en las noches de verano se lanzan hacia lo alto y se abren en una cascada de trayectorias más breves, pronto extinguidas, mientras una central se dispara rauda y se pierde entre las tinieblas. Las trayectorias son varias y divergentes, de desigual alcance y brillantez, pero todas juntas componen el mismo cohete único, brotan del mismo impulso anticipador y aspirante. La cascada luminosa entera es un solo cohete, del mismo modo que la inagotable complejidad de la vida es, sin embargo, una operación unitaria, y en un caso y en otro hay nuevos impulsos sucesivos que se van renovando sin inmovilidad, sin romper la continuidad de un movimiento que no cesa pero se articula en etapas"[281].

El hombre necesita muchas cosas para vivir –es «menesteroso», acostumbra a decir Marías–, y está referido a ellas mediante un sistema de proyectos, recuerdos, privaciones, que tienen intensidad y orientación, es decir, un carácter vectorial. Vistas, entonces, estas dos características de la vida humana, el ser instalación y vector a la vez, es decir, una «instalación vectorial», abordamos ahora más propiamente las dimensiones de la estructura empírica de la vida humana.

2.2.3. *Mundanidad*

Para Marías, «mundo» es donde están una suma o conjunto de cosas, más yo mismo. Y cuando habla de «mundanidad» le da un significado de *ámbito* en el que se mueve el hombre, con un sentido amplio que incluye no sólo lo físico, sino también lo histórico o lo social.

[281] Ib., p. 109.

De hecho, la noción de «lugar» (inserta en la de «mundo») no es primariamente geográfica, sino que antes de eso es histórico-social: el país, la patria, etc. Haciendo un paralelismo con un ejemplo formulado por Marías, habría que decir que yo no estoy primariamente en la costa levantina o en la Península Ibérica, sino en la ciudad de Valencia, en la España de 2016, ése es mi «lugar» en el mundo, un mundo en permanente transformación, no totalmente dado, no concluso, sino emergente, abierto e inagotable. Más que un simple e inmenso conjunto de cosas, el mundo es un escenario, es *El Gran Teatro del Mundo* de la literatura barroca, donde acontece todo lo que pasa, cobrando allí sentido y unidad de significación[282].

El carácter de ámbito implica, además, que el mundo hace posible toda *instalación*:

> "(…) la mundanidad es la instalación radical, aquella que pertenece a *la* vida humana, y que empíricamente se articula en la serie de las diversas instalaciones. Y, paralelamente, todas las trayectorias vectoriales de mi vida se trazan en el ámbito de esa mundanidad, y están condicionadas por ella (…)"[283].

La mundanidad es inseparable de la corporeidad, existe entre ambas una relación de co-implicación, ya que me inserto corpóreamente en este mundo: por ser corpóreo estoy *aquí*, ocupo un espacio, me afectan las cosas materiales, tengo sensibilidad y percepción sensible, duración, temporalidad, movimiento, orientación espacial, etc. Pero hay que tener siempre en cuenta que el hombre no es un animal, en el sentido de que no es una realidad dada, con una naturaleza o con un ser fijos. La suya es, más bien, una naturaleza abierta o en expansión, modificable en un cierto grado por la libertad. Su capacidad racional le da la posibilidad de transformar su mundo y trascender sus límites naturales.

[282] Cf., ib., p. 122-123.

[283] Ib., p. 120.

> "(…) esto quiere decir que hay que entender activamente la expresión «estar en el mundo». Hemos visto que para el hombre «estar» es «estar viviendo»; estar en el mundo quiere decir estar *haciendo* el mundo, estar «mundificando»; el hombre no es ciertamente creador, y por eso «se encuentra» en el mundo; pero es demiurgo: hace el mundo –«su» mundo– con aquello que le es dado, pero solo es hasta entonces circunstancia"[284].

A continuación veremos la forma concreta en que esa mundanidad acontece, presentando el resto de dimensiones de la estructura empírica.

2.2.4. *Sensibilidad*

El contacto con el mundo lo hacemos en primera instancia a través de la sensibilidad. Marías identifica en ella "la manera de estar «en» y «con» la realidad, de «estar en el mundo»". Gracias a esa cualidad humana "me encuentro y encuentro las cosas que están conmigo"[285].

La sensibilidad funciona a modo de transparencia, fruto de la intersección de la estructura entre mundo y el cuerpo humano. Es a través de ella como percibo el mundo y me inserto en él. Tiene una pluralidad de dimensiones, articulándose en sentidos. Éstos ejecutan un análisis del mundo, lo hacen transitable, descubren y manifiestan aspectos de él[286].

Como se aprecia, Marías distingue entre sensibilidad y sentidos. La primera es más amplia e incluye a los segundos. En este punto, nuestro autor se apoya en la reflexión hecha por Gratry, que establece una diferencia entre los sentidos y *el* sentido. Éste último (que viene a ser la «sensibilidad» de Marías) suponen un primer contacto, inmediato y evidente, con la realidad y es un germen o raíz de inteligencia y de

[284] Ib., p. 125.
[285] Ib., p. 129.
[286] Ib., p. 131.

voluntad, previo a ambas. Este sentido se diversifica según los modos de realidad que lo afectan: hay un sentido externo, uno íntimo y uno divino, mediante los cuales se opera el contacto con las cosas, los prójimos (y yo mismo) o Dios, respectivamente. El hecho de que este concepto amplio de «sentido» sea más que un mero sentido (el de la vista, por ejemplo) propicia por ejemplo que yo sienta inmediatamente al prójimo como un tú, no como un simple cuerpo[287].

2.2.5. *Estructura sensorial del mundo*

Hay una cierta jerarquía en los sentidos, no concedemos un valor equivalente a todos. Esa gradación está condicionada por las circunstancias del mundo en el que vivimos y de nuestra propia biografía. Los sentidos están sujetos además a una cierta evolución histórica y biológica. Eso le lleva a Marías a decir que existe una «estructura sensorial en el mundo». Así, por ejemplo, en el hombre primitivo probablemente el olfato revestía una importancia mayor, toda vez que la vida se hacía rodeado de animales salvajes que era preciso detectar para sobrevivir. Y en el bebé, parece claro que el sentido del gusto es preponderante para identificar los matices de la realidad a su alcance, al punto de actuar en esos estadios tempranos como una especie de razón embrinonaria. El adulto contemporáneo, sin embargo, da mayor relieve a la vista, el oído y el tacto[288].

Dado que la vista es comúnmente considerada como el principal sentido, dado además que los sentidos y la sensibilidad son modos de tomar contacto con el mundo y un anticipo de su comprensión, Marías se pregunta qué sucede con las personas ciegas, si es distinta para ellos la estructura de la mundanidad. En la respuesta que da, refleja bien hasta qué punto la interpretación del mundo está condicionada por

[287] Cf. ib., p. 129-131.
[288] Cf., ib. p. 137-138.

la «sensibilidad», con sus componentes históricos y sociales, además de su articulación en los diferentes sentidos:

> "El ciego vive en el mismo mundo que los videntes; tiene la misma estructura de la mundanidad. ¿Cómo es esto posible, si es cierto que el sentido del mundo como tal –de nuestro mundo, se entiende– es la vista? Sencillamente, porque en términos *vitales* –no sensoriales, fisiológicos o psíquicos– *el ciego tiene un mundo visual.* El ciego está en una sociedad vidente; el mundo no es solo ni primariamente un repertorio de cosas físicas percibidas sensorialmente, sino de realidades humanas, interpretadas por la sociedad; es una realidad histórica y social. Las interpretaciones que son inyectadas por su contorno humano al ciego –y aunque sea un ciego de nacimiento– son visuales; las estructuras –incluso físicas– de su mundo están hechas en función –en *vista,* diríamos– de la visualidad. El lenguaje, las imágenes, las metáforas, incluso muchas conexiones lógicas, están referidas a la visualidad. Al ciego le falta, claro es, la intuición sensible de todo eso, no lo ve, pero opera con todas esas estructuras visuales. Literalmente, el ciego vive en un mundo visual, que se ve con los ojos de los demás (…)"[289].

2.2.6. *Corporeidad*[290]

Cognoscitivamente, lo primero que descubrimos es el mundo; después reconocemos, dentro de él, nuestro propio cuerpo. Sin embargo, planteado desde el punto de vista de las instalaciones vitales, la corporeidad es la primera de ellas. Antes que nada estoy en un cuerpo, desde el que me despliego y me sitúo en otras instalaciones.

Como dijimos, la corporeidad es inseparable de la mundanidad. La forma concreta de instalación mundana es la corpórea, "corporalmente estoy instalado en el mundo, cuyas

[289] Ib., p. 142.

[290] Para explicar el concepto de «corporeidad» seguimos también el análisis que de ella hace Marías en su *Antropología metafísica*. No obstante, téngase en cuenta que la mayor parte de sus ideas en torno a ese elemento de la estructura empírica de la vida humana ya lo detalló años antes en su artículo «La estructura corpórea», *Revista de Occidente*, Madrid, 1963, p. 153-175, donde también incluye sus ideas en torno a la condición sexuada de la persona.

cualidades son correlativas de mi corporeidad"[291]. Con este marco conceptual, que podríamos sintetizar en la fórmula mariasiana «yo estoy instalado en mi cuerpo», nuestro autor responde al clásico debate sobre la relación entre el hombre y su cuerpo: ¿tenemos un cuerpo o somos un cuerpo? El cuerpo es esencial al hombre, *yo* no soy sin mi cuerpo; pero mi *yo* no se reduce a él, no *soy* un cuerpo –como ha dado a entender el empirismo–, ni siquiera es correcto en rigor decir que *tengo* un cuerpo, como quien dispone de un objeto –al modo como se ha pensado por influencia de los idealismos y su visión de la persona como un mero sujeto–. En vez de eso, dirá también Marías que somos un "alguien corpóreo" y que "la persona vive (…) *desde su cuerpo* inseparable, y por supuesto *en el mundo*, que es *donde* está, precisamente por su corporeidad" o que "yo no me limito a «tener» cuerpo, sino que «soy» corpóreo, aunque no soy mi cuerpo, sino que el cuerpo es mío"[292].

Para arrojar más luz sobre esta cuestión, Marías acude a la gran tesis de Ortega, «yo soy yo y mi circunstancia», haciendo caer en la cuenta de que decir «yo soy mi cuerpo» va en contra de la evidencia de que yo me encuentro con mi cuerpo, el cual no he elegido, sino que forma parte de mi circunstancia.

> " Vemos que «yo» aparece dos veces y con diferente significación: el primer «yo», aquel que designa o señala *mi* realidad íntegra, es corporal y mundano, y podría decirse que es cuerpo y mundo, en el sentido de que los incluye; el segundo «yo», el momento de «yoidad», el *quién* polarmente opuesto a la circunstancia, ni es ni puede ser corpóreo, ni es ni puede ser mundano, porque no es *cosa* alguna"[293].

Los atributos que se han descrito de esa forma empírica de radicación en la vida humana que es la instalación se ajustan también a la corporeidad como estructura de la misma vida: estabilidad –aunque no forzosamente permanencia–, y ámbito desde donde uno se proyecta. "Todos mis proyectos parten de mi instalación corpórea", toda vez que *yo* estoy en el mundo de manera corpórea, instalado proyectivamente en mi

[291] Ib., p. 148.

[292] J. MARÍAS, *Persona*, ob. cit., p. 135 y *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 304. Su visión coincide aquí básicamente con la de pensadores como santo Tomás de Aquino, que habla de «espíritu encarnado», o los personalistas del siglo XX en adelante (V. cap. V, ap. 3.3).

[293] J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 149.

cuerpo, a través del cual acontece mi mundanidad concreta. El cuerpo humano, por tanto, tiene también una estructura vectorial, "es como un proyectil biológico que avanza del nacimiento a la muerte, durante su vida" [294].

Y como sucede con la mundanidad, la corporeidad tiene un ángulo histórico y social. Ejemplo de ellos son las interpretaciones mitológicas que ha recibido el cuerpo sobre su interior o sus funciones a lo largo de la historia; la mayor precisión posterior que se ha alcanzado con la ciencia médica; el ocultamiento y adorno de ciertas partes del cuerpo en función de las épocas y modas; o la misma evolución que el cuerpo experimenta con el paso del tiempo[295]. Precisamente, Marías identificará –como veremos en el siguiente capítulo– uno de los factores que favorecen la felicidad en una adecuada instalación en las distintas edades que se van teniendo y en la corporalidad en general. Es decir, en la aceptación de la propia edad y del cuerpo.

2.2.7. *Condición sexuada*

Marías da un paso más en su indagación de la persona al indicar que la forma concreta en que acontece la estructura corpórea de la vida humana es la «condición sexuada». Nuestro autor diferencia claramente ese concepto del de «sexo». Éste alude a una parcela importante pero reducida de las personas, la que afecta a la genitalidad, a las relaciones sexuales y al campo de la procreación. A su vez, la «condición sexuada» es algo mucho más amplio, que abarca a toda la persona del varón y de la mujer, pues todas las dimensiones y acciones de ambos se ven marcadas por su respectivo carácter masculino o femenino[296].

---

[294] Ib., p. 149 y 154.

[295] Cf. ib., p. 153.

[296] Cf. J. MARÍAS, «La estructura corpórea», en *Revista de Occidente*, ob. cit., p. 165, donde el autor explica que el sexo es el elemento "más difícil de aprehender teóricamente" entre los que conforman la estructura corpórea de la vida humana; y que, ante esa complejidad, "lo más fecundo y orientador es aprovechar la distinción que nos brindan dos adjetivos de nuestra lengua: «sexual» y «sexuado»". Apoyándose en esa sutileza terminológica, pretende clarificar el hecho (y las consecuencias del mismo) de que el sexo tiene una incuestionable dimensión corpórea pero que trasciende con mucho esa determinación.

La vida humana es, por tanto –siguiendo la terminología mariasiana–, permanentemente sexuada, mientras que sólo ocasionalmente es sexual. Su desarrollo sigue dos formas somáticas y psicofísicas profundamente distintas: varones y mujeres. No existe en rigor, por tanto, la persona en abstracto. Se trata de una disyunción constitutiva de la realidad humana, pero no implica una división. Antes bien, varón y mujer son complementarios, se establece entre ellos una relación de polaridad o una especie de campo magnético, cada sexo co-implica al otro, el uno se proyecta en el otro, viene definido por referencia a él, son recíprocos. Tanto es así que "ser varón no quiere decir otra cosa que estar referido a la mujer, y ser mujer estar referida al varón" [297].

Utilizando el marco conceptual de la «instalación vectorial», Marías explicará que la instalación en el sexo consiste en estar proyectándose hacia el otro:

> "Yo *estoy* en mi sexo, es decir, en mi condición de varón, instalado en ella; es mi manera de estar viviendo, el modo concreto de mi mundanidad, de mi corporeidad, de todas las demás instalaciones; *desde* esa instalación vivo vectorialmente, proyectándome en diversas direcciones (…). Y primariamente me proyecto *desde* mi sexo *hacia* el otro. La condición sexuada, lejos de ser una división o separación en dos mitades, que escindiese media humanidad de la otra media, *refiere* la una a la otra, hace que la vida consista en *habérselas* cada fracción de la humanidad con la otra (…); la vida humana en plural no es ya «coexistencia» inerte, sino *convivencia* dinámica, con una configuración activa; es intrínsecamente, por su propia condición, proyecto, empresa, ya por el hecho de estar cada sexo orientado hacia el otro"[298].

Marías contempla la sexualidad como una cualidad esencial e integradora de la persona entera. Es decir, que la condición sexuada afecta a todas las dimensiones de la persona, no sólo a la biológica: "No es solo un hecho biológico, sino psíquico y social, y con una significación biográfica"[299]. Se desmarca, así, de corrientes que tienden a reducirla a lo meramente corporal o, más aún, a la genitalidad y la mera obtención de placer. Sobre ello

[297] Ib., *Antropología metafísica*, p. 167.
[298] Ib., p. 164.
[299] Ib., p. 166.

habremos de volver al final de este estudio, cuando comparemos el pensamiento de Marías con otras antropologías actuales.

2.2.8. *Rostro humano*

Nuestro autor presta también una atención particular al rostro, al que reconoce una significación antropológica sobresaliente. Entiende que la cara es una parte privilegiada del cuerpo, sobre todo por funcionar como representante de todo él. Para identificar a éste, "basta con el rostro, y el retrato de la faz «vale» por la corporeidad de la cual es solo un fragmento"[300].

La persona está presente en el rostro también en otro sentido: en el de resultar inteligible a través de él. En la cara no sólo encontramos *una* persona, sino a *tal* persona concreta, con sus rasgos personales específicos, con un conjunto de huellas externas o morfología que remiten a la persona misma, incluida su interioridad. Por eso, la transformación del rostro –por edad, enfermedad o lesión– tiene otro sentido que las variaciones del cuerpo; "cuando la cara varía, sentimos que la persona se *altera* –se hace otra–". Marías coincide, por tanto, con el viejo dicho de «la cara es el espejo del alma». En sus propias palabras, "la cara es *la persona misma, vista*, es decir, presente"[301].

En la cara se revela, además, el carácter dramático y proyectivo de la vida humana. Así lo refiere nuestro autor al realizar esta caracterización de la misma:

---

[300] Ib., p. 171.

[301] Cf. ib., p. 175. Otros filósofos que han prestado una particular atención al concepto de «persona» han resaltado también la importancia decisiva del rostro, en una línea antropológica similar a la de Marías. Es el caso de Emmanuel Lévinas, que dedica un capítulo entero a «El rostro y la exterioridad» en uno de sus ensayos (Cf. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 201-261). Para este autor de nacionalidad francesa e inscrito dentro del personalismo, el rostro, su expresión, funciona como un embajador de la persona, pudiendo suplir incluso al lenguaje en ese menester. "En la expresión un ser se presenta a sí mismo", señala (p. 213). En su ensayo, utiliza reiteradamente la expresión «epifanía del rostro» para resaltar la enorme carga de significación que entraña el rostro humano, que es para él también "deshechizamiento del mundo", "desnudez" y "desnudamiento" (p. 9).

> "En la cara, la persona está aconteciendo; lejos de ser inerte y estática, simple porción de materia orgánica con forma y color determinados, la tensión de los músculos, la contextura de la piel, esa acción continua y renovada a un tiempo que es mirar, todo eso hace que la cara esté siempre haciendo algo, y en ello se esté haciendo. La cara es una estructura dramática, que «viene» hacia mí, que avanza hacia adelante, y eso quiere decir hacia el futuro: es el órgano somático de la futurición. Por eso, la cara no está nunca «dada», sino que, a lo sumo, se está dando. Por eso es interesante, con un interés que no es meramente plástico –y por tanto contemplativo–, sino literalmente dramático. Deberíamos decir que no «vemos» el rostro humano, sino que «asistimos» a él"[302].

2.2.9. *Figura del varón y de la mujer*

En el capítulo V trataremos el debate en torno a las diferencias entre hombres y mujeres, si son naturales, meras construcciones sociales –como sostiene por ejemplo la «ideología de género»– o una mezcla de ambas. Ahora, avanzaremos algunos aspectos para situar la cuestión dentro del ámbito de este apartado dedicado a la estructura empírica de la persona. Para Marías, las diferencias hombre-mujer obedecen a una combinación de las dos razones apuntadas: las naturales o biológicas y las sociales o aprendidas. Parte, así, de la idea de una identidad y de una orientación sexual dadas por naturaleza, como dato biológico en principio fijo y al que da por sentado. Y a partir de ahí, afirma con fuerza la influencia de la cultura y de la sociedad de cada momento en la consideración de lo que significa ser varón o mujer y de los roles de cada uno de ellos.

> "Más allá de los cuerpos, los organismos y sus funciones biológicas, ambas condiciones humanas tienen carácter biográfico. Ser hombre o ser mujer son dos modos o formas de *vida* –en el sentido de la *diagogé*–; y por eso la diferencia entre hombres y mujeres en una comunidad significa, a la vez que una diversidad sexual, la de dos tipos de vida, dos funciones sociales. Esto hace que –sin perjuicio de que el núcleo de la condición sexuada sea la polaridad o recíproca

[302] Ib., p. 176.

> referencia– haya un principio de separación; hay «cosas de hombres» y «cosas de mujeres», esquemas biográficos compuestos del repertorio de unas u otras"[303].

Marías afirma que "hablar de «igualdad» entre hombres y mujeres es una de las más peligrosas estupideces"; lo que puede y debe haber es "equilibrio entre ellos, un equilibrio dinámico hecho de desigualdad y tensión, que mantiene al hombre y a la mujer *a la par*"[304]. Al identificar los roles masculinos y femeninos, Marías hace caer en la cuenta de que existe una inseguridad permanente en la vida humana. Ésta consiste en tener que hacer algo ante unas circunstancias a menudo hostiles, que implican un problema, un no saber del todo a qué atenerse, y que exigen un esfuerzo. Es condición humana, por tanto, un relativo grado de desvalimiento, de ignorancia, de menesterosidad. Pues bien, el varón presenta unos atributos opuestos a ello: seguridad, saber, decisión, autoridad, recursos, valor o fortaleza en sentido amplio (vigor, astucia, inteligencia, aplomo…), es decir, lo que se suele conceptuar como «virilidad». No es que los hombres sean todas esas cosas, es que sienten que tienen que serlo, y serlo ante la mujer. Es decir, los atributos masculinos vienen definidos "respecto de la mujer", por su referencia a ella, por la polaridad que se da entre ambos[305].

Existe también en el hombre un entusiasmo por la mujer y también una mayor propensión a tomar la iniciativa amorosa. La mujer, a su vez, suele ser más elusiva, incita al hombre pero desde su reserva. Y es a la vez estable y estabilizadora, tiene una mayor inclinación a la protección, a la ternura. Es característico de ella también la belleza, pero no en un sentido meramente físico, sino como gracia, con capacidad de entusiasmar al hombre. Le pertenece como al varón la fortaleza, pero en una forma más orientada al sosiego, a la resistencia ante las dificultades, al saber resignarse. Y hay en ella, además, un vigor que le hace "tirar hacia arriba –de sí misma y del hombre prendado de ella, prendido

[303] Ib., p. 182.
[304] Ib., p. 187.
[305] Cf. ib., p. 183-184.

en ella"[306]. Como se ve, los atributos femeninos se definen también por referencia al varón, poniendo así de manifiesto que hombre y mujer son dos estructuras recíprocas.

Actitudes que –para Marías– difieren según el sexo que se tenga son la relación con el propio cuerpo, los modos de apertura a la realidad y de proyectarse, el sentido del tiempo, las relaciones de paternidad o maternidad, las formas de religiosidad, etc. Incluso en la felicidad constata Marías importantes diferencias hombre-mujer. Ambos son felices de un modo dispar y necesitan cosas distintas para serlo[307].

> "Una vez más, la diferencia se impone: no solo hombre y mujer necesitan distintas cosas para ser felices, sino que lo son en sentidos distintos; un hombre y una mujer no entienden exactamente lo mismo por «felicidad» –como ocurre si se comparan dos pueblos o dos épocas distantes–"[308].

Marías describe también diferencias en las maneras de razonar entre los dos sexos. En la base de ello está el hecho de que la vida humana acontece en dos formas irreductibles e inseparables, polarmente opuestas, definidas por la disyunción sexuada, la vida del varón y la de la mujer. Si ello es así, "la razón, la razón vital, *la razón que es la vida,* tiene que estar afectada por esa misma disyunción" y, por añadidura, tiene que funcionar en dos formas distintas, masculina y femenina. Cierto que hombre y mujer participan de la misma sociedad, pero "tienen parcialmente repertorios de interpretaciones restringidas a uno u otro sexo", derivadas fundamentalmente de las vigencias sociales de cada momento de la historia, dentro de la cual siempre ha habido «cosas de hombres», «cosas de mujeres» y cosas comunes. Así, pues, como la circunstancia femenina es distinta de la masculina, y la razón vital consiste en que las cosas funcionan y se entienden dentro de la vida biográfica, el modo de interpretar la realidad entre hombres y mujeres presentes diferencias, dentro de una base común. Todo ello propicia, por ejemplo, que los motivos y finalidades en el actuar de hombres

[306] Cf. ib., p. 193-196.
[307] Cf., ib., *Persona*, ob. cit., p.58.
[308] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p 208.

y mujeres obedezcan a menudo a razones distintas; o que ambos tengan formas diferentes de proyectar: el varón ha trazado con mayor frecuencia proyectos a largo plazo y a iniciativa propia, y la mujer tradicionalmente se ha proyectado de forma más próxima y dentro de los parámetros que marcaban los hombres[309].

2.2.10. *Condición amorosa*

En la «condición sexuada» se origina otro atributo decisivo de la persona: su «condición amorosa», a la que Marías ve como una culminación de la instalación y de la vectorialidad de la vida humana. En su antropología, casi todas las dimensiones de la teoría de la vida humana formuladas "convergen en una que, por eso mismo, resulta capital: su condición amorosa"[310]. Amar es definido por nuestro autor como un "proyectarse amorosamente hacia otra persona" y su forma suprema es el enamoramiento, que consiste en que "la otra persona se convierte en mi proyecto"[311].

Para nuestro autor, la persona es enamoradiza, propende al amor. Existe, además, una proyección primaria hacia el otro sexo, varón y mujer se necesitan. Esa inclinación deriva de la *circunstancialidad* de la vida, el hecho de que la circunstancia que me rodea sea parte constitutiva de mí. Que yo necesite de la circunstancia para vivir significa que me es inherente la *menesterosidad.* La persona, desde su instalación sexuada, desde esa polaridad que le hace proyectarse hacia el otro sexo, precisa de otras personas y, primordialmente –no exclusivamente–, del sexo contrario. Varones y mujeres, además, aman con un temple

[309] Cf. ib., p. 204-207.

[310] Ib., p. 211. Quienes han estudiado más de cerca el concepto de «amor» en Marías coinciden en destacar la centralidad del mismo en su visión antropológica, estimando por ejemplo que para el filósofo "el desarrollo del ser humano hunde sus raíces en la idea del amor" y que "lo esencial en la realidad vivida por cada uno es por lo tanto el amor" (J. L. SÁNCHEZ GARCÍA, *El amor en la antropología de Julián Marías*, ob. cit., p. 352). Cf. J. C. IBARRA IBARRA, *La condición amorosa de la persona en la antropología de Julián Marías*, tesis doctoral, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2006, p. 245, donde el autor pone el acento en la intrínseca necesidad humana de amar y ser amado.

[311] J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 149.

propio, masculino o femenino. Todo ello justifica, desde su teoría antropológica, que la condición amorosa se origine en la sexuada, en la dualidad hombre-mujer:

> "Hay dos formas radicalmente distintas de necesitar: dentro del propio sexo y hacia el otro. Pero esto recuerda el hecho capital de que todo comportamiento humano –biográfico– y toda relación personal son sexuados (aunque no sean sexuales), y esta determinación cualifica la manera de necesitar. Ahora bien, (…) la condición sexuada hace que el hombre y la mujer se proyecten desde luego y permanentemente hacia el otro sexo, lo cual implica que, antes que toda necesidad concreta e individual, el hombre necesita a la mujer y la mujer necesita al hombre –para ser hombre y mujer, respectivamente–, y por tanto lo que pudiéramos llamar la necesidad heterosexuada (la necesidad del *otro* sexo como tal) tiene una absoluta primacía sobre cualquier necesidad personal dentro del propio sexo. Por tanto (…), 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"[312].

Dicho aún de otro modo, la necesidad personal sexuada es "el ámbito que hace posible la condición amorosa y donde esta se constituye"; y, a su vez, la condición amorosa es el alveolo donde el amor es posible, donde puede germinar, constituirse y acontecer. Por esto, Marías observa que toda relación entre hombre y mujer "se mueve en el «elemento» del amor", es decir, "está afectada por esa posibilidad", se cumpla o no. Hombre y la mujer se consideran recíprocamente *sub specie amoris,* están en la

[312] Ib., *Antropología metafísica*, p. 213-214. Cf. J. C. IBARRA IBARRA, ob. cit., p. 234-244. En su interpretación de la antropología mariasiana, el autor coincide en señalar que el hecho de que el sentido primero del amor humano sea en el que hay entre el hombre y la mujer no quiere decir que los diversos tipos de amor sean una modificación o degeneración del heterosexuado. Antes bien, significa que todo amor radica originariamente en la posibilidad del que se profesan el hombre y la mujer.

La primacía del amor hombre-mujer también se encuentra fuertemente afirmada, por ejemplo, en un importante documento del magisterio de la Iglesia católica dedicado al tema del amor, *Deus caritas est*, la primera encíclica de Benedicto XVI. El papa alemán repara en que la palabra «amor» es utilizada en referencia al que se profesa por la patria, la profesión, el trabajo, los amigos, los familiares, Dios, etc., pero subraya que "en toda esta multiplicidad de significados destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor" (BENEDICTO XVI, carta encíclica *Deus caritas est*, Roma, 2005, n. 2).

perspectiva del amor, que es "el horizonte de su referencia mutua y, a la vez, el de la proyección personal". Pruebas tangibles de todo ello para nuestro autor son: que nuestra mirada se proyecte con indiferencia hacia personas del mismo sexo –a no ser que haya alguna razón especial para lo contrario– y con un interés mayor hacia las del sexo opuesto, en una especie de estado de alerta no necesariamente con contenido sexual, pero en todo caso sexuado; o también el hecho de que "todo encuentro entre hombre y mujer va acompañado de una conciencia de satisfacción y plenitud o, por el contrario, de frustración y decepción"[313].

Ahora bien, la importancia radical que Marías otorga a la proyección amorosa entre el varón y la mujer entre sí, no obsta para que reconozca también otras formas de amor, como el que se tiene a los padres, hijos, hermanos, amigos, Dios, incluso a la música, la ciencia o la patria.

Dijimos tangencialmente que la condición amorosa es para Marías una «instalación» de la vida humana. Lo es en la medida en que en ella se está y desde ella se proyectan actos, principalmente los relacionados con el amor. Cuando se está instalado en el amor, desde él se hacen muchas cosas, una de ellas amar. La lengua expresa bien ese carácter relativamente estable de la instalación con las palabras «enamorarse», «enamorado», «enamoramiento»… En todas ellas aparece reveladoramente el prefijo «en», que indica instalación, en este caso el estar *en* el amor. Pero, como siempre, la instalación incluye un aspecto dinámico, complementario de su carácter estable. El terminología mariasiana, la condición amorosa es «vectorial», es una «instalación vectorial», desde ella nos proyectamos hacia otros con distintas intensidades y orientaciones, en función de la importancia que revisten para nosotros o el sentido que les damos[314].

[313] Cf. ib., p. 216 y 230.

[314] Cf. ib., p. 215 y 223. Marías recuerda la famosa frase de san Agustín "Mi peso es mi amor, y él me lleva a donde quiera que voy" como evocación del concepto de «vector» aplicado a la condición amorosa: el amor es el peso que nos lleva en una u otra dirección (SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, XIII, 9, San Pablo, Madrid, 2007, p. 446).

El amor se dirige a los otros desde la propia instalación corpórea, pero no se reduce al cuerpo: yo amo con todas las dimensiones de mi persona –«con toda el alma», decimos comúnmente– y el otro es amado por mí en su integridad, es decir, no sólo en cuanto cuerpo –si es auténtico amor:

> "La vida humana tiene una estructura corpórea, y esto tiene máximo relieve cuando se atiende a la condición sexuada. El hombre y la mujer se enamoran corporalmente, porque viven corporalmente, porque es el cuerpo aquello en que la persona se muestra y hace presente, allí donde la encontramos. Pero sería un error creer que los cuerpos se enamoran; ni siquiera, lo que parecería más plausible, que nos enamoramos de un cuerpo. Nos enamoramos de una *persona,* la cual es ciertamente corpórea; y entonces amamos *su* cuerpo, precisamente en cuanto *suyo,* porque es suyo"[315].

Cabe decir lo mismo con respecto a la instalación sexuada. El contenido específicamente sexual es –o puede ser– un ingrediente del amor, pero éste es más amplio. Sólo cuando la sexualidad es amorosa tiene historia y significación personal, es decir, deja de ser un simple mecanismo biológico o psicofísico.

> "(…) lejos de *consistir* el amor en sexualidad, esta es únicamente una fase o momento de la realidad amorosa; su culminación en una dirección, pero solo en una. (…) La sexualidad es *una* de las formas de proyección de una persona hacia la otra. Asumida biográficamente, ligada a las demás dimensiones de la vida personal, se convierte en uno de los elementos del argumento del amor"[316].

---

[315] Ib. p. 231. Marías aplica al amor su visión integradora de la persona, alejada de todo dualismo, como veremos en el siguiente apartado. En la misma línea se sitúa la corriente personalista que reconoce al amor verdadero en aquel que es capaz de ver al otro en su realidad completa, como persona, más allá de un cuerpo. Virtuosidad de *ese* amor es que es portador de "un sentido que «capta» a la persona en cuanto tal" (J. J. PÉREZ-SOBA, *El amor: introducción a un misterio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, p. 77). El autor explica que la lógica del amor descarta cualquier dualismo corporal-espiritual, que conduce erróneamente a "conformar idealmente dos amores muy diversos, de forma que considera a uno de ellos como el *amor verdadero*, mientras que el otro sería el falso" (p. 78).

[316] Ib., p. 233.

La estructura de instalación y de vector del amor lo dota de estabilidad y argumento, respectivamente. El amor no se reduce a una serie de actos, sino que es lo que confiere su carácter amoroso a ciertos actos. Es, más bien, un estado, algo en lo cual se permanece. Pero, al mismo tiempo, no es estático, porque es una realidad dramática, argumental, que tiene una historia, que no está dada o acabada. "El amor *acontece*", expresa Marías[317].

Se observará que, al definir las estructuras que atañen a la condición amorosa, van apareciendo algunos de los contenidos propios del amor. En coherencia con lo dicho a nivel estructural, nuestro autor subraya que el amor "no es un sentimiento", sino mucho más que eso. Hay sentimientos amorosos que lo acompañan, hay en él un elemento psíquico, pero no puede ser reducido a esa esfera de la persona. El amor se nutre también de la inteligencia y de la voluntad, es un movimiento total de la persona, "afecta a la vida estrictamente biográfica y personal", es decir, a la integridad de mi ser, de quien voy siendo[318].

2.2.11. *Enamoramiento*

Su concepto de enamoramiento –aquel por el que «la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto»– refleja aquel carácter envolvente e integrador del amor en la persona:

> "El enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto. No es simplemente que ciertos actos míos se refieran

[317] Ib., p. 230.

[318] Cf., ib., p. 214 y 225. Sobre ese carácter integral del amor, Ortega coincide con Marías en que no se lo puede reducir a alguno de sus ingredientes. En referencia al elemento de la voluntad, el maestro de Marías sostiene: "El enamorado se siente entregado totalmente al que ama; (…) no importa que la entrega corporal o espiritual se haya cumplido o no (…) porque la entrega radical no la hace él, sino que se efectúa en profundidades de la persona mucho más radicales que el plano de su voluntad. No es un querer entregarse: es un entregarse sin querer" (J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente, Madrid, 1980, p. 151).

> a ella, ni siquiera cuando esos actos sean «amorosos»; yo puedo «amar» a una persona de la cual no estoy enamorado; esa persona será el objeto de mis actos, causa y destinatario de ciertos sentimientos; podríamos decir que esa persona ocupa un puesto relevante en mi circunstancia, puede ser una porción irrenunciable de ella. Otra cosa es que al mirarme a *mí* mismo, es decir, al proyecto vital en que consisto, me descubra inexorablemente envuelto *en* esa otra persona; no es simplemente que me proyecte *hacia* ella, sino que me proyecto *con* ella, que al proyectarme me encuentro con ella como inseparable de mí. Sin ella, propiamente, no *soy yo.* Lo cual quiere decir, literalmente, que soy *otro* que el que antes –antes de enamorarme– era. El enamoramiento consiste, pues, en un cambio de *mi* realidad, lo que podríamos llamar una variación ontológica"[319].

Al referirse al enamoramiento aparece de nuevo la idea de que el amor es más que un sentimiento –en contra de lo que comúnmente se piensa–: "estar enamorado no significa tener determinados sentimientos referentes a otra persona. Es una determinación ontológica. En el ser mismo de la persona que ama, va incluida la persona amada en cuanto tal, es decir, en ese modo concreto del amor"[320].

El hecho de que se ame con toda la persona, siendo quien uno es –con la «mismidad», en terminología de Marías–, y que ese amor se dirija a toda la persona del otro produce, además, otros dos fenómenos: una doble pretensión de compenetración y de eternidad. Por un lado, los enamorados sienten un profundo deseo de compenetración. En esto, nuestro autor se desmarca de teorías muy extendidas acerca del amor como pretensión de mutua identidad, fusión o posesión. Marías observa que en los enamorados se da una íntima asociación de dos personas, se hacen inseparables, se entrelazan sus trayectorias, se proyectan conjuntamente y realizan una mutua donación consistente no en cosas ni en un mero apoyo o calor humano, sino en ellos mismos, es decir, se donan a sí mismos. Por eso el amor no puede reducirse a sentimientos, porque lo que se ofrece y se recibe son las mismas personas, en su integridad. Pero todo ello no significa que quieran disolver su personalidad en la del otro, o absorberla en la propia, sino al contrario: la complacencia en la

[319] Ib., p. 224.

[320] Ib., *La Escuela de Madrid*, en *Obras*, V, Revista de Occidente, Madrid, 1969, p. 319.

persona amada exige la persistencia de la irreductibilidad y unicidad propios del ser persona[321]. Dicho más claramente, "para el que está enamorado es delicia suprema la persona amada como tal, en ella se complace, en su realidad irreductible". Y, por otro lado, las personas que se aman le piden eternidad al amor. El enamorado quiere estarlo siempre y siente que va a ser así. Ello obedece a que "la amada no es un fragmento de la circunstancia, en principio pasajero y cambiante, sino que el enamorado no se concibe a sí mismo sin ella, por tanto, *nunca*"[322].

Esa pretensión de eternidad es literal: se anhela seguir amando más allá incluso de la muerte. De hecho, para Marías la principal razón de que deseemos que exista una vida después de la muerte es precisamente la necesidad de seguir amando a nuestros seres queridos, sin los cuales la vida pierde gravemente el sentido y queda seriamente comprometida la felicidad. De ello hablaremos con profusión en el siguiente capítulo.

Cuando se ama, sobreviene también "una modificación de la realidad de la persona", que se origina en ella y se dirige a otra persona. Se parte desde uno, pero es a la vez un salir de sí. Vivir como persona y amar supone una delicia, pero también un esfuerzo fatigoso y difícil de mantener: hay que imaginar al otro, trasladarse hasta él. Ello justificaría para Marías una paradoja: "que el amor, que en sí mismo postula la unicidad y la «eternidad», en tantas ocasiones sea pasajero y decaiga"[323]. "El amor está lleno de paradojas", asegura Marías, y otra de ellas tiene que ver con el hecho de que el enamorado

[321] Ib., *Razón de la filosofía*, ob. cit., p. 272. Santo Tomás, en cambio, habla del amor como de una «fuerza unitiva» (*vis unitiva*). Su efecto es la asimilación entre aquellos que se aman. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c.29. A nuestro juicio se trata de dos ideas compatibles, aunque ciertamente ponen el acento en aspectos distintos del amor: es cierto que los que se aman acaban pareciéndose y no parece menos verdad que los amantes sienten las mayores dosis de complacencia precisamente en la contemplación de los rasgos diferentes del otro (al menos algunos de ellos). En cualquier caso, parece obvia la importancia capital que el amor tienen en la persona, en cuanto a su influencia en la construcción de la propia identidad, toda vez que nos acabamos pareciendo más o menos a aquello o aquellos que amamos.

[322] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 227. Cf. *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 148-149.

[323] Cf. ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 137-138.

se siente más suyo, a la vez que más enajenado: "Hay como una llamada al centro, que precisamente se dispara hacia otra persona, que se convierte en el centro de la atención"[324].

2.2.12. *Tiempo humano, muerte y vida perdurable*

Julián Marías pone en estrecha relación las ideas de felicidad, amor y muerte. Las implicaciones entre ellas atañen a la posibilidad de que la vida humana pueda tener sentido más allá del absurdo en el que la muerte la sume aparentemente. Diremos sólo en esbozo ahora –en el siguiente capítulo ahondaremos en ello– que ser feliz depende en buena medida de poder amar y ser amado, de modo que la muerte parece cerrar en última instancia la posibilidad de alcanzar la felicidad, toda vez que inexorablemente va eliminando de nuestro lado a los seres queridos. Por ese motivo, la pretensión de inmortalidad responde primariamente –según Marías– a la necesidad de seguir amando a esas personas. En este apartado profundizaremos en la significación que tiene la temporalidad y la muerte para la persona, como base a partir de la cual ahondaremos más adelante en lo que estas dimensiones tienen de relación con la felicidad.

La persona no sólo es la realidad del presente. En ella conviven también dos elementos que ya no están o que todavía no han aparecido, dos ingredientes de irrealidad: el pasado y el futuro. Somos la sucesión de *yos* que hemos sido en el pasado, todo lo que hemos hecho con nosotros mismos durante toda nuestra vida, teniendo en cuenta las limitaciones que nos imponen las circunstancias. Y somos, además, futurizos, es decir, que consistimos también en lo que proyectamos ser en el futuro, el cual ya condiciona nuestro presente, nos hace posicionarnos de una manera concreta ahora para lograr lo que queremos ser después. En un juego de palabras, dice Marías que "pasado y futuro están *presentes* en una decisión, en un hacer humano". La vida se presenta, además, como finita, un día acabará, su fórmula son «los días contados». Distensa entre el nacimiento y la muerte, la forma radical de instalación en ella es precisamente el tiempo. El tiempo es

[324] Ib., p. 142.

aquello en que propiamente estoy, y la manera de estar temporalmente es «seguir estando». La vida se articula, así, en etapas, edades, momentos… Ese carácter temporal y sucesivo "se expresa inmejorablemente diciendo que la vida humana *acontece*". Dicho de otro modo, "el yo *ejecutivo,* el verdadero yo en su función pronominal es presente, es la pura presencialidad y actualidad", pero su realidad consiste también en lo que recoge de su pasado y en su proyección vectorial hacia el futuro"[325].

En la persona, el tiempo tiene además una significación biográfica, existencial, dramática, no sólo cuantitativa como sucede generalmente con las cosas. Es lo que Hipócrates quiso destacar cuando escribió el famoso aforismo *ars longa, vita brevis* (el arte es duradero, la vida breve): el hombre tiene la sensación de que la vida es corta no tanto por el mayor o menor número de años que dura, sino porque en cualquier caso son pocos para desarrollar todos los proyectos que se tienen[326].

En su forma superlativa, esa inquietud nos enfrenta con el problema de la muerte. La persona no sólo se sabe *mortalis* (mortal), sino que es *moriturus* (tiene que morir), y esa es una realidad que con el paso del tiempo va condicionando cada vez más la existencia, pasando de un conocimiento meramente teórico cuando se es joven, a un dato operante en la vida, con el que realmente se cuenta, sobre todo en la vejez. Cuando así se percibe, cuando se asume la inevitabilidad de la muerte y cobra realidad aquel otro viejo proverbio de *mors certa, hora incerta*, se abre en la existencia una tensión dramática y aparece una pregunta de sentido. Para tratar de responder a esa grave cuestión, nuestro autor establece una diferencia entre la «muerte biológica» o «corporal» y la «personal», pese a su evidente vinculación. La primera es una muerte orgánica, implica la destrucción y desaparición de las funciones biológicas y psíquicas, y no difiere de la de los animales. Es una muerte en principio inteligible. Pero como se ha visto, la persona es irreductible a todo ello, le son propios unos atributos que no están presentes en el animal ni en las cosas. Ciertamente, el hombre comparte la condición corpórea con los animales, hay una cierta continuidad biológica entre

[325] Cf. ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 246 y 248.

[326] Cf., ib., p. 248.

ambos, pero simultáneamente hay un "abismo ontológico que irreductiblemente los separa"; lo humano no ha de buscarse tanto en sus caracteres orgánicos, biológicos, psíquicos… como "en su persona como alguien corporal, en su vida en el sentido de vida biográfica". Por ello, Marías entiende que no se puede identificar la muerte humana con la biológica: "La muerte personal es enteramente ininteligible desde la biología, porque soy absolutamente irreductible a mi cuerpo –tan absolutamente como soy corpóreo"[327].

Pero del mismo modo que rechaza la visión biologicista de la muerte, desecha también la espiritualista. Advierte, así, que tampoco se debe suponer filosóficamente una realidad distinta en el hombre –su «alma» o «espíritu»– que escaparía de la muerte:

> "No es que haya una «parte» o elemento del hombre que no muera, que esté «exento» de la muerte. La muerte es algo que me acontece, es decir, que me pasa *a mí.* La muerte biográfica significa que *yo muero o* mejor, como decimos en español, *yo me muero.* No se puede eludir la muerte, no se puede escapar a la muerte; no se trata de que se abandone la corporeidad como la piel de un reptil y se escape intacto hacia otros mundos. Al contrario; la condición de la existencia de la muerte es que esta acontezca, es decir, que le pase a *alguien,* y este alguien –*yo, tú*– se muera efectivamente"[328].

Se trata para él, por tanto, de dos posiciones fenomenológicamente inaceptables, al considerar que ambas son infieles a la realidad tal como efectivamente se presenta. Ahora bien, ser persona implica para Marías –lo veremos más ampliamente en el ap. 3.2.–ser futurizo*,* orientado al futuro, remitido a él. Por eso, no halla razón intrínseca alguna para que se agote la imaginación, la proyección argumental de la vida biográfica de cada uno, por más que sí se agote la vida biológica. Es ininteligible, entonces, la muerte personal, la mía y la de los otros con los que tengo una relación personal, particularmente con los seres queridos[329]. En conclusión, si bien la vida biológica es una estructura cerrada que acaba en

[327] Cf. ib. p., 297-300.
[328] Ib., p. 300.
[329] Ib., p. 299.

la muerte, la vida biográfica postula su perdurabilidad; "si «el hombre» es intrínsecamente mortal, «mi vida» consiste en una pretensión de eternidad"[330].

Sobre los argumentos filosóficos de Marías en relación con la inmortalidad ahondaremos en cap. IV, ap. 10.4. Concluiremos ahora este recorrido por las categorías antropológicas de Julián Marías aludiendo precisamente al anhelo de eternidad. Digamos antes que nada que Marías utiliza el término «vida perdurable» y no «vida eterna», que es la expresión común tanto en la teología como en el cristiano de a pie. Prefiere la primera –al modo como Galileo respondía a si el Sol es eterno: «Eterno no, ma ben antico»– porque entiende que se ajusta mejor al significado que se quiere comunicar. Así, la «vida perdurable» es perfectamente aplicable al ser humano en cuanto a su creencia y deseo de vida sin fin más allá de la muerte, mientras que «vida eterna» presupone una vida que existe desde siempre, que no tiene principio ni fin, y esa lógicamente sólo le correspondería al creador de todo, Dios. En rigor, pues, la eternidad sólo es aplicable a Dios y la perdurabilidad encaja mejor con la criatura que es el hombre.

Marías observa que el hombre aparece como criatura, lo que implica que su realidad es recibida y que está consignada a una estructura empírica cerrada y vocada a la mortalidad. Pero al mismo tiempo, la vida humana consiste en espera incesante, es "un proyecto perdurable que lucha con la muerte". Es decir, que «lo que» yo soy es mortal, pero «quien» yo soy consiste en pretender ser inmortal. Una prueba de ello es el hecho de que no podemos imaginarnos –o nos cuesta indeciblemente– no siendo, en la nada[331]. Si mi vida es –como repite Marías– la realidad radical, donde radican las demás realidades, es fácil entender que no seamos capaces de objetivarnos sin nuestro ser. Podría decirse que en nuestra estructura mental y en la de nuestro ser entero, donde ya el mismo instinto de conservación nos inclina a querer vivir para siempre, está prefigurada nuestra perdurabilidad, bien como trágico deseo incumplible o como

[330] Ib., p. 305.
[331] Ib., p. 307.

anuncio de su realidad final. En el cap. IV, ap. 10, ahondaremos en la vida perdurable en relación con la felicidad.

3. Concepto de «persona»

Al analizar los elementos más relevantes de la «estructura empírica de la vida humana», han ido apareciendo distintos atributos de la «persona». Ahora estudiaremos más directamente ese concepto en el pensamiento de Marías. En este análisis habremos de abordar de nuevo, aunque con otro enfoque, el carácter amoroso de la vida humana, dado el lugar antropológico central que ocupa, al punto que nuestro autor definirá al hombre como «criatura amorosa». Su interpretación de la noción de «persona» está considerada como una de sus aportaciones más originales a la filosofía[332].

Antes de llegar a la dimensión amorosa de la persona y a otros atributos suyos, conviene advertir que para Marías ésta es "la realidad más importante de este mundo, a la vez la más misteriosa y elusiva, y clave de toda comprensión efectiva"[333]. Y otra consideración previa para entender correctamente el concepto de «persona» en Marías es que él distingue entre la vida humana general –en cuanto «mundo humano o de convivencia»– y la vida personal. Ésta queda englobada en la primera, como una particularidad de ella. "El hombre es persona, pero no todo en él es personal", matiza. Además de esa dimensión personal, que hace a cada hombre único, irreductible a otro, existen también otras dimensiones humanas no estrictamente personales, pero inseparables de aquélla. Una es su carácter social, que incluye un vasto repertorio de legados, usos y costumbres que condicionan a la persona. Y otra es su carácter psíquico, zona por donde más tiempo transcurre la vida humana y que incluye percepción de la

[332] Cf. E. BONETE PERALES, ob. cit., p. 225, donde localiza tal originalidad en "la revitalización de la noción cristiana de «persona» desde un punto de vista filosófico, tanto en su dimensión de criatura, ser abierto a la trascendencia, como en su capacidad amorosa y comunicativa".

[333] Ib., *Persona*, Alianza editorial, Madrid, 1996, p. 9. Así es como comienza este ensayo de Marías dedicado íntegramente a tratar de esclarecer la naturaleza y el significado de la persona humana, advirtiendo así desde primera hora la gravedad y la complejidad del tema.

realidad, imaginación de lo (de momento) inexistente, memoria, trato interindividual pero sin intimidad, placer, desagrado, estimaciones, juicios o actos de la voluntad[334].

Un ejemplo de cómo se concatenan las tres dimensiones humanas mencionadas y de qué matices son propios de cada una lo encontramos en el análisis que Marías hace del rostro humano, al que ya vimos que considera como la fachada de la corporeidad:

> "La contemplación de un rostro humano no es propiamente visión en el sentido de mera percepción: se asiste a él, a su fluir, en el cual se va haciendo. Por eso, cuando se lo considera como tal, quiero decir personalmente, es limitado, interminable, inagotable. Por el contrario, en las relaciones sociales o simplemente psíquicas, la cara significa solo lo humano con algunos atributos genéricos –sexo, edad, condición– o la mera identificación individual, que no llega a ser personal. En estos casos, la cara queda «vista» y a lo sumo puede ser reconocida, pero falta la impleción que la hace única e insustituible"[335].

La persona es, por tanto, mucho más que la enorme cantidad de actos psíquicos y vigencias sociales que forman también parte de ella. Éstos son necesarios para la vida humana, aunque inevitablemente lleven consigo una dosis de despersonalización. Piénsese, por ejemplo, en la seguridad y guía que los usos sociales aportan tanto a la convivencia, sobre todo entre desconocidos, como a la proyección de cada vida.

Lo que veremos a continuación son los orígenes históricos del término «persona», así como los contenidos y características estrictamente personales que Marías atribuye a la persona humana.

---

[334] Cf. ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 12-16.

[335] Ib., p. 19-20.

3.1. Origen del término

Es comúnmente aceptado que la palabra «persona» procede del griego *πρόσωπον* (*prósopon*), que hacía alusión a las máscaras que empleaban los actores en el teatro. Después, por extensión, se piensa que pasó a designar el papel que desarrollaban los actores, su personaje y, finalmente, al portador de la máscara, es decir, al actor mismo, a su persona. *Prósopon*, término compuesto por las raíces «pros-» (delante de) y «-opos» (faz, cara), significa literalmente «delante de la cara».

Julián Marías coincide básicamente en el análisis etimológico aunque aporta algunos matices. Nuestro autor advierte que *prósopon* es un término muy poco frecuente en los escritos griegos antiguos y que rara vez quiere decir persona. Entre los presocráticos, aparece en tres textos, Ántifón, Demócrito y Empédocles, y quiere decir cara, rostro, incluso la faz de Helios, el dios del Sol. El uso helénico de esa voz, incluido Platón, solía se refería a la cara de los animales y de los astros, pero Aristóteles la emplea para referirse al rostro del hombre y no al del buey o al del pez, introduciendo ya en el concepto un matiz *personalizador* (en el sentido de humano)[336].

Marías encuentra muy interesante el sentido de «rostro» porque, al aplicarlo al de las personas, apunta a su carácter proyectivo y futurizo, que tan decisivo encuentra, como detallaremos más adelante. El rostro, su posición frontal, remite a la vida misma en cuanto que operación que se hace hacia adelante. En cualquier caso, nuestro autor admite que la acepción griega decisiva es la de «máscara», por ser la más conducente a la noción de «persona». Para él, es posible que la significación de *prósopon* como máscara se deba a una influencia del latín *persona*, un término de etimología dudosa, probablemente etrusca[337].

El cristianismo ha desempeñado, a su vez, un papel importante en el desarrollo de la noción de «persona», como reconoce también nuestro autor. Marías destaca

[336] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit. p. 41.

[337] Cf. ib., p. 42.

particularmente su contribución a la definitiva identificación de ese término con el ser humano y su intuición de la irreductibilidad que le es propia. Con todo, el filósofo realiza también varias puntualizaciones que traslucen sus propias tesis sobre el concepto en cuestión. Veámoslo.

Cuando Marías repara en el intento de la escolástica de pensar filosóficamente la persona, observa que las nociones que fueron decisivas son las pensadas primariamente para las cosas. La famosa definición de Boecio, por ejemplo, *rationalis naturae individua substantia* (sustancia individual de naturaleza racional), parte de la noción aristotélica de *ousía* o *substantia*, pensada primariamente para los entes materiales.

> "El que esa sustancia o cosa que llamamos «persona» sea racional, será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre ese carácter de la *ousía* y modificar su modo de ser, su manera de realidad. (…) Es decir, la persona es, simplemente, una cosa con alguna mayor dignidad y excelencia que las demás"[338].

La introducción de la perspectiva teológica en la teoría de la persona es vista también por Marías como un avance no carente de riesgos. Desde muy pronto, en la escolástica se habló de personas divinas, hasta el punto de que la palabra persona se aplicaba más a Dios que al hombre. Nuestro autor repara en que éste era observado como homo y solo secundariamente como persona; es la persona –divina– de Cristo la que a la vez que Dios es hombre. Analógicamente se piensa que la persona puede ser divina o angélica o humana. Marías opina que tal planteamiento "es fecundo en un sentido: la persona divina no es, desde luego, «cosa», y en este sentido la teología ha sido un fértil estímulo para la investigación de la realidad personal". Pero a la vez, estima que "ello envuelve un grave riesgo: se ha pensado la noción de persona de manera que pueda «albergar» la realidad de las divinas o las angélicas tanto como las

[338] Ib., p. 42-43.

humanas y esto ha hecho perder contacto con la realidad inmediata, con aquella que se nos hace inmediatamente presente"[339].

En conclusión, pese a las aportaciones desde la cultura clásica y el cristianismo a la noción de «persona», Marías sostiene que el carácter personal del hombre no fue adecuadamente pensado. La filosofía griega se basó en el mundo de los animales y de las cosas, tratando de apoyarse en él a modo de analogía. Platón habló, así, del «animal humano»; y Aristóteles, del «animal que habla» (o racional) y del «animal social» (o político). Y su vez, la tradición judeo-cristiana no consiguió desmarcarse de los conceptos que la herencia griega había dejado para formular rigurosamente la realidad personal[340].

> "Desde el sistema conceptual elaborado para pensar las «cosas» en el más amplio sentido de esta expresión no es posible la intelección de lo que escapa a las estructuras admitidas y comprendidas en una larguísima tradición. Creo que esta es la explicación del hecho enorme que, mientras se ha avanzado extraordinariamente en el conocimiento de la naturaleza, hay un pequeño «fracaso» en las disciplinas que se refieres a lo propiamente humano"[341].

Frente a esa falta de un método adecuado y de categorías específicas para formular la realidad de la persona sin desvirtuarla, Marías propone una antropología que permita desentrañar el carácter personal del hombre. De nuevo aquí, recurrirá a unas categorías diferentes a la de las cosas para captar lo específico de la persona: «unicidad», «irreductibilidad», «mismidad», «acontecer», «futurición», «libertad»… entre otras que vamos a ir describiendo.

---

[339] Ib., p. 43.
[340] Cf. ib., p. 76-79.
[341] Ib., *Persona*, p. 27.

3.2. Unicidad e irreductibilidad

La dificultad para comprender bien al hombre y su dimensión de persona estriba también en el hecho de ser una realidad radicalmente distinta al resto. Es, de hecho el único ente irreductible –a juicio de nuestro autor–, de tal modo que, al no definirse por referencia a ninguna otra cosa, su aprehensión resulta problemática:

> "Todas las cosas conocidas son derivables de otras o de su conjunto, por composición, análisis, transformación o generación. Con una sola excepción, que no es «cosa»: la persona humana. Todo lo que le pertenece, lo que encuentra, los recursos de que dispone, lo que llamamos en términos orteguianos su circunstancia, es derivable. Solo la persona misma es irreductible a toda otra realidad conocida, y por ello su existencia presenta un extraño carácter «absoluto», a pesar de su finitud, de haber comenzado, de todas sus limitaciones. En este sentido, es «inexplicable», justamente porque no es *explicatio* o despliegue de nada distinto de ella"[342].

A la persona, pues, le pertenece una unicidad que va más allá de la mera individualidad o de la consideración de ser un individuo de su especie, sin más. No es intercambiable, no se la puede equiparar con nada ni nadie, su oposición radical con todo lo demás incluye a sus más cercanos prójimos (caso de unos gemelos, por ejemplo). Configura a la persona su contexto histórico, lo que ha aprendido, las múltiples vigencias sociales, los mecanismos colectivos, etc.; sí, pero ese quién inequívoco, inconfundible con todo lo que no es él, conserva "un fondo personal". De ese fondo puede hacer uso en mayor o menor medida, circunstancia que lleva a una vida más o menos personal o más o menos despersonalizada, pero vida de una persona en cualquier caso. Y ello porque ni siquiera voluntariamente puede anularse la

[342] Ib., *Persona*, ob. cit., p. 127. Cf. R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Eunsa, Pamplona, 2000, p. 50. El filósofo alemán utiliza un juego de palabras para explicar esa extraña combinación, propia de la persona, de unicidad e integración en la especie humana: "La palabra «persona» designa al hombre en tanto que titular de un nombre propio… «Persona» no es pues un concepto de clase, sino un nombre propio general".

condición personal: "una persona no puede dejar de serlo, por mucho que se esfuerce"[343].

Unicidad e irreductibilidad son, por tanto, dos características esenciales en el concepto mariasiano de «persona». Que el hombre sea irreductible puede explicarse también diciendo que no es un *qué*, sino un *quién*. Es decir, el hombre no es algo, una cosa, sino *alguien*, una persona, por más que esa persona necesite de las cosas. Con más precisión, se puede decir que es un *alguien corporal*, pero ante todo un *alguien*, es decir, "un ser único e individual distinto de los demás seres que existen en el universo, incluido los demás hombres"[344]. En palabras ahora de Marías, la persona es "la forma de realidad que pertenece a ese alguien, a ese *yo* inseparable de su circunstancia"[345]. Y se descubre cuando se usa la palabra «yo» en su sentido propio, es decir, en uso pronominal. De ahí que considere un factor de confusión el hecho de que la filosofía haya dedicado tradicionalmente la mayor atención a lo que ha llamado «el yo», sobre todo el idealismo alemán con su *das Ich*. El artículo "cosifica la realidad nombrada" y "anula la irreductibilidad de esa realidad que es un absoluto –aunque sea «recibido» y por tanto relativo"[346].

La irreductibilidad de la persona como tal, es decir, en su unidad íntegra, en su mismidad, hay que aplicarla también a su condición corpórea. Distintas corrientes materialistas que han fijado su atención en la evidente corporeidad han caído en el

---

[343] Cf. ib., p. 26-28 y 128.

[344] Cf. J.M.BURGOS, «¿Es Julián Marías personalista?», *Persona. Revista Iberoamericana de personalismo comunitario*, nº 8, Córdoba (República Argentina), 2008, p. 29-30. La idea de la irreductibilidad del hombre puede encontrarse también en filósofos como Karol Wojtyla, que la define como "el reconocimiento de que la persona no puede ser sustituida por ninguna otra categoría, ya que es un sujeto, no un mero objeto" (K. WOJTYLA, «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», en K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid, 2005, p. 19). Esa irreductibilidad radica en la dignidad de la persona humana, otra idea muy marcada en el pensamiento filosófico de Wojtyla ya antes de ser elegido papa. En 1960, por ejemplo, dirá también sobre el concepto de «persona» en uno de sus principales ensayos: "El término «persona» se ha escogido para subrayar que el hombre no se deja encerrar en la noción «individuo de la especie», que hay en él algo más, una plenitud y una perfección de ser particulares que solo pueden expresarse mediante el empleo de la palabra «persona»" (*Amor y responsabilidad*, Ediciones Palabra, Madrid, 2008, p. 28).

[345] J. MARÍAS, *Persona*, ob. cit., p. 14.

[346] Ib. p. 21.

reduccionismo de hacer pensar que yo soy mi cuerpo; y, en el extremo opuesto, los idealismos han visto al hombre como un mero sujeto, lo que ha llevado a pensar que yo tengo un cuerpo y me sirvo de él para vivir, sin más. Marías, sin embargo, establece un paradigma distinto, integrador, que rechaza el dualismo cuerpo-alma de Platón y de numerosas filosofías posteriores, así como la visión sobre la persona cuasi zoológica de otras:

> "Yo no «tengo» un cuerpo, ni «soy» mi cuerpo, con el cual me encuentro como con el resto de la realidad: *yo soy corpóreo*; si se prefiere, *alguien corporal*. Alguien, en modo alguno algo. La persona vive, se proyecta, imagina, duda, interroga, teme, *desde su cuerpo* inseparable, y por supuesto en el *mundo*, que es *donde* está, precisamente por su corporeidad"[347].

En Marías no es frecuente el concepto de «alma». Lo nombra en algunas ocasiones, pero carece de peso específico en su argumentación, llega a decir incluso que lo encuentra "demasiado vago"[348]. Pero ello no significa que lo descalifique como categoría filosófica. Así, en varios lugares de su producción reivindica el término precisamente por el hecho de haber recibido múltiples interpretaciones a lo largo de la historia. Para él, esa variedad, pese a la falta de claridad que implica, denota que tal palabra apunta a algo importante dentro de la vida humana, aunque se presente con vaguedad. Por eso, apuesta por "repensarla, aquilatarla, ponerla en otros contextos –esto sobre todo–; pero no abandonarla, porque con ello perderíamos una inmensa porción de nuestra mejor realidad". Tal es así que estima que, si nos privamos de ese término, "lo más probable es que perdamos de vista eso latente que tanto ha importado y quedemos súbitamente empobrecidos"[349]. En cualquier caso, Marías no da una definición concreta de «alma», sino que hay que inferirla de su propia reflexión cuando se refiere a ella. En su argumentación la identifica con lo que no es «cuerpo», es decir, con los aspectos psíquicos de la persona, su razón, su capacidad volitiva, sus emociones…[350]

[347] Ib., p. 135

[348] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 144.

[349] Cf. ib., *La educación sentimental*, Ediciones del Prado, Madrid, 1994, p. 13-14

[350] Cf. ib., *Introducción a la filosofía*, ob. cit., p. 357-359

Nuestro autor prefiere hablar de «persona», pues le parece también que términos como «alma» o como «espíritu» han ido aparejados a menudo a la desintegradora dicotomía cuerpo-alma. Observa incluso que la misma teología cristiana ha estado afectada durante siglos por el neoplatonismo, con su desdén u hostilidad por la carne y la corporeidad, lo que ha sido a su juicio germen de todas las interpretaciones idealistas de lo humano. La primera excepción notable de ello aparecería a su modo de ver con santo Tomás de Aquino, grandemente influido por Aristóteles, cuya mentalidad era más *biológica* que la de su maestro Platón[351]. Marías, en alusión a la dicotomía cuerpo-alma afirma que existe una "radical unidad del hombre, previa a todas las esenciales diferenciaciones que es menester reconocer en él". Por eso rechaza planteamientos del tipo «el hombre *tiene* cuerpo pero no *es* su cuerpo». El matiz que él aporta es que «el hombre es *también* su cuerpo», es decir que *es* un cuerpo, no sólo lo *tiene*, pero al mismo tiempo es algo más que él. "La corporeidad, lejos de ser un añadido instrumental al «verdadero ser» del hombre –su psique–, es un esencial constitutivo de la realidad del ente humano", expone[352].

Cerrada esta digresión sobre el «alma» y vueltos de nuevo al concepto de «irreductibilidad» de la persona, se observa que Marías, al reflexionar sobre el origen humano, sobre su generación, explica que la realidad psicofísica del hijo –cuerpo, funciones biológicas, psiquismo, carácter, etc.– se deriva de la de los padres y que, en este sentido, es reductible a ella. Pero no lo es *el hijo* en sí, su persona completa y única. En este punto, distingue entre «lo que» el hijo es –reductible– y «quién es» –

---

[351] Cf. *Antropología metafísica*, p. 39, 79, 174 y 175. El magisterio católico reconoce, con todo, la unidad inseparable cuerpo-alma, como dos dimensiones diferentes pero igualmente constitutivas de la persona como tal. En uno de los aportes principales dentro de este ámbito, la llamada «teología del cuerpo» propugnada por Juan Pablo II subraya la "originaria unidad espiritual y somática del hombre" (JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000, p. 194). De esta «teología del cuerpo» hablaremos ampliamente en el cap. V, ap. 4.2.

Desde el campo de la filosofía, autores católicos inspirados en la también denominada «antropología adecuada» de Juan Pablo II –elaborada desde su quehacer filosófico mucho antes de acceder al papado– ratifican esa visión integral de la persona: "La naturaleza humana es una unidad compleja, una unidad de cuerpo y alma. Más precisamente, podemos hablar de tres dimensiones o dinamismo en la naturaleza humana: espirituales, psíquicos, físicos" (E. ORTIZ, J. I. PRATS, G. AROLAS, *La persona completa*, Edicep, Valencia, 2004, p. 26). En la misma obra, los autores se sitúan explícitamente "lejos de cualquier sombra de dualismo" pues "sencillamente, sin cuerpo no hay persona humana" (p. 47).

[352] J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, ob. cit., p. 358.

irreductible– a cualquier otra realidad. A partir de este enfoque descriptivo y fenomenológico, Marías afirma que la *creación* personal es evidente y que la aparición de una persona es el modelo de lo que realmente entendemos por creación: el alumbramiento de una realidad nueva e intrínsecamente irreductible. La persona es, así, «criatura», en el sentido más cercano a «creatura», fruto de una «creación». No se puede hablar, por tanto, en términos de «generación», «fabricación» o «emanación». Cuando nuestro autor se refiere filosóficamente al origen humano también trata de excluir metódicamente la idea de Dios. Desde un punto de vista religioso, la recurrencia a la divinidad para explicar la génesis de la persona le parece algo normal y justificado, pero no así al tratar de hacer filosofía, pues ésta no puede partir de Él, a quien en principio no encontramos –con la sola razón, se entiende–, no está patente. Se puede pretender buscar a Dios, pero no partir de Él, sino de la huella que en todo caso habría dejado, de su creación. Marías emprende por tanto en su antropología el camino inverso, no parte del Creador sino de la criatura. Y es ahí donde estima como evidente que cada persona significa una radical novedad, imposible de reducir a ninguna otra realidad dada. Esto es lo que nos veríamos obligados a llamar «creación». Así pues, prescindiendo momentáneamente del Creador, estima que la creación se impone como manera adecuada de descripción del origen de las realidades personales. La persona como tal se deriva de la nada de toda otra realidad, ya que a ninguna de ellas puede reducirse. Si no la vemos como creada, "nos resulta literalmente inexplicable o bien aparece violentamente reducida a lo que no puede ser: una cosa". Según este punto de vista, llamaríamos creación a «innovación de realidad»[353].

Una idea cercana a la del origen de la vida humana es la de la «naturaleza humana», término tantas veces usado en la filosofía e incluso en muchas expresiones de la cultura popular pero que a Marías le parece –como ya apuntamos en su momento– sumamente problemático. Sostiene que no hay en lo humano una identidad constitutiva completa, es decir, que "en rigor, el hombre "no tiene naturaleza"[354]. Como mucho, se

[353] Cf. ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 37-39.

[354] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 23. Cf. *Persona*, ob. cit., p. 158; y *La educación sentimental*, ob. cit., p. 18.

podría decir –a su juicio– que el hombre "*tiene* naturaleza" pero dejando claro que él mismo "no *es* naturaleza". Lo argumenta haciendo caer en la cuenta de que el hombre no es exactamente un animal, en el sentido de que no es una realidad dada, con una consistencia o ser fijo que llamamos «naturaleza». La técnica, la posibilidad mediante la cual el hombre trasciende los límites de su naturaleza, lo hace ser en todo caso "una naturaleza abierta o en expansión"[355].

Por influencia de Ortega, quien subrayaba el aspecto del hombre como «homo faber» –toda vez que le es dada la vida pero no qué hacer con ella–, Marías incidirá también en la persona como «ser técnico»[356]. En este sentido, nuestro autor explica que el hombre difiere radicalmente del animal en cuanto a su relación con la naturaleza, entendida en este caso como entorno, como medio ambiente. En el caso humano, "no hay sólo una adaptación a ella, como sucede con el animal, sino primariamente una transformación del medio para que se ajuste a los proyectos humanos, es decir, personales"[357].

En cualquier caso, la condición personal es para nuestro autor "inherente al hombre" –varón y mujer– y también es intrínseca al niño "desde que es concebido", aunque en este caso incoativamente. De hecho, "la persona es raíz de todo lo humano"[358]. Ahora bien, Marías precisa que la condición personal se realiza en distintos grados. Hay factores que la potencian y otros que la reducen. Entre los primeros están el conocimiento de la propia personalidad, el esfuerzo, el rigor y la coherencia en la conducta, la autoexigencia, etc. Y analizada la condición personal en modo transitivo, es decir, no desde la forma de sentirse persona, sino desde la forma de tratar a los demás, se observa que se puede ver al otro –en diversos niveles de

---

[355] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 93, 94 y 127.

[356] Cf. M. CARMONA RODRÍGUEZ, *La persona según Ortega y Marías: dos Filosofías para el s. XXI. Un enfoque comunicacional*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2005, p. 63; J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, p. 161, donde escribe que "vivir es siempre, siempre, sin pausa ni descanso, hacer".

[357] J. MARÍAS, *Persona*, ob. cit. p. 130.

[358] Ib., p. 57 y 157.

intensidad– como persona, como alguien único y en su integridad, para lo cual hace falta además generosidad e imaginación, de modo que se pueda trasladar el punto de vista al del otro, ver la realidad con sus ojos, entrar en su perspectiva personal, en su persona, en definitiva [359].

Por el contrario, se puede arrojar una mirada impersonal sobre el otro, resbalando sobre su persona, sin penetrar en ella, como en el caso –si recurrimos al ámbito familiar– de actitudes utilitarias sobre los hijos cuando son vistos como bocas que alimentar o como ayudas para el trabajo; o sobre los propios cónyuges entre ellos, cuando simplifican la mirada sobre el otro reduciéndose mutuamente a hacedores de ciertas funciones a servicio del hogar. Esos son sólo algunos de los factores que reducen la condición personal. Otros reseñables son el seguimiento impulsivo de las modas, el sectarismo, la forma despótica de tratar a los demás o el culto al cuerpo, al que Marías considera una reducción primitivista a lo infrapersonal. La forma más perversa de despersonalización es para Marías el fanatismo religioso, porque supone una inversión de la visión que normalmente tiene el hombre de sí mismo cuando tiene presente a Dios. Al menos en el cristianismo, la persona es, a ojos de Dios, única, inconfundible, con nombre propio, llamada a un destino rigurosamente personal. Y, por ende, el prójimo es contemplado también como persona y hermano, hijo del mismo Padre[360].

3.3. Carácter futurizo e irreal

Hemos dicho que para Marías la persona es la realidad más misteriosa que existe. En buena medida ello se debe a que consiste no sólo en lo que es, sino en lo que pretende llegar a ser. Para nuestro autor, ese lado futurizo, proyectivo, imaginativo de la persona

[359] Cf., ib., p. 158-159 y *Mapa del mundo personal*, p. 57-58. Ortega solía decir –y es una idea compartida por Marías– que «la vida humana admite grados», según su mayor o menor acercamiento a su propio destino (J. FERRATER MORA, «Ortega y Gasset (José)», en *Diccionario de filosofía*, II, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965, p. 348).

[360] Cf. J. MARÍAS, *Persona*, ob. cit., p.159-163 y *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 58 y 133.

no es algo periférico, algo que simplemente acontezca, sino que es un elemento central, constitutivo. Se funden en el ser persona la realidad y la irrealidad como factores esenciales. No importa que sus pretensiones no se cumplan, éstas forman parte de su ser. Se da, por tanto, una contradicción interna en la misma raíz de la persona. Es lo que sucede, por ejemplo, con la felicidad –como veremos luego mejor–, cuya búsqueda es el gran motor de la vida humana y un elemento definitorio de cada hombre, y sin embargo nunca la alcanzamos en la medida deseada. Por ello Marías dirá que el hombre "es una contradicción" y "un imposible", dado que "consiste en intentar ser lo que no puede ser"[361]. Pero ese drama humano es a la vez grandeza del hombre: "A la persona le pertenece un elemento de irrealidad que le es constitutivo precisamente para poseer un grado de realidad incomparablemente superior al de toda cosa"[362].

Veamos ahora más de cerca esa condición de realidad-irrealidad observada por Marías. Por de pronto, afirma que "el hombre es real e irreal a la vez", dado que "vive en un mundo efectivo y perceptible" y, además, "en el mundo irreal de la posibilidad, concretamente en el futuro imaginado, anticipado e inseguro"[363]. La persona es real, está presente, se la puede tocar, pero al mismo tiempo está vuelta al futuro, orientada hacia él. Y en esa medida, la condición futuriza le transfiere un elemento de irrealidad, la dota de un carácter parcialmente irreal*,* ya que lo futuro no existe –todavía–*,* sino que en todo caso existirá, y probablemente en forma diversa a la que se proyectó. Por ello, Marías llega a afirmar que "una persona «dada» dejaría de serlo", puesto que "no «está ahí», nunca puede como tal estar ahí, sino que *está viniendo*". Ahora bien, para no caer en un reduccionismo haciendo pasar a la persona como mera irrealidad, matiza que "la persona *es ya,* está hecha como persona". Presente y futuro forman parte de ella, "su ser actual es estarse haciendo, mejor, estar viniendo"[364].

---

[361] Ib., *Ensayos de teoría*, Editorial Barna, Barcelona, 1954, p. 88.

[362] J. L. SÁNCHEZ GARCÍA, «La persona humana y su perspectiva antropológica», *Fides et Ratio*, nº 1, mayo 2016, p. 77.

[363] J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 91.

[364] Cf. ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 44-45.

El hecho de que la persona no sólo es presente, sino también futuro, no sólo es la realidad de sus actos, sino también la irrealidad de sus proyectos, se verifica también en las relaciones personales:

> "Son programáticas, proyectivas; en rigor, acontecen en el futuro, consisten en anticipación de sí mismas. Si se intenta reducirlas a los «actual», a lo que «es» meramente presente, dejan de ser personales, sufren una cosificación que las desvirtúa"[365].

El hombre, pues, se proyecta de forma constante, anticipa su futuro en su imaginación permanentemente. Es tal el peso que ese carácter futurizo tiene que Marías incluso asegura que "lo humano se entiende mejor por las necesidades y las pretensiones que por la realidad", que "la realidad humana es primariamente pretensión, proyecto"[366].

En la persona se da otro binomio también aparentemente contrapuesto: el ser relativamente transparente y opaca a la vez. La transparencia se observa particularmente en el rostro, que como vimos es para Marías «la persona misma, vista». En él –dirá también– "rezuma la intimidad secreta en que esa persona arcana consiste". Pero puesto que la persona no está nunca acabada de dar, le envuelve también "una cierta infinitud y una esencial opacidad". Ahora bien, esa infinitud no afecta al carácter finito de la realidad humana; "la imagen de la infinitud es la *indefinición,* y solo en esa forma es infinita la persona humana: no estar «dada», poder ser siempre más, estar viniendo"[367]. Por eso declara con solemnidad: "Ser persona es poder ser más"[368].

---

[365] Ib., *Persona*, ob. cit., p. 137.

[366] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 37 y 38.

[367] Cf. ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 46-47. El psiquiatra Viktor Frankl –al que nos referiremos en varias ocasiones durante este estudio por la concomitancia de su pensamiento con el de Marías– coincide plenamente en este punto con nuestro autor al afirmar que "ser persona no significa nunca tener que ser así y nada más, sino que es poder ser siempre de otra manera", subrayando así su libertad y, por tanto, su responsabilidad moral. De lo contrario, si se da por ejemplo el caso de una persona que ha cometido un delito y no se le piden responsabilidades invocando que todo fue fruto de sus circunstancias, se opera en él "una de las peores humillaciones que podamos causar a un ser humano, una violación de su dignidad, porque, si así lo hiciéramos, lo consideraríamos un mero aparato estropeado, una máquina que debe ser reparada, cosa que el hombre no es en absoluto" (V. FRANKL, *En el principio era el sentido*, Paidós, Barcelona, 2016, p. 94).

[368] Ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 204.

3.4. Racionalidad, libertad y moralidad

El carácter inconcluso de la persona obedece a su condición de ser libre, atributo específico del hombre frente al animal. En el modo de subrayar la libertad humana, se destila en la antropología de Marías un optimismo, una confianza –al menos de salida– en el hombre, en sus posibilidades de cambio, de superarse. El libre albedrío permite al hombre progresar, «ser más», y hasta la imperfección de la persona puede ser vista como una oportunidad para mejorar:

> "(…) se olvida la condición de la persona, siempre libre, inconclusa, a la que no se puede dar por vista y terminada. Existe la posibilidad de arrepentimiento, que tiene un fundamento antropológico. Palabras como conversión, arrepentimiento, se asocian a lo religioso, y no es forzosamente así: hay unas previas estructuras antropológicas que hacen posibles esos cambios, tal vez religiosos. Por otra parte, la teología enseña que todo hombre, mientras vive, es amigo actual o potencial de Dios. La persona que nos defrauda, que nos causa decepción, no ha terminado, no está conclusa mientras está viva"[369].

La persona se encuentra con una circunstancia dada, pero puede y debe decidir qué hacer con ella. Tampoco está dada ella misma, puesto que la persona es intrínsecamente argumental, aunque no se la pueda reducir a sus actos. La libertad, el hecho de que el hombre pueda decidir entre distintas opciones, comporta además una responsabilidad moral, una obligación de responder de los propios actos. "No puedo vivir sin justificar por qué hago lo que hago, con intrínseca responsabilidad", asegura Marías[370]. Hay, por tanto, una dimensión ética inherente a la persona:

> "...la responsabilidad pertenece a la estructura misma de nuestra vida. El hombre se siente, desde luego, quiera o no, responsable de lo que hace, porque para hacerlo ha tenido que elegirlo, decidirse a ello, y sólo ha podido ejecutar esto justificándoselo a sí mismo. La responsabilidad no es, pues, consecutiva de

[369] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 292-293.

[370] Ib., *Razón de la filosofía*, ob. cit., p. 292.

> un acto humano, sino constitutiva; como todo hacer necesita justificarse, es ya, desde su mismo origen, justificado o injustificado; en suma, justo o injusto. (...) la vida humana es, en su propia sustancia, moral"[371].

En ocasiones, la libertad no puede ser ejercida por distintos factores, como sucede en los primeros años de vida o en situaciones de enajenación mental. Sin llegar tan lejos, el libre albedrío queda muchas veces sutilmente comprometido por las vigencias sociales, los mecanismos de poder o los innumerables impactos informativos de los medios de comunicación, los cuales pueden ejercer una notable presión en el individuo. Marías considera que en los últimos dos siglos ha habido una fuerte retracción de la dimensión personal, fundamentalmente por la dilatación del nivel social derivadas de la presión del Estado, así como de los crecientes estímulos y vigencias de la vida colectiva impulsados por los *mass media*. Nuestro autor lamenta ese proceso y lo califica de "invasor" y "abrumador"[372].

---

[371] Ib., *Introducción a la filosofía*, ob. cit., p. 372-373.

[372] Ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p.160. Del gran poder de persuasión de los medios de comunicación de masas y de su efecto homogeneizador en la sociedad han alertado numerosos pensadores desde la segunda mitad del siglo XX. Ha sido criticado, particularmente, su control abusivo por parte de los grandes grupos políticos y económicos, por la amenaza que supone para el correcto desarrollo de la conciencia individual.

Uno de los filósofos más escépticos es Herbert Marcuse, que llega a cuestionar si tal modo de control social es compatible con una auténtica libertad: "¿cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos las condiciones de la libertad?" (H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1993, p. 36). El pensador alemán entiende que nuestro modo de pensar, aparentemente libre, está en realidad sutilmente determinado por los constantes reclamos informativos y publicitarios de los *mass media*, cuyos intereses profundos se identifican con los de las grandes corporaciones y no con los del hombre concreto. "Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios –observa– no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación" (p. 38). Su prevención en este campo lleva incluso a que se plantee: "¿Se puede realmente diferenciar entre los medios de comunicación de masas como instrumentos de información y diversión, y como medios de manipulación y adoctrinamiento?" (p. 38-39).

La preocupación de Marías por el efecto despersonalizador de los medios de comunicación, o del Estado como promotor de formas culturales de las que es difícil mantenerse al margen, es también evidente. Sin embargo, en el filósofo español se observa una mayor confianza en las posibilidades de autonomía de la persona. El hincapié que pone en su libertad, en su condición «forzosamente libre», refleja un panorama más halagüeño. La esperanza que en algún momento muestra Marcuse más bien parece pender de un hilo. No parece su tono sino lacónico o acaso irónico cuando afirma: "Todavía existe el legendario héroe revolucionario que puede derrotar incluso a la televisión y la prensa: su mundo es el de los países «subdesarrollados»" (p.101).

La vida del hombre moderno está repleta de quehaceres impersonales, que no brotan de la propia vocación, sino de la norma social. Marías habla en estos casos de una "atenuación de lo propiamente personal" por "disolución en lo social", lo cual supone una merma en la libertad. Otro factor de despersonalización afecta directamente a la idea de «felicidad», a la cual hoy se la hace pasar con frecuencia por mero placer o bienestar, como veremos más adelante. Bajo esa concepción opera una reducción de la persona a su dimensión psíquica y a su presente, cuando la realidad es que la felicidad afecta a la persona misma y consiste primariamente –para nuestro autor– en lo futuro. De todos modos, lo normal es que esas presiones sociales no lleguen a determinar las acciones y modos de pensar, aunque sí suelan condicionarlos notablemente. Es más, existe también el opuesto a tales situaciones de despersonalización: formas de plenitud de la personalidad. Son aquellas en las que la persona elige desde su libertad –desde "el fondo de la persona"– seguir su vocación auténtica, en un acto en el que "se descubre como quien verdaderamente se es"[373].

Damos un paso más. La proyectividad, la libertad y la moralidad de la persona se desprenden de su racionalidad. Para Marías, la persona no está dotada simplemente de una inteligencia, sino que además tiene razón. La primera la comparten también algunos animales superiores en un cierto grado, la segunda es exclusiva del hombre. Teniendo en cuenta la clásica definición de Marías sobre la razón –«aprehensión de la realidad en su conexión»–, explica que la persona "no puede contentarse con «entender» de manera perceptiva e instintiva, como el animal, sino que necesita descubrir la conexión entre los diversos elementos, incluidos los inexistentes, anticipados en la imaginación"[374].

Ese reconocimiento de la racionalidad como elemento esencial de la persona, le hace a Marías suscribir en parte una de las definiciones de «persona» más conocidas en la historia de la filosofía, aquella que ya vimos de Boecio: «sustancia individual de

[373] Cf. J. MARÍAS, *Persona*, ob. cit., p. 26-30 y 137.

[374] Ib., *Persona*, ob. cit., p. 129.

naturaleza racional». Pero decimos que sólo en parte. El filósofo romano empleó la noción aristotélica de *ousía* o *substantia,* pensada primariamente para las «cosas». Marías observa que pese a ser importante que esa sustancia, la «persona», sea vista como racional, no lo es suficientemente, porque tal categoría –la «sustancia»– no deja de entrañar una cierta cosificación. En aquel aforismo, "la persona es, simplemente, una cosa con alguna mayor dignidad y excelencia que las demás", pero su realidad específica no está recogida en la definición[375].

3.5. Condición personal del amor en la «criatura amorosa»

El aspecto racional subrayado por Aristóteles, por Boecio y por tantos otros después para definir al hombre ha impregnado hasta nuestros días la visión sobre él. Ha quedado en una cierta penumbra, así, otra cualidad humana que a Marías le parece todavía más decisiva, la ya comentada «condición amorosa», que propicia que nuestro autor llame también a la persona como la «criatura amorosa»:

> "[El amor] Este se origina en la radical menesterosidad e indigencia del varón y de la mujer, que se necesitan recíprocamente para ser lo que son. Esta es la forma que en lo humano adquiere la condición de criatura amorosa" [376].

> "Siempre se ha buscado la peculiaridad del hombre, se ha hablado de su carácter inteligente, racional; todo esto es cierto, se dice que el hombre es *animal rationale,* pero nunca se dice que es *animal amorosum.* En esto reside, creo yo, la raíz de la condición humana"[377].

Marías recuerda, en este sentido, que también la cosmovisión cristiana de la persona incluye la capacidad amorosa como atributo primordial, como resonancia divina en el hombre, *imago Dei*:

---

[375] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 42-43.
[376] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 143.
[377] Ib., p. 343.

> "Muchas veces he recordado que el Génesis dice que el hombre fue creado «a imagen y semejanza de Dios», y cuando el cristianismo se formaliza, dice que Dios es *amor*. La semejanza no consiste tanto en la inteligencia o la voluntad, en lo que se llama espiritualidad, como en la condición amorosa"[378].

La vida humana es, por tanto, necesariamente interpersonal, es decir, convivencial. Al nacer, antes que encontrarnos con lo social o colectivo, experimentamos la relación con otras personas individuales. Esa experiencia es tan radical que el descubrimiento de sí mismo, de la propia persona, comienza por el de las demás con las que se convive. El otro es un *alter ego* en el que me reflejo y me descubro, o –como dicen también Ortega y el propio Marías– yo soy un *alter tu*, porque el hallazgo del otro precede al de mí mismo.

Es este carácter interpersonal una vivencia anterior incluso a la soledad. El puesto y la función de la soledad no son primarios. Es resultado de una retracción. No se «está solo», sino que «se queda solo». Cuando la vida interior de la persona da paso a un movimiento hacia fuera, hacia el otro, se produce lo que Marías llama «soledad trascendida». En la amistad o el enamoramiento se da ese fenómeno. Es más, sucede que la persona queda en esos casos "habitada" por otra u otras. Así, "frente al concepto de «impenetrabilidad» de los cuerpos, encontramos la situación de «interpenetración» de las personas", que es posible precisamente por la dimensión no corpórea de la persona. Desde esa óptica definirá a la persona también como una «interioridad abierta»[379].

Con ese tipo de conceptos que aúnan las distintas dimensiones de la persona –«interioridad abierta», «alguien corporal», etc.– Marías trata de superar los reduccionismos que a su juicio ha sufrido el concepto de «hombre» y de «persona», por un exceso de énfasis en su interioridad, como si sólo existiera ésta y el cuerpo fuera un mero soporte, o una

[378] Ib., p. 293. La radicalidad del amor dentro de la vida humana, el hecho de que el hombre haya sido creado por Dios por amor y para amar, es una idea central en la tradición cristiana, en la que está plenamente inserto Julián Marías, como venimos diciendo en este trabajo. Esa centralidad ha sido profundizada por infinidad de pensadores cristianos. En el cap. V, ap. 3.2, reflejamos lo dicho por Emmanuel Mounier y Juan Pablo II.

[379] Cf. J. MARÍAS, *Persona*, ob. cit., p. 24 y 39-43.

desmedida atención en la exterioridad, en el cuerpo, como si la persona no fuera más que un organismo, por más avanzado que sea con respecto al resto de seres vivos. Como referimos anteriormente, para Marías la persona humana está encarnada, pero es más que su cuerpo; y tiene una interioridad, lo que podría llamarse una vida espiritual, pero no es un espíritu. Se ve, por tanto, ahora que aquellas características definitorias de la persona como son su unicidad e irreductibilidad no son solipsismo ni aislamiento, lo impide "la necesidad ineludible de convivencia ulterior y la esencial comunicabilidad"[380].

El amor tiene una importancia extraordinaria dentro de la vida personal: "Se es más persona en la medida en que se ama más profunda y personalmente". Con el amor se alcanza el máximo de intensidad personal, así como de factores personalizadores como la proximidad, la compañía o la proyección. Amar propicia, además, un conocimiento más profundo del otro, no exhaustivo porque la persona nunca está conclusa y entraña siempre una relativa opacidad, pero sí que penetra en estratos humanos inaccesibles fuera de la relación amorosa. Marías habla de una "extraña iluminación" y de "otro orden de conocimiento, de proximidad, de presencia". Cuando se llega al núcleo personal, se tiene una impresión de ver a la otra persona en su integridad. Tal experiencia representa "algo fascinador, de una intensidad incomparable con ninguna otra forma de convivencia"[381].

La persona, pues, es descubierta al ser amada, la atención enfocada en ella pone de relieve su unicidad. Es, por tanto, el amor "una de las experiencias radicales en

[380] Ib., p. 128. Para entender el necesario equilibrio entre la vida interior y exterior de la persona podemos recurrir a Mounier, en cuya reflexión en este aspecto se encuentran también evidentes puntos comunes con Marías (Cf. E. MOUNIER, *El personalismo*, en *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca, 2014, p. 714-716). El personalista francés afirma que "la existencia personal se ve siempre disputada (…) por un movimiento de exteriorización y un movimiento de interiorización, ambos esenciales, y que pueden ya enquistarla, ya disiparla". Mounier advierte tanto del peligro de encerrarse en uno mismo ("demasiada solicitud para nosotros mismos, aunque sea espiritual, instala al egocentrismo como un cáncer"), como de vivir disipado en las voluntades de otros ("estamos encerrados fuera de nosotros mismos", escribía el poeta y filósofo Paul Valéry; y Mounier replica: "El recogimiento nos libera de esta prisión"). Al definir a la persona como "un «adentro» que tiene necesidad del «afuera»", concluye que "no hay que despreciar la vida exterior: sin ella la vida interior enloquece, así como también, sin vida interior, la primera desvaría". Y en un estilo más literario resume: "Recogiéndose para encontrarse, luego exponiéndose para enriquecerse y volverse a encontrar, recogiéndose de nuevo en la desposesión, la vida personal, sístole, diástole, es la búsqueda, proseguida hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y jamás realizada".

[381] J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 144,145 y 153.

que consiste el principio de individuación por el cual cada persona es quien es". Amar faculta el descubrimiento de que "la persona como tal es el verdadero *fin en sí mismo,* lo único querido *sin más*"[382].

Marías incluso llega a considerar que el origen del amor, lo que hace que las actitudes de orientación hacia el otro sexo adquieran un carácter amoroso, es "la adivinación de que la realidad sobre la que se dirigen es una persona". Esa concentración de la atención en el amado no es un efecto meramente mecánico –como sí puede ser la atracción que despierta el deseo–, sino que es el resultado de percibir al otro como no intercambiable, desprendido del conjunto anónimo de los demás[383].

Existe en este ámbito también el efecto opuesto, un cierto oscurecimiento del conocimiento, de la realidad del otro, cuando el enamorado idealiza a la persona amada y le atribuye cualidades que no tiene. Marías entiende que tal situación es más bien una desfiguración del amor, algo ajeno a su esencia. Lo propio del amor es que permita

---

[382] Cf. ib., *Persona*, p. 101-104 y *La felicidad humana*, ob. cit., p. 293. Ese valor de cierta absolutidad de la persona, revelado en el amor y que postula un trato humano acorde con su alta dignidad, recuerda a la posición de autores como Kant o Wojtyla que, desde filosofías dispares, han coincidido en apuntar ontológicamente a la grandeza de la persona. El pensador alemán, en la segunda formulación de su imperativo categórico, escribió: "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio" (I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan (Puerto Rico), 2007, p. 42). A su vez, Wojtyla, en su empeño por proteger la dignidad humana de las corrientes utilitaristas, que contemplan a la persona como a un ser que en determinadas circunstancias puede ser usado sólo como un medio, explica que la persona, por su propia naturaleza, es capaz de definir sus fines, de ahí que no deba ser tratada únicamente como un medio. Cuando esto sucede, "se comete un atentado contra su misma esencia, contra lo que constituye su derecho natural" (K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, ob. cit., p. 34).

De tal modo afirma la inviolabilidad de la persona, que en la citada obra llega a hacer la siguiente apreciación –de notable fuerza y atrevimiento, teniendo en cuenta que se trata de un ensayo preconciliar y escrito cuando *sólo* era obispo auxiliar de Cracovia–: "Nadie tiene derecho a servirse de una persona, de usar de ella como de un medio, ni siquiera Dios su Creador. De parte de Dios es, por lo demás, enteramente imposible, porque al dotar a la persona de una naturaleza racional y libre le ha conferido el poder de asignarse ella misma los fines de su acción, excluyendo con esto toda posibilidad de reducirla a un instrumento ciego que sirve a los fines de otro" (p. 35).

En Julián Marías encontramos un aserto sobre Dios y el hombre que guarda alguna similitud, cuando escribe que éste es "un *yo* absolutamente irreductible *a todo*, polarmente opuesto al conjunto de la realidad, incluida la posible de su Creador (…)" (J. MARÍAS, *Persona*, ob. cit., p. 138).

[383] Cf., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 132-133.

conocer más a fondo a la persona amada, puesto que la mirada sobre ella se agudiza por el apremiante interés que se tiene sobre ella, y que los defectos de ésta los reconozca sin por ello eliminar el amor. Un caso particularmente común aquí es el de los padres con sus hijos: conocen sus puntos flacos pero lo normal es que sigan queriéndolos *a pesar de* ellos o incluso, en algunos casos, intensificando su amor *por razón de* ellos.

Es por eso que en las relaciones rigurosamente personales, donde el elemento amoroso está implicado, hay "un núcleo que puede llamarse *incondicional*, de variable extensión y profundidad". Se trata de un "fondo irreductible de adhesión", que supera descontentos y dificultades. La ausencia de éste está detrás de numerosos fracasos amorosos. En su grado máximo –poco frecuente–, el carácter «incondicional» del amor descubre a una persona de tal manera que la propia se orienta hacia ella sin reservas, "con un «sí» abarcador, que no significa una ceguera para las limitaciones o defectos". Más bien, lo que aparece es una "confianza radical en el núcleo de la persona y en la posibilidad de llegar a él y acaso de ser igualmente comprendido desde ese centro"[384].

Dentro también de esa faceta cognoscitiva del amor, Marías identifica el que considera como mayor peligro del carácter personal del amor: "la tentación de dar por supuesta a la otra persona", es decir, creer que ya se sabe exactamente quién es, perdiendo de vista su intrínseca y parcial opacidad y el hecho de que "sólo se es argumentalmente", lo que significa que la persona evoluciona constantemente en su interactuación con la circunstancia[385].

El matrimonio es un tipo de relación especialmente sometido a este riesgo no por su propia naturaleza, sino por modos incorrectos de interpretarlo, como es el caso de la extendida creencia en que la boda, el compromiso de unión hecho efectivo, es una meta, en lugar de un punto de partida –o al menos un hito en el camino desde el que seguir proyectándose–. Cuando se tiene esa mentalidad, se cree «haber llegado» y, entonces, es fácil que decaiga la imaginación, que se contemple la relación

[384] Cf., ib., p. 189-191.

[385] Ib., p. 152.

amorosa como una estabilidad inerte. Ello provoca, aunque el apego mutuo siga siendo sólido, la monotonía, el aburrimiento, y con ello lo probable es que el amor se estanque, que languidezca. Marías recomienda que en el amor cotidiano no cese nunca la imaginación ni la proyección mutua, y que no se limite siquiera a las grandes etapas de la vida, sino que afecte a cada día, al proyecto de cada mañana y al balance final de la jornada. También ve importante no pensar que la fidelidad conyugal exige una ausencia total de toda relación personal ajena a la pareja, ni siquiera en el caso de personas del sexo opuesto. Es más, nuestro autor tiene claro que la variedad de relaciones personales entre hombres y mujeres es "causa de un enriquecimiento que refluye sobre el amor permanente y básico, por ejemplo el matrimonial"[386].

Al explicar el concepto de «condición amorosa» dentro de la antropología de Marías, se vio que la forma decisiva y humanamente originaria del amor es el que se da entre el hombre y la mujer. Lógicamente, su análisis de la persona coincide plenamente en este punto. Por supuesto, se puede dar también el amor entre personas del mismo sexo, como es el caso de la amistad auténtica, aunque la primacía en este ámbito esté en las relaciones heterosexuales. Nuestro autor confirma también en su reflexión sobre la persona que el hombre y la mujer, por su intrínseca reciprocidad, se relacionan desde la perspectiva del amor, se mueven en su elemento, aunque éste no se dé de forma efectiva. Desde el punto de vista de la persona, por tanto, la dualidad sexual es también un factor decisivo para nuestro autor, y va más allá de la mera «condición sexuada»:

> "La condición personal es «común» al hombre y a la mujer, pero no se puede pensar que en esa dimensión sean iguales, y que la diferencia estribe sólo en la condición *sexuada*. El que ambos sean personas no quiere decir que sean personas de la misma manera, que haya «identidad» en el plano de lo personal"[387].

[386] Cf. ib., p. 152-153.

[387] Ib., *Persona*, ob. cit., p. 56.

Cuando el amor es recíproco aparece "la forma más intensa de relación personal" y la complacencia mutua adquiere su más alto grado. Quienes se aman se proyectan recíprocamente hacia el otro, salen a su encuentro. Y a la vez surge una proyección conjunta, una cierta inseparabilidad, puesto que aparece una íntima asociación de sus personas y sus trayectorias se entrelazan. Todo ello, además, es compatible con el mantenimiento de la personalidad de cada uno, entre otras cosas porque –como apuntamos con anterioridad– la del otro es preciosa a los ojos del amante, es el objeto de su amor[388].

En el enamoramiento se produce, entonces, un grado máximo de personalización. Se descubre "la posibilidad de la interpenetración de las personas –en rigurosa oposición a la impenetrabilidad de los cuerpos–", y por tanto ese modo único de realidad, irreductible a cualquier otra, que es la persona. El enamoramiento propicia "la experiencia lograda de lo que es ser persona, precisamente en la medida en que se distingue –aunque no se separe– de su cuerpo y de sus actos". Es de la persona misma de la que se está enamorado, de ella en su integridad, no de sus dimensiones parciales, como su cuerpo –por más que se presente a través de su corporeidad–, su conducta o sus actos. A su vez, el amante se proyecta desde su mismidad, con toda su persona. La relación amorosa es, por tanto, doblemente personal. Y el máximo de personalidad se corresponde, así, con "las relaciones en que lo decisivo es el amor como tal, con un mínimo de presiones sociales, con vínculos nacidos de la libre y a la vez forzosa elección que el amor impone"[389].

Finalmente, hemos dicho que el amor entre el hombre y la mujer es el primigenio pero que no es el único. La amistad es también un modo de amor. Es menos intenso pero mucho más frecuente. Desde un punto de vista cuantitativo, Marías observa que el mayor volumen del mundo personal está constituido precisamente por los amigos. Aun así, matiza que si se descartan las formas deficientes de amistad, por fugacidad, parcialidad o

[388] Cf. ib., p. 148-149.

[389] Cf. ib., p. 104-108.

tibieza, las amistades plenas tampoco son muy usuales. Ahora bien, cuando sí se da una amistad intensa, acontece el encuentro de dos personas como tales, en su condición única, no intercambiable, proyectiva, capaz de imaginación y apertura[390].

4. La educación sentimental

Los distintos elementos exógenos y endógenos que intervienen en la vida humana pueden ser interpretados y desarrollados de distintas maneras por cada uno, en función de su libertad y de las circunstancias que lo rodean. La educación es un factor decisivo en este punto. El tipo de formación que se recibe condiciona el modo de vivir. Marías estudió particularmente la educación que se refiere a los sentimientos, por la importancia que tienen para la persona y para las relaciones sociales. Nuestro autor dedicó un ensayo íntegramente a este tema, *La educación sentimental*[391], en el que estudia desde este prisma elementos claves en su pensamiento antropológico como la condición sexuada, la sexualidad, la corporalidad, la amistad o el amor. Ninguno de ellos se reduce a los sentimientos, pero existen entre ellos múltiples e importantes interrelaciones.

La educación sentimental repercute en la felicidad y, por ello, sus principales implicaciones con el tema principal de nuestra investigación serán tratadas en el siguiente capítulo. En el presente apartado, nos proponemos analizar qué entiende Julián Marías por «educación sentimental» y qué clase de ella es la adecuada en su opinión para el

[390] Cf. ib., p. 101 y 109

[391] En esa obra, el autor analiza el concepto desde un punto de vista histórico, incluyendo particularmente la literatura en ese recorrido, por ser el ámbito donde ha quedado reflejado el carácter afectivo de cada época. El título del ensayo evoca una obra literaria, *L'Education sentimentale* (1869), de Flaubert, una de las novelas más influyentes del siglo XIX. En la edición de la obra del filósofo español que seguiremos en nuestro trabajo, figura el descriptivo subtítulo –no presente en otras–: "Un profundo estudio de una de las dimensiones decisivas de la vida humana: la de los afectos".

Además de la literatura, Marías repara también en esa obra en el cine, al que denomina "la gran potencia educadora de nuestro tiempo", con mayor influencia incluso que la universidad, la difusión generalizada de la enseñanza, de la lectura o de la prensa, pues es a su juicio el séptimo arte el instrumento de más alcance universal, con capacidad de afectar a todas las dimensiones de la vida (J. MARÍAS, *La educación sentimental*, ob. cit., p. 211).

desarrollo de la persona, lo cual inevitablemente anticipará ya algunas conclusiones en clave felicitaria o al menos se desprenderán implícitamente de nuestra exposición.

4.1. Concepto, importancia y estado actual de la «educación sentimental»

Marías entiende por «educación sentimental» aquella que atañe a los afectos, supone "la forma más íntima y profunda de civilización" y conforma "una de las dimensiones decisivas de la vida humana", "uno de los núcleos entorno a los cuales se organiza la vida, y precisamente en sus estratos más profundos, donde se encuentran las raíces de casi todo lo demás"[392].

Nuestro autor ve esencial la aportación que hacen a la vida humana los impulsos, los deseos, la imaginación o la atracción personal inmediata. Muchas veces todo ello es más auténtico y expresa mejor el propio fondo de la persona –tal como él lo ve– que los sentimientos racionalizados o sometidos a deliberación. Estos últimos a menudo están fuertemente condicionados por las vigencias sociales, se mira de reojo a un grupo o a una doctrina para saber si algo *debe* gustar. A partir de esa visión, Marías reivindica una educación en la libertad, de modo que la espontaneidad de la persona quede preservada.

El planteamiento podría parecer vitalista, tocado por cierto irracionalismo. Pero ya vimos que nuestro autor, al igual que su maestro Ortega, no es que desconfíe de la razón como medio de comprensión de la realidad, sino que la entiende desde la vida, radicada en ella, evitando así tanto la pretensión de una razón abstracta y autosuficiente, desconectada de la vida, como una desconfianza hacia su capacidad. Es desde este enfoque *raciovitalista* desde el que mejor se entiende la defensa de Marías de una «educación de la espontaneidad». Ésta incluye los elementos educativos e impulsivos

[392] Ib., p. 9-10 y 275.

contrapesados, en un equilibrio que pretende salvaguardar a la libertad del mero instinto y a la educación de ser una simple exposición de contenidos o de una imposición sin más, lo que traicionaría la propia esencia de la propia educación. Su propuesta, más bien es la de una educación de la libertad, una formación sutil que no ahogue la espontaneidad del individuo sino que le ayude a sacar lo mejor de sí:

> "Se podría pensar que esta insistencia en la espontaneidad, esta preferencia por ella, excluye la educación o la relega a un puesto secundario. Creo que, por el contrario, la exige: hay que *educar la espontaneidad*. Esta se nutre de experiencias, imaginaciones, ensayos, exploraciones de lo desconocido. Ahora bien, la espontaneidad inadecuada es *pobre* y, lo que es más: paradójicamente *poco libre*, limitada por la herencia, no solo biológica, sino sobre todo social. *Entiendo la educación como cultivo e incremento de la espontaneidad*"[393].

Desde el punto de vista de nuestro autor, y teniendo en cuenta el momento en el que escribe su ensayo sobre la «educación sentimental» (1992), ésta goza del contexto más favorable de la historia para su adecuado desarrollo y, sin embargo, percibe un amplio y grave desaprovechamiento de tal oportunidad. Se dan buenas condiciones para lograr disfrutar de la vida, pero falta muchas veces preparación para hacerlas efectiva, una educación favorecedora de una maduración personal que lo permita.

---

[393] Ib., p. 19. Muchos pensadores a lo largo de la historia han hablado de la importancia de educar la dimensión afectiva de la persona. Uno de ellos fue el belga Guillermo de Saint-Thierry (+1148), teólogo, místico y biógrafo de san Bernardo de Claraval. En su obra *De natura et dignitate amoris* (*La naturaleza y la dignidad del amor*) explica que la esencia más profunda del ser humano consiste en amar e infiere que la principal tarea de todo hombre a lo largo de su vida es aprender a querer, a amar de modo sincero, auténtico y gratuito. Benedicto XVI, al reflexionar sobre la figura del citado autor, corrobora sus palabras y afirma con aquél que "el arte de las artes es el arte del amor". Aprender a amar –añade el papa alemán– "requiere un camino largo y arduo", un itinerario que Guillermo de Saint-Thierry contempla como "una ascesis eficaz, un fuerte dominio de sí mismo para eliminar todo afecto desordenado, toda concesión al egoísmo, y unificar su vida en Dios, fuente, meta y fuerza del amor, hasta alcanzar la cumbre de la vida espiritual". Al final de este itinerario ascético "se experimenta una gran serenidad y dulzura" (BENEDICTO XVI, audiencia general, Ciudad del Vaticano, 2-12-2009, [en línea], disponible en w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091202.html).

Por un lado, se da en el momento *actual* en Occidente una mayor libertad en el campo de las relaciones humanas, una holgura que amplia el horizonte interpersonal. En tiempos pasados, las rigidez de las normas sociales limitaban considerablemente la convivencia, la espontaneidad entre las personas y, con ello, se estrechaban también las posibilidades de una educación espontánea mediante el trato. Las fuertes desigualdades por razón del nivel socioeconómico, la edad o el sexo han lastrado históricamente, asimismo, el enriquecimiento mutuo propio de las relaciones personales. A pesar de todo ello, Marías observa grandes deficiencias aún en el ámbito de la educación sentimental. A su juicio, gran parte de los males que nos aquejan proceden precisamente de él, por el frecuente «prosaísmo» con que se desarrollan las relaciones humanas, a menudo afectadas por la tosquedad, la sequedad en el trato o la palabra, cuando no por la monotonía o el utilitarismo. Y son lastres también fenómenos tan actuales como la falta de tiempo o la velocidad de los ritmos sociales, la creciente burocracia y la invasión de los medios de comunicación. Todo ello reduce el espacio al necesario ensimismamiento y autoconciencia, así como a la conversación personal, a las relaciones humanas más personales. Ahora bien, hay también otros temples, otros modos de instalación en el mundo afectivo que estimulan en principio una correcta expresión y educación de los sentimientos. El temple amoroso, por ejemplo, con sus dos rasgos capitales, el apego y la efusión, en distintos grados según las personas; o aquello que se sitúa en el polo apuesto al «prosaísmo», el «lirismo», esto es, el desarrollo de las relaciones personales desde la afectuosidad, la delicadeza y la profundidad[394].

Además de fomentar la libertad, la espontaneidad y el trato afectuoso, Marías ve también decisivo para una adecuada educación sentimental, enseñar la importancia de lo personal, de lo íntimo, del respeto a la interioridad. Todo ello refuerza el amor, que no es para él –como vimos en otros apartados– un mero sentimiento, pero sí viene rodeado de sentimientos de tipo amoroso[395].

[394] Cf., p. 10-27 y 274-275.

[395] Cf. J. L. SÁNCHEZ GARCÍA, *La educación sentimental en la obra de Julián Marías*, tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2004, p. 312.

4.2. Formas de relación entre niños, hombres y mujeres

El siglo XX, tal como lo contempla Marías, trajo muchas posibilidades en el campo de las relaciones afectivas. Se extendió un acercamiento entre los dos sexos, cuando en épocas pasadas hubo entre ambos una notable distancia impuesta por las costumbres; una elevación de los márgenes de libertad de ambos; un mayor y más nivelada participación de los dos en la vida familiar, etc. Algunas de esas posibilidades se han realizado en mayor o menor medida, otras más bien se han visto frustradas, a consecuencia de la irrupción de fenómenos como cierto tipo de feminismo igualitarista, que ha provocado –según observa nuestro autor– un sentimiento de rivalidad entre el hombre y la mujer. Sobre él volveremos más adelante al hablar de la ideología de género. Nos centraremos ahora en los cambios acontecidos en el último siglo en el seno de la familia y entorno a la figura de la mujer.

Tradicionalmente, sobre los niños se había vertido a lo largo de la historia una consideración utilitarista. Era frecuente verlos –al menos en parte– como una boca que alimentar, una carga, una posibilidad de ayuda en el futuro o continuadores de una estirpe. Se ha tenido también sobre ellos una actitud de ternura. Y ellos a su vez se han dirigido a sus padres con cariño, pero también con un respeto a menudo tocante al temor, signo de distancia y falta de confianza. En cualquier caso, a Marías la instrumentalización de los hijos pequeños le parece en principio más clara en siglos pasados. Fenómenos, sin embargo, actuales y negativos son los de la excesiva permisividad de los padres, que han pasado de un exceso de disciplina en épocas pasadas a un extremo en el que el menor es llevado a un cierto primitivismo; o el de los niños no deseados, lo que provoca un desinterés hacia ellos y, en ocasiones, malos tratos. Ciertamente antes también sucedía, pero generalmente era por razones distintas, según considera Marías: por arrebatos de malhumor, embriaguez o cansancio extremo. Más allá de todas esas variaciones más o menos sujetas a los cambios históricos, nuestro autor destaca el papel del niño como fomentador de la bondad. En muchas personas, lo único que despierta su fondo mejor son precisamente los niños, su

inocencia, gracia y menesterosidad. La educación ha sido una idea omnipresente entorno al niño, la que debe recibir; pero Marías subraya además la inversa: "la educación de los adultos por la convivencia con niños"[396].

El filósofo repara también en los distintos modos de relación entre hombres y mujeres a efectos de la educación sentimental. Los profundos cambios sociales acaecidos en el siglo XX anunciaban –según su visión– una época espléndida, pero al fin los resultados estuvieron por debajo de las expectativas, en buena medida por la irrupción de otros fenómenos que entorpecen una correcta convivencia entre los dos sexos. La nivelación que se produjo entre ambos en principio trajo aspectos positivos para su relación afectiva como un incremento de la intimidad entre ambos, del tiempo que podían pasar juntos, la confianza en el trato, la conversación, la imaginación recíproca, la mayor equiparación en cuanto a la participación de los dos en el cuidado de los hijos y la vida familiar, etc. Sin embargo, nuestro autor identifica también factores "negativos y perturbadores" desde 1960. Entre ellos, cierto tipo de feminismo que él tilda de "polémico y resentido", nacido de un descontento de la propia condición de mujer y que degenera en formas de imitación y de rivalidad. Marías se refiere también a la difusión de la promiscuidad sexual, que "en grandes grupos ha relegado el amor a un puesto mínimo y secundario"[397].

4.3. El lenguaje amoroso

Un elemento que influye en el temple afectivo es el lenguaje. Y éste, en materia de sentimientos, está influido entre otros elementos por las artes, por su modo de expresión. Marías advierte, por ejemplo, que se ha ido operando cada vez con mayor intensidad un desplazamiento de la poesía por la música, y ésta a menudo en su versión más simplista. Las nuevas generaciones no saben ya versos de memoria, carecen del

[396] Cf. J. MARÍAS, *La educación sentimental*, ob. cit., p. 222-225.
[397] Cf., p. 230-231.

repertorio lírico que en otras épocas era común a la gente en en general. A cambio, se escucha música en proporciones ingentes, canciones muchas veces –opina– ramplonas, triviales, a veces reducidas a alguna frase repetida constantemente, en otros articulada en medio del estruendo. "La sumersión en esa música o en la orgiástica e irracional, sin palabras, sin *significaciones*, ha reemplazado a la poesía", lamenta. Y habla aquí incluso de un "escorbuto sentimental por carencia de «vitaminas» líricas", lo que conduce a un primitivismo y a la infranormalidad[398].

Todo ello provoca en esta época una "crisis de la expresión hablada", particularmente en los jóvenes. El filósofo –que falleció pocos años antes de la irrupción de las redes sociales y su particular lenguaje– repara en que son muy frecuentes los casos en que la lengua se reduce a gestos, interjecciones, sin frases completas o con graves deficiencias de inteligibilidad. O hace caer en la cuenta de la tendencia extendida entre la juventud de reunirse en torno a ambientes en los que el ruido impide hablar. La falta de condiciones para conversar propicia la reducción del lenguaje a su mínima expresión, por falta de uso. Llega a conjeturar incluso que la predilección por los locales ensordecedores se podría deber a la búsqueda de un parapeto con el que disimular "la inseguridad lingüística que aqueja a tantos". Todo ello tiene consecuencias para el lenguaje amoroso en la vida real. Éste ha sido estimulado tradicionalmente por la literatura. No es que se hablase como en las poesías, las novelas o el teatro, pero de esos géneros venía una inspiración que enriquecía el lenguaje sentimental[399].

Frente a ello, Marías propone recuperar la calidad de la expresión verbal, establecer un lenguaje amoroso adecuado. Y recuerda la cada vez más difundida idea de que detrás del incremento de fracasos amorosos en los últimos decenios hay, como uno de los factores decisivos, falta de comunicación. En los enamorados, por ejemplo, se ha reducido enormemente la función de la conversación y se ha trasvasado un importante caudal de las palabras a los hechos. Antes, sin embargo, con frecuencia el amor de un

[398] Ib., p. 235.
[399] Ib., p. 236.

hombre a una mujer se manifestaba principalmente en decirle cosas, describirla, interpretarla, comunicarle la propia realidad; y ella a su vez respondía desplegando su intimidad mediante la palabra. Todo ello lleva a reconsiderar la importancia del hablar bien. Para nuestro autor son precisos varios requisitos. Por lo pronto, intimidad, ese ámbito en el que precisamente se dicen las cosas complejas y profundas de la vida. "La propia intimidad, al fluir –si se le permite– va creando su lenguaje", asegura. No desde la nada, lógicamente, sino a partir del depósito de la lengua, de las formas expresivas acumuladas durante la historia. Ve necesario también que el hombre y la mujer conserven una expresión propia, no calcada del otro, sino con diferencias complementarias, "justamente porque se trata de la respuesta que cada uno da al otro". Y lo más importante para él: que haya libertad personal, que haya unas mínimas posibilidades de eludir las presiones y los modos que socialmente se imponen. De ese modo, quien se comunica, se estará comunicando a sí mismo, al núcleo de su persona[400].

4.4. La belleza, lo sexual y lo sexuado

La belleza está ligada, en parte, a la preferencia personal por el otro, la favorece, da rostro concreto a la persona hacia la que se dirige el sentimiento, es "el camino por el cual se pasa de la atracción sexual indiferenciada a un repertorio riquísimo de relaciones humanas, y entre ellas las amorosas". Posibilita, además, la humanización del impulso sexual, desde la mera biología hasta la forma superior del amor. Nuestro autor está convencido de que se puede medir el estado de la educación sentimental por la actitud que se tiene ante la belleza, por su capacidad de percepción, su valoración, el uso que se hace de ella, el modo de conseguirla y de conservarla, su elaboración en formas artísticas, etc.[401] La belleza, entonces, cuando no se la tiene por algo meramente

[400] Ib., p. 238-242.

[401] Cf. ib., 249.

formal o estético, sino por un reflejo que dice anticipa algo de la realidad profunda del otro, aparece como "resplandor de la persona"[402].

En relación con la sexualidad y su implicación en la educación sentimental, Marías vuelve a considerar fundamental aquí diferenciar entre lo sexuado y lo sexual. La distinción –recordémoslo– consiste en que lo sexuado alude a la reciprocidad y complementariedad hombre-mujer, establece un campo magnético entre ambos y engloba a toda la persona, a las distintas formas de pensar, sentir y actuar masculinas y femeninas; mientras que lo sexual –siguiendo la terminología mariasiana– es sólo una porción de ello, consistente en la atracción, el deseo, las relaciones (sexuales), la genitalidad…

Nuestro autor percibe que en algunas épocas, como la contemporánea, cobra fuerza una visión opuesta: se interpreta sexualmente lo sexuado, cayendo en una tosca simplificación que desdice de la verdadera realidad humana:

> "Se produce un desplazamiento de lo individual y, más aún, personal a lo genérico, a los «casos»; en una perspectiva que tiende a lo zoológico, la atención se centra sobre los *mecanismos*, con detrimento de lo humano. Ocupan el primer plano las técnicas y el vocabulario de lo anatómico-fisiológico (…). Esto conduce a un predominio absoluto del *prosaísmo*: ausencia de imaginación, reducción al mínimo de los sentimientos, sustituidos, en el mejor de los casos, por las sensaciones, que son contenidos no intencionales de los actos psíquicos, lo cual significa la eliminación de todo el psiquismo superior y propiamente humano"[403].

Conviene aclarar que la mirada que Marías tiene sobre la atracción y las relaciones sexuales se aleja de todo negativismo o de una visión puritana de las mismas. Las contempla como algo que enriquece la vida, siempre y cuando se cumplan ciertas condiciones. Resalta, en particular, el sentido personal que pueden tener, es decir, el hecho de que se den, en exclusividad, entre dos personas. Esa exploración mutua de la

[402] Ib., p. 279.

[403] Ib., p. 255-256.

intimidad con la que los amantes comparten efusivamente su propia realidad entronca con la unicidad propia de la persona. Lo contrario es la promiscuidad, que Marías entiende como un "fracaso" por producir "un descenso de la intensidad y valor de esas relaciones", un deterioro de la propia sexualidad como lo es también la reducción de lo sexuado a lo sexual. A su juicio, es sintomático que cuando se defiende la promiscuidad se suele argüir que las relaciones sexuales «tampoco tienen tanta importancia», lo que confirma que precisamente se trata de una práctica que desvaloriza la sexualidad, minando su valor e interés[404].

En el polo opuesto de esta actitud está el «lirismo», concepto utilizado por Marías en su sentido más vital, biográfico. Es un modo de relacionarse desde el propio fondo de uno y hasta el núcleo personal del otro, con profundidad y delicadeza. Éste es descubierto como único e inagotable, cargado de matices no sólo contemplados, sino también anticipados, imaginados. El lirismo crea una tensión emocional mutua y profunda, favoreciendo el desarrollo de relaciones humanas de alto valor personal y, por ende, felicitario:

> "[El lirismo] Es el mayor, más universal e intenso factor de educación sentimental, el origen de las relaciones personales más vivas y matizadas, de los goces más intensos y profundos. Tiene, como todo lo verdaderamente humano, un carácter programático, argumental, dramático, y a la vez una capacidad de permanencia, no inerte, sino constantemente renovada y vivificada"[405].

Lirismo y prosaísmo son temples que afectan a todo tipo de relaciones, no sólo la que se establece entre hombre y mujer, pese a que ésta es su "origen y núcleo más vivaz". Se trata de actitudes que alcanzan también las relaciones familiares, los ámbitos educativo, profesional, político… o la amistad[406]. Este último merecerá ahora un análisis específico por la importancia que Marías le otorga en el terreno de la educación sentimental.

---

[404] Cf., ib., p. 257.
[405] Ib., p. 256.
[406] Cf. ib., p. 260.

4.5. La amistad

Marías afirma que la amistad es "una gran potencia civilizadora" por el componente amoroso que entraña y la relación interpersonal en que se articula. Ella da pie a una mutua educación (en el amor) entre los amigos, que se enriquecen y perfeccionan; se descubren e interpretan; extraen y ponen en juego sus mejores posibilidades; aprenden a conocerse a sí mismos al verse en el otro como en un espejo. La amistad mitiga las luchas y rivalidades; atenúa y humaniza la competencia económica o profesional; y crea, en definitiva, sentimientos favorables entre personas muy distintas que, sin el concurso de ese fenómeno, serían indiferentes en el mejor de los casos[407].

De nuevo en este punto, nuestro autor destaca por encima de los demás tipos de amistad, la que se establece entre el hombre y la mujer. A su entender, se trata del "más amplio instrumento de educación sentimental", aunque no sea el más intenso y profundo, así como de "una de las mayores creaciones de nuestra época, de las más valiosas y arriesgadas". Con todo, no es fácil –según ve– que se den las condiciones para la amistad intersexual, como ha sucedido a lo largo de casi toda la historia, con la venturosa excepción de nuestra época. Desde aproximadamente el final de la Primera Guerra Mundial la relación entre el hombre y la mujer se ha normalizado, lo que ha facilitado la amistad entre ambos. Ello se debe a que la mujer ha ido ganando cotas de autonomía, lo que la ha liberado de fuertes presiones y vigencias sociales que sólo autorizan un limitado repertorio de conductas. Paulatinamente, que la mujer entablara relaciones de amistad con el hombre ha dejado de estar mal visto o bajo sospecha. Además, el nivel cultural de ambos se ha nivelado, lo que favorece también ese tipo de relación en la igualdad que es la amistad. Ahora bien, igualdad no quiere decir «igualitarismo». Como venimos diciendo, Marías deplora éste fenómeno –de gran vigor hoy– por considerarlo excesivo y ciego a las diferencias entre el hombre y la mujer que los hacen complementarios. La igualdad pone a los dos sexos en un plano de idéntica consideración moral y jurídica, pero salvaguarda las diferencias naturales entre ambas.

[407] Cf. ib., p. 263, 265 y 275.

Pretender obviarlas, homogeneizando al hombre y a la mujer, es en realidad una falsa igualdad, tal como lo entiende Marías. Elocuentemente, dirá que "como no pueden ser más distintos, y su amistad se nutre precisamente de sus diferencias, el igualitarismo le priva de interés y la anula". En determinados casos, por ejemplo, ese fenómeno fomenta la rivalidad entre los dos sexos, lo que resulta devastador para la amistad[408].

Marías entra, además, en el popular debate sobre si puede existir realmente una amistad profunda y verdadera entre el hombre y la mujer, si no es más bien esa pretensión un espejismo que en realidad conduce inevitablemente a una relación amorosa (de pareja, se entiende aquí). Ya vimos que para nuestro filósofo toda relación entre el hombre y la mujer se mueve en el elemento del amor, aunque no se haga efectiva su realidad, su plasmación en una relación amorosa, ya sea ésta esporádica o estable. El amor no es ajeno a ese tipo de relaciones, flota sobre ellas como posibilidad. La mayoría no lo son, pero en principio podrían serlo. Pues bien, aun así Marías asegura que la amistad admite la posibilidad de un injerto amoroso y que si la amistad es verdadera sobrevive a ese injerto. Éste alumbra una variedad de amor, el de origen amistoso, que suele tener unas cualidades excepcionales. Para él, el amor construido sobre los cimientos de la amistad suele ser el más firme y permanente. De hecho, percibe que los amores matrimoniales que han nacido de una amistad previa, y que conservan su cualidad de amigos como parte de la sustancia de su amor, son los más intensos y duraderos[409].

Por lo demás, la amistad –vista ahora en su plano general, no sólo intersexuada– es mutua, exige correspondencia, no puede ser unilateral. Normalmente es duradera, aunque ello no quiere decir que sea estática, ya que tiene argumento, tensión dramática. Requiere atención, cuidado, esmero, que son precisamente ingredientes básicos de la educación sentimental. Es por ello antídoto, como vimos en el caso de los niños, contra la tosquedad y la sequedad que amenaza la vida personal y

[408] Cf. ib., p. 267-268 y 275.

[409] Cf. ib. p. 271, 272 y 276.

social. Abre paso a la ternura, sobre todo en la amistad intersexual. Y es una relación íntima, de persona a persona, pero hecha a la vez de respeto, no sólo a la persona sino también a la intimidad del otro. No es invasora, está hecha de contención, de limitación, de refrenarse y buscar la distancia justa, de ahí que Marías exprese que se trate de "una relación –y un sentimiento– elegante"[410].

4.6. La forma de amar

En su ensayo *La educación sentimental*, Marías dedica su último apartado específicamente al amor. Hemos venido diciendo que para él, el amor es mucho más que sentimiento. Pero en la medida en que también incluye sentimientos (amorosos), se convierte en objeto concreto de estudio obligado en un análisis de la educación sentimental. En el mencionado capítulo, titulado «El amor en nuestro tiempo», Marías expone los temples o modos adecuados de expresión del «amor», aquellos que hacen justicia a este concepto, a su realidad.

A nuestro modo de ver, para ofrecer una explicación filosófica sobre qué es el amor, es imprescindible no limitarse a una mera definición. Tampoco basta con desarrollar abstractamente este concepto desde el lugar antropológico que le corresponde. Marías cumple con todo ello: conceptúa el amor desde la «razón vital»[411] como una «proyección amorosa hacia el otro» y lo coloca en el centro de su reflexión sobre la persona. Pero hace falta algo más. Es menester, además, precisar formas o

[410] Cf. ib., p. 268-270.

[411] Como hemos dicho desde el principio, Marías reconoce abiertamente que su filosofía nace de su propia experiencia personal. Esta «razón vital», aplicada al tema de su noción del «amor», tiene su correlato en la hondura que la huella amorosa adquirió en su propia biografía (V. cap. I, ap. 2.1.). Un estudioso del amor humano como el teólogo Livio Melina coincide en que el conocimiento del amor se adquiere primariamente de la experiencia de haberse sentido amado, más allá de cualquier elucubración apriorística o de experimento científico: "El amor no se nos vuelve conocido mediante el análisis químico de nuestro cerebro cuando amamos, ni a través del análisis lógico de los conceptos que utilizamos, ni tampoco a través de la introspección subjetiva en el énfasis sentimental, sino más bien en la comparación de la experiencia personalmente vivida con aquella atestiguada por los grandes testimonios del amor" (L. MELINA, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena, 2015, p. 9-10).

actitudes concretas de llevar a la práctica la realidad del amor, de modo que se evite dejar la reflexión en hueco, en mera teorización. Ese requisito es asumido también por nuestro autor.

Marías subraya, por ejemplo, que ha de amarse desde la «mismidad», desde la propia integridad personal, y en coherencia, ese amor ha de dirigirse a la «mismidad» del otro, que es amado también en su completud y unicidad. Muchas veces sucede algo distinto: la supuesta proyección *amorosa* apunta a ciertas cualidades de la otra persona, pero no a ella como tal. Es el caso de la búsqueda de una relación por el mero placer sexual, lo que a Marías le parece un "primitivismo", una "visión zoológica del amor humano" por limitarlo a la fisiología (a la «química», suele decirse), sin intervención de lo estrictamente personal, "que es siempre lo decisivo, si se trata de amor". Ello explica –en su opinión– la inconsistencia de esos (falsos) amores, que en realidad presentan un mínimo de adhesión y apego, por lo que no suelen resistir la menor dificultad. Los fracasos amorosos "son de tal frecuencia que ponen en cuestión su carácter y contenido". En suma, esa visión reduccionista del amor y de la persona –«criatura amorosa», no lo olvidemos– "es destructora para el amor" e incluso "una grave amenaza para la carnalidad de las personas". Por el contrario, cuando la proyección (amorosa) es hacia la persona misma, aumentan las posibilidades de duración de la relación, en consonancia con la relativa inagotabilidad de la persona, lo cual genera una suerte de insaciabilidad recíproca. Se establece, entonces, una intimidad entre ambos, que no agota la realidad del otro, pues nunca se acaba de mostrar del todo en su intrínseca y relativa opacidad como persona que es. Asimismo, su interioridad aparece como inabarcable en última instancia[412].

Para amar correctamente, o dicho de otro modo, para responder adecuadamente a la vocación humana al amor, es necesaria por tanto la donación de sí, de la persona completa. Marías habla en términos de «darse», «recibir» o «efusión» de uno hacia el otro, y como vimos rehuye otros conceptos frecuentemente utilizados en este campo

[412] Cf. Ib., p. 276-279.

como los de «entrega», «posesión» o «fusión», puesto que, "lejos de fundirse o confundirse, los enamorados están mutuamente presentes en su irreductible realidad, en su figura amada". En esa dación de sí es fundamental la comunicación, que es un trasvase de sí, un poner a disposición la persona que se es mediante la palabra y el diálogo. Tanto es así que Marías llega a afirmar que "el amor consiste principalmente en el mutuo *decirse*" y que "hay que desconfiar de todo amor taciturno". Y si la palabra es vehículo de la relación amorosa, entonces el lenguaje amoroso, la forma y contenido del mismo, tiene una importancia decisiva, tal como referimos también pocas líneas atrás[413].

El amor auténtico –tal como lo ve Marías– ha de ser también irrevocable, en correspondencia con la donación completa de sí, que incluye quien se ha sido, se es y se será o se pretende llegar a ser. La irrevocabilidad, "a parte de pertenecer a la vida humana en su conjunto", es algo "intrínseco al amor", hasta tal punto que "si no se siente irrevocable, no es amor". Ese planteamiento choca con el afán de independencia y el miedo al compromiso tan extendidos hoy día. Marías cree, sin embargo, que la relación amorosa ha de ser "radical dependencia mutua que brota del ejercicio de la más honda libertad personal"[414].

La falta de compromiso, el miedo a él, está detrás de muchos fracasos amorosos, según observa. Hacia 1910 se difundió la doctrina de que los matrimonios fracasaban porque los hombres y mujeres no se conocían sexualmente antes, no tenían «experiencias prematrimoniales», de modo que comenzó a recomendarse el «matrimonio a prueba». Tal práctica es ahora usual, muchas parejas conviven al menos un par de años antes de la boda, pero tras el enlace ocurre con frecuencia que en unos pocos meses rompen su relación. Marías cree que la razón más profunda de ello radica en el tipo de expectativa: "son muchos los que entran en una relación amorosa, matrimonial o no, con una actitud de provisionalidad, contando ya con el fracaso, en lugar de poner la vida a una carta, con la convicción de que en principio es irrevocable". Y apunta, además, a una vigencia social

[413] Cf. ib., p. 280-281.

[414] Cf. ib., p. 276.

que enfatiza "una sexualidad impersonal y generalizada, que perturba enormemente la posibilidad de relación amistosa entre hombre y mujer". Esas "presiones sociales", afirma, "desdibujan lo personal y trivializan las mejores fuentes de felicidad"[415].

El contrapeso a la idea de irrevocabilidad del amor elegido es el respeto a la libertad del amado, cualidad que nuestro autor estima también imprescindible para el *ars amatoria*:

> "(…) el amor consiste muy principalmente en *dejar ser*. Esta es la raíz de su imprescindible *respeto*, compatible con su avidez que llega hasta la insaciabilidad (…). El que ama necesita tanto a la persona amada, que tiene que dejarla ser lo que es, lo que tiene que seguir siendo. Lo único que puede hacer activamente sobre ella es estimular el nacimiento de lo más propio y mejor, ayudarla a descubrirse, a verse como en un espejo que le ofrece el que la ve. El que quiere transformar a la persona amada –error tan frecuente– no la ama de verdad, ya que esto lleva a querer que sea lo más posible *ella misma*, y por eso se limita a intentar despojarla de adherencias postizas, para dejar *su* realidad exenta, no para cambiarla por la propia o por la personalmente preferida"[416].

Finalmente, el filósofo cita dos actitudes respectivas, del hombre y la mujer, que cree necesarias en aras de la perfección del amor y cuya deficiencia lo desvirtúa y empobrece: el «entusiasmo» del hombre y la «imaginación amorosa» de la mujer. Marías cree que la actitud propia del varón es el entusiasmo por la mujer. Y que a partir de ese modo de situarse ante ella, cuanto hace es primariamente *por* la mujer, en referencia a ella, para poder brindarle esa figura humana en que el varón consiste. A su

---

[415] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 242.

[416] Ib., p. 282. Actitudes frecuentes en las relaciones personales íntimas como el paternalismo o los celos quedan, por tanto, excluidas de la interpretación del amor auténtico. Una visión análoga a la de Marías se encuentra en E. FROMM, *El arte de amar*, [versión digital], ePub v1.0, p. 47-48. El destacado psicólogo y filósofo alemán explica que el cuidado y la preocupación propias del amado generan incluso un sentimiento de responsabilidad, valioso y plausible pero que en ocasiones puede degenerar en dominación y posesividad. Para evitarlo, es necesario otro elemento que este autor entiende esencial en el amor: el respeto. Éste "no significa temor y sumisa reverencia; denota, de acuerdo con la raíz de la palabra (respicere = mirar), la capacidad de ver a una persona tal cual es, tener conciencia de su individualidad única". Respetar, pues, "significa preocuparse por que la otra persona crezca y se desarrolle tal como es". No hay en ello explotación alguna: "Si amo a la otra persona, me siento uno con ella, pero con ella tal cual es, no como yo necesito que sea, como un objeto para mi uso."

vez, la mujer, "situada por la sociedad en una actitud habitual de «espera», desarrollaba una imaginación cuyo temple general era amoroso, se estaba preparando para el amor desde la adolescencia", según observa Marías, consciente no obstante de que no hay evidencia de que tal actitud se dé en la sociedad actual. En cualquier caso, para suscitar el amor y hacerlo brotar es menester darlo. La mujer suele enamorarse del amor del hombre, es decir, del hombre enamorado. Para Marías, "este es el sentido justificado, y que importa conservar, de la «iniciativa» masculina". Ahora bien, precisa que la mujer "no es en modo alguna pasiva: hace que el hombre tome la iniciativa –lo que no es poca actividad–, lo mueve a aproximarse a ella, descubrirla, demorarse, quedar prendado". Cuando eso sucede, "el hombre se descubre, llega verdaderamente a ser quien es"[417].

De todo lo dicho se puede deducir, en cuanto a la relación del amor y de la condición de persona, que el amor es una fuerza personalizadora y que el modo de amar revela el tipo de mirada que se proyecta en el otro, la consideración que se tiene sobre su dignidad humana:

> "El amor en sus grados sería la medida de cómo vivimos personalmente a las personas, de cómo las percibimos en lo que tienen de personal sin los ocultamientos que se interponen. Esto sería la confirmación de que la persona humana, antes de inteligente o racional, es *criatura amorosa*"[418].

[417] J. MARÍAS, ib., p. 281-283. Cfr. *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 188.

[418] Ib., *Persona*, ob. cit., p. 176.

IV. LA FELICIDAD, EN EL PENSAMIENTO DE JULIÁN MARÍAS

1. Concepto de «felicidad»

1.1. Dificultades para definirla

Al entrar en el capítulo central de esta tesis, debemos advertir de la extraordinaria complejidad del concepto «felicidad». Estamos ante una realidad complicada y elusiva como pocas[419]. Todos tenemos una idea aproximada de qué es, pero lo cierto es que cuando queremos definirla con concreción o explicar cómo lograrla, surgen las dificultades y la disparidad de opiniones. Lo que a uno le hace feliz a otro le puede parecer penoso. Ni siquiera es claro que pueda existir tal cosa como «la felicidad», a

[419] Ya Aristóteles observaba que si bien en su época había un cierto consenso al admitir que "vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz", cuando se trataba de definir "qué es felicidad dudan, y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095a). Veinticuatro siglos después, el debate sigue abierto. Incluso se piensa que "cada vez estamos más lejos de llegar a un acuerdo con respecto a su contenido" (A. CORTINA, «Prólogo» a C. DÍAZ, *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987, p. 9).

F. SAVATER alude al papel que la filosofía tiene en la comprensión de la felicidad precisamente por su carácter complejo e intangible: "¿Acaso no es la pregunta acerca de cómo vivir mejor la primera y última de la filosofía, la única que en su inexactitud y en su ilusión nunca podrá reducirse a una teoría estrictamente científica?" («Prólogo» a B. RUSSELL, ob. cit., p. 10).

No obstante, desde disciplinas como la psicología el estudio de la felicidad se ha extendido en las dos últimas décadas, empleando para ello métodos científicos. Es el caso de la psicología positiva, que trata de investigar los aspectos saludables del ser humano para inferir pautas de comportamiento que proporcionan felicidad. El gran impulsor de esta corriente es M. SELIGMAN, quien sostiene que la felicidad puede cultivarse identificando y utilizando los puntos fuertes de cada persona (Cf. *La auténtica felicidad*, (trad. M. Diego y A. Debritto), Ediciones B. S. A., Barcelona, 2015, p. 203-240). El autor enumera veinticuatro «fortalezas», entre ellas la curiosidad, el pensamiento crítico, la perspicacia, la valentía, la perseverancia, la honestidad, la generosidad, amar y dejarse amar, la prudencia, el autocontrol, la humildad, la gratitud, el perdón o el entusiasmo.

A J. MARÍAS, sin embargo, la estadística en la que se basan parcialmente muchos de esos estudios desde el campo de la psicología, no le parece suficiente como método para estudiar la felicidad y, en general, los problemas humanos (Cf. *La felicidad humana*, ob cit., p. 53-66). En particular, le achaca un exceso de abstracción y generalización, cuando lo cierto es que cada persona es única, amén de que las preguntas de estos estudios condicionan las respuestas o son con frecuencia contestadas insinceramente para «quedar bien» ante el encuestador (p. 60). Marías se inclina más por una observación, desde la «razón vital», de la vida propia y la de los demás, para poder reparar así en el detalle, en lo cualitativo, que es el ámbito de lo personal, y no en lo cuantitativo, que pertenece más a las realidades inertes, a las cosas. Su método es más bien un pensar en la realidad humana, a partir de su estructura y de las categorías que le son propias. "Para entender qué es felicidad no hay más remedio que *pensar,* que es a última hora el único método. Nada puede suplir al pensamiento. En otras disciplinas, las observaciones, los experimentos, las estadísticas sirven, por lo menos hasta cierto momento, aquel en que hay que pensar, y si no, no hay ciencia" (Cf., p. 56 y 66).

menos en su grado pleno, que es precisamente el que anhelamos. Tanto es así, que la expresión más utilizada por Julián Marías para referirse a la felicidad es la de «imposible necesario». Se trata de una expresión original, acuñada por él, y que anticipa ya por su contenido, formalmente paradójico, la complejidad que rodea a la cuestión de la felicidad. Más adelante abordaremos en profundidad el concepto «imposible necesario». Sirvan ahora estas palabras de Marías para situarlo mínimamente:

> "Una de las pocas cosas en que los hombres están de acuerdo –y los hombres están de acuerdo en poquísimas cosas– es en que la felicidad no existe; y, sin embargo, no hay duda de que el hombre es el ente que necesita ser feliz"[420].

En este apartado, veremos distintos modos de entender la felicidad a lo largo de la historia. De momento, vamos a ahondar un poco más en ese carácter complejo, problemático, del concepto «felicidad», en las abundantes dificultades que entraña su definición, antes de abordar de lleno su etimología, los ingredientes que la constituyen, así como su carácter de «imposible necesario». Se observará que, al explicar los mencionados obstáculos que salen al paso de la reflexión filosófica sobre la felicidad, irán apareciendo distintos elementos definitorios de la misma, sin que ninguno de ellos agote por sí mismo toda la complejidad y riqueza del concepto.

1.1.1. *La felicidad, un asunto personal*

Una de las principales dificultades para establecer el concepto de felicidad estriba en que significa cosas distintas para según qué persona, en función de la educación que ha recibido, del ambiente cultural en que se mueve, de las costumbres de su época o de las circunstancias que rodean al lugar donde vive. Por si fuera poco, cada persona precisa una combinación de factores distinta –pese a que pueda incluir también grandes

[420] Ib., *Ensayos de teoría,* ob. cit., p. 83. El autor emplea uno de los diez ensayos recopilados en esta obra al tema que nos ocupa, con el título «La felicidad humana» y el subtítulo «Mundo y paraíso».

similitudes con el resto– para alcanzar una cierta cota de felicidad. Julián Marías pone un ejemplo gráfico:

> "Alguna vez he dicho que no es lo mismo «ser feliz» cuando se refiere a un esquimal o cuando se refiere a Lord Byron. No se trata, repito, de que uno y otro necesitan cosas muy distintas para ser felices, sino de lo que uno y otro sienten como felicidad, de lo que entienden por ser feliz; muy probablemente, el esquimal encontraría sumamente desgraciado a Lord Byron en los momentos más felices de éste; y sin duda a la inversa"[421].

Vemos ya que la felicidad para Marías alberga un componente de subjetividad elevado, pese a que también identificará –lo veremos más adelante– varios factores objetivos o universales. Por de pronto, el filósofo deja claro que "la felicidad es siempre asunto *personal,* no basta con un libro ni una doctrina: cada hombre, cada mujer tiene que pensar, tiene que preguntarse perentoriamente por lo que entiende por felicidad y lo que necesita para ser feliz"[422]. La vida humana es siempre «mi vida», la de cada cual, no una abstracción aplicable en todos sus extremos al conjunto de miembros de la especie humana:

> "Felicidad en abstracto no tiene sentido; no puede ser un esquema, un modelo aplicable a cualquier caso. Felicidad es *mi* felicidad, no solo en el sentido de que tiene que poseer un carácter individual, particular, diferenciado, sino sobre todo en que tiene que tener conexión con el quién proyectivo que es cada uno de nosotros. 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 (…)"[423].

Hay, entonces, un camino hacia la felicidad para cada persona, independientemente de que su ruta pueda ser modificada sobre la marcha. Desde ese punto de vista, la felicidad está relacionada con "aquello a lo que se le dice *sí,* aquello

[421] Ib., p. 84.
[422] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p.8.
[423] Ib., p. 20.

que sentimos como nuestra inexorable realidad. Cuando en algo nos reconocemos, cuando nos decimos: «sí, esto es», somos felices, aunque lo pasemos mal, aunque la situación sea difícil y penosa"[424]. Marías introduce, así, la noción de «autenticidad» como elemento para una vida lograda. Ser coherente con la propia vocación personal es imprescindible si se quiere ser feliz. Por la importancia de este aspecto en el pensamiento de Marías, lo trataremos en profundidad más adelante (V. ap. 4.2 del presente capítulo).

Lógicamente, la felicidad es siempre *personal* también en el sentido de que nos afecta en cuanto que personas. Por eso, si tratamos a los demás como a un objeto, como a un medio y no como a un fin en sí mismo, podremos obtener de ellos sólo utilidad, servicio o placer. Pero si los tratamos como lo que son, personas, se abre la posibilidad de que nos proporcionen, además, felicidad. Un criterio seguro, entonces, para ver si tratamos a los otros como cosas o como personas es ver qué pretendemos y obtenemos de ellos[425].

1.1.2. *La existencia (o no) de una «naturaleza humana»*

En el fondo de todo lo dicho subyace un asunto no menos problemático: aquel ya comentado de la «naturaleza humana» y la existencia o no de la misma. Si el ser humano nace con una configuración fija y completa para todos los individuos de su especie, la pretensión de universalidad sobre cómo ser feliz estaría justificada; sin embargo, a diferencia de los animales, el hombre es un ser capaz de autodeterminarse y de trascender su herencia biológica, es más, ésa es una característica estrictamente humana.

[424] Ib., p. 171-172.

[425] Cf. ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 286-287.

Recordemos que, para Marías, la naturaleza humana es muy peculiar. No tenemos una naturaleza en el sentido como la tienen las cosas o los animales. En el hombre, los instintos son muy débiles y los impulsos aparecen ya configurados e interpretados por la sociedad. "Sin duda hay algo natural en el hombre, pero ocupa un puesto restringido dentro de su verdadera realidad total", afirma[426]. Por eso no se puede aplicar en el caso del ser humano el concepto de tener una «vida natural»:

> "En el hombre, nada humano es meramente natural. El hombre es esencialmente artificial o, si se prefiere, histórico; y, por consiguiente, esa expresión «vida natural», aplicada al hombre, es puramente un sin sentido"[427].

Queda, así, en suspenso esa fórmula mágica invocada con frecuencia como consejo para ser feliz: llevar una «vida natural». La complejidad de la naturaleza humana repercute directamente, así, sobre la idea que tenemos de felicidad. En cualquier caso, parece evidente que al menos se puede afirmar que entendemos por felicidad "una cierta forma de vida, de la cual decimos lo mejor que podemos decir". Ahora bien, esta fórmula, «lo mejor», es también vaga, meramente formal, y por tanto muy difícil de precisar y llenar de contenido[428].

También podría acordarse que la felicidad es en cierto sentido «el goce y posesión de la realidad». Pero una vez más, Marías observa que, aunque algo hay de cierto en esa formulación, no deja de plantear nuevos problemas que dificultan la comprensión del concepto. Porque, en definitiva, ¿qué es *la* realidad? y ¿qué es poseer la realidad? Hay muy diversas realidades, pero *la* realidad global parece inasible, se nos escapa. Es más, "poseer cosas, poseer cada cosa, no es poseer la realidad". Por lo demás, «poseer» es también un término bastante difuso aplicado a este ámbito. Puede entenderse que es percibir la realidad mediante los sentidos, la razón. Pero hasta dando por buena esa explicación, no cesan los problemas: lo cierto es que esa serie de

---

[426] Ib., *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 21.

[427] Ib., *Ensayos de teoría*, ib., p. 85.

[428] Ib., p. 85-86.

esfuerzos en que consiste el trato con la realidad para intentar su posesión siempre queda frustrada en última instancia, nunca es posible abarcar la realidad entera, ni siquiera en el nivel pretendido por uno mismo[429].

1.1.3. *Confusión con otros conceptos*

Otra dificultad a la hora de comprender a qué nos referimos cuando hablamos de «felicidad» es que se la confunde con otros fenómenos paralelos o concomitantes pero que no son ellos mismos la felicidad. Ésta los incluye normalmente, pero no puede ser confundida con ellos. Se trata del placer, el bienestar, la alegría o la ilusión. El hecho de que se tome la parte por el todo, es decir, que se identifique por ejemplo el placer con la felicidad, implica –según Marías– una traición a su realidad específica. Tal confusión dificulta la tarea de intentar ser feliz, pues si se acaba creyendo que toda la felicidad que se puede esperar de la vida queda reducida a momentos de placer, será más difícil vislumbrar que se puede aspirar a algo más que eso, que la felicidad consiste en algo más elevado, por más difícil –o imposible en su grado absoluto– que sea alcanzarlo.

Así pues, dejamos al menos constancia en este apartado de las dificultades que entrañan esos conceptos acompañantes de la felicidad para una correcta comprensión y definición de ésta, pero los abordaremos con más profundidad en adelante. En el apartado 1.3 veremos sus diferencias y concomitancias con la felicidad.

1.2. Etimología del término

Acudimos ahora a la etimología de la palabra «felicidad». La exposición sobre su origen lingüístico anticipará ya algunos de los contenidos que según Julián Marías están incluidos en ese concepto.

[429] Ib., p. 86.

1.2.1. *La* felicitas *latina y el estoicismo*

La palabra castellana «felicidad» deriva del latín *felicitas*[430], que era el término más utilizado en el mundo romano antiguo para referirse a ese concepto. La otra, menos usada pero que también ha pasado a nuestra lengua sin apenas variación, es *beatitudo* (beatitud). En el caso de *felicitas*, la palabra originaria es el adjetivo *felix*, que quiere decir sobre todo fructífero, fértil, fecundo. Se habla, por ejemplo, de *felices arbores* o *infelices arbores,* es decir, los árboles fecundos o infecundos, los que producen fruto y los que no lo producen. De igual modo, se habla de una *Arabia felix,* que no se opone a una Arabia infeliz o desgraciada, sino a una *Arabia deserta.* Por tanto, *felicitas* es primariamente fecundidad, fertilidad, y de ahí se derivan los otros sentidos: lo que promete o augura fecundidad, y también fortuna, prosperidad, finalmente felicidad en sentido personal; pero este último no es el sentido primario.

En cambio, *beatitudo*[431] (beatitud) tiene un origen completamente distinto. Es un derivado relativamente tardío, creación de Cicerón. *Beatitudo* es posterior a *beatus* (beato), y ambos se derivan del verbo *beare,* que quiere decir colmar, llenar; no dejar que falte nada y, por derivación, hacer feliz. El adjetivo *beatus* en rigor no es un adjetivo, sino un participio o supino de dicho verbo, y significa, por tanto, lo colmado, lo llenado. Pese a su evolución como adjetivo, su origen como participio pasivo confiere a la palabra *beatus* cierto sentido de pasividad, y por eso se aplica a veces a los muertos: *beati* son los muertos, los que han quedado colmados, llenos de fortuna o ventura.

Quién más profundamente estudió el concepto de «beatitud» en Roma fue Séneca. El filósofo estoico escribió el tratado *De vita beata* (literalmente, *De la vida beata*, *De la vida feliz*), donde expone que "la vida feliz es una vida que está en

[430] Cf. ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 91-92. Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, versión en línea de la 23ª edición, que da tres acepciones: 1.- Estado de grata satisfacción espiritual y física; 2.- Persona, situación, objeto o conjunto de ellos que contribuye a ser feliz; 3.- Ausencia de inconvenientes o tropiezos.

[431] Ib.

armonía con su propia naturaleza"[432] (a su naturaleza racional, se entiende sobre todo, a su razón). La conformación con la naturaleza es una norma general del estoicismo y de casi todos los movimientos griegos, particularmente las escuelas socráticas. Naturaleza, razón y felicidad están para ellos íntimamente relacionadas. El problema para Séneca es que las personas a menudo viven de espaldas a la razón, no la utilizan para orientarse y, por tanto, alcanzar la felicidad, de lo que se deriva la causa principal de la infelicidad humana.

Con todo, el filósofo romano (nacido en Córdoba, en la antigua Hispania) estima que "puede considerarse feliz el que ni es ansioso ni temeroso, gracias a la razón"[433]. Es decir, por el dominio que la razón ejerce sobre las cosas y sobre uno mismo, se es indiferente respecto de las cosas exteriores. Esta idea de la soberanía sobre sí mismo es también esencial en el pensamiento estoico. En el fondo de esa visión subyace en cierto modo la idea de la suficiencia, la autarquía o imperturbabilidad griega (*ataraxía*).

Séneca confiesa su afinidad también con las ideas del filósofo griego Epicuro, quien identificaba la felicidad con el placer. De él dice que sus prescripciones "son santas y rectas", aunque añade que "si las miras más de cerca, tristes"[434]. El fundador de la escuela epicureísta es considerado normalmente como un hedonista vulgar, frívolo. Sin embargo, Séneca secunda su pensamiento dado que, en realidad, lo que Epicuro trataba de buscar en realidad eran placeres duraderos, permanentes, sin mezcla de dolor, y esto quiere decir no muy materiales ni sensuales, ni muy intensos, sino tenues y continuados. Tanto es así que criticaba tanto el desenfreno como la renuncia a los placeres de la carne, sostenía que los placeres del espíritu son superiores a los del cuerpo y propugnaba que ambos debían ser regidos por la razón, de modo que pudiera darse un estado de bienestar al que llamaba *ataraxía*. Con todo, insistimos en que

[432] SENECA, *Sobre la felicidad*, ed. de Antonio Barnés, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2014, p.49. La obra fue traducida por Marías en 1943, con una larga introducción suya titulada «Sobre la felicidad».

[433] Ib., p. 52.

[434] Ib., p. 68.

Séneca reconoce sobre los principios de Epicuro que en última instancia encierran también un elemento de tristeza. Marías corrobora este punto:

> "Los principios de Epicuro resultan tristes porque, en definitiva, cuando el griego o el romano de este tiempo buscan el placer, más que nada huyen del dolor. Se trata sobre todo de evitarlo, más aún, de sobreponerse a él; no tanto de que no haya dolor como de que no me importe, no cuente para mí, de que logre estar por encima de ese dolor. Se busca más el dominio que el placer. No se pierda de vista ese concepto central de Séneca, que me parece sumamente grave: «ni teme ni desea» [«ni es ansioso ni temeroso», en la traducción que hemos manejado nosotros]; es decir, la supresión del temor va acompañada de la renuncia al deseo. Es un concepto de la felicidad peligrosamente negativo"[435].

Marías identifica en esa concepción de la felicidad como imperturbabilidad un "elemento decisivo de defensa, de resistencia", una "moral para tiempos duros". A su juicio, es una propuesta "admirable", pero duda de que algo así se le pueda llamar «felicidad». Y acaba sentenciando que el pensamiento antiguo posterior a Aristóteles, especialmente las escuelas socráticas, sabe a poca felicidad, a una renuncia a ella:

> "Estos hombres tienen la sospecha, evidentemente fundada, de que la felicidad no es posible; y entonces ¿qué hacer? ¿Reconocer que no es posible? No, más bien otra cosa: la reducen a lo que en todo caso es posible. Ese dominio, esa indiferencia, esa renuncia, esa capacidad de soportarlo todo manteniendo el equilibrio, la serenidad, la impavidez, eso sí es posible; y en eso se va a hacer consistir la felicidad. La cuestión es si a eso se puede llamar propiamente felicidad: parece más que dudoso"[436].

---

[435] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 97.

[436] Ib., p. 100-102. Como colofón a lo dicho sobre el estoicismo, hacemos notar el papel preponderante que en la sabiduría popular española ha tenido siempre su máxima de conservar la tranquilidad ante las dificultades. María Zambrano, compañera de Marías en la Escuela de Madrid y discípula de primera generación de Ortega (nuestro autor es algo posterior), estudió ese estoicismo popular en dos de sus obras: *Pensamiento y poesía en la vida española*, fruto de unas conferencias suyas en México en 1929 y que incluye un capítulo sobre «La cuestión del estoicismo español», así como en *El pensamiento vivo de Séneca*, de 1944. Según constata, "cuando en España se dice o le dicen a alguien que hay que ser filósofo, ha de entender que es preciso soportar serenamente y con un tanto de sorna algo muy difícil" (M. ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 171).

1.2.2. *La* eudaimonía *griega y la pretensión de imperturbabilidad*

Los antecedentes inmediatos de los dos conceptos analizados, *felicitas* y *beatitudo*, los encontramos en las palabras griegas *makários* (feliz), *makaría* y *makariótes* (felicidad), así como *eudaímon* (feliz) y *eudaimonía* (felicidad)[437]. Pese a ser conceptos con sus respectivos matices, en los textos griegos se cruzan sus significados hasta el punto de ser utilizados indistintamente en contextos donde, en puridad, debería aparecer la otra palabra. Y también es de la Grecia clásica de la que procede el mencionado concepto de «ataraxia» como clave felicitaria:

> "Todo el pensamiento de los griegos está cruzado por una quejumbre: el hombre, para ser feliz, tiene que ser dueño de sí mismo. (…) Unos y otros filósofos, escuelas muy distintas y aun opuestas, parecen estar de acuerdo en que la felicidad se presenta con ese mismo rostro: el del hombre que no se deja llevar ni arrebatar por nada, que ha alcanzado la imperturbabilidad, la *ataraxía*"[438].

Existen, no obstante, notables diferencias entre unas corrientes y otras dentro de la filosofía griega al respecto del concepto de imperturbabilidad. Al analizar esos matices, Marías deja entrever su propia visión acerca de los elementos que realmente configuran eso que llamamos «felicidad». Así, el concepto de «ataraxia» que manejan las escuelas escépticas, sobre todo Pirrón y Sexto Empírico, a nuestro autor le provoca serias dudas respecto de su supuesto valor felicitario. Esa corriente propugnaba que ante la realidad no era posible establecer un juicio cierto, de modo que lo mejor es ni afirmar ni negar cosa alguna. A esa postura llaman «abstención» (*epokhé*), que implica una posición estable de

[437] La raíz de *eudaimonía* es *daímon*, que significa primariamente la deidad, lo divino, y también se entiende que tener un buen *daímon* es tener suerte, prosperidad. Literalmente, la palabra *eudaimonía* significa "espíritu bueno" o "dios bueno" y a partir de ella se derivan otros significados como felicidad, dicha… A su vez, *makários* parte de la raíz *mákar*, que podría traducirse por bienaventurado, en referencia inicialmente a los dioses y su superioridad que les hace estar por encima de aflicciones. Por extensión, son bienaventurados o benditos los hombres venturosos, los agraciados con la dicha, la fortuna, la prosperidad… En su evolución, *eudaimonía* es usada más bien para cuestiones humanas, mientras que la *makaría* o *makariótes* se emplea más para lo divino, con un elemento de don y una tonalidad frecuentemente religiosa. No obstante, sus significados se entremezclan y su uso no es uniforme (Cf. J.MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 68-76).

[438] Ib., *El oficio del pensamiento,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1958, p. 33.

la mente que deriva en una serenidad permanente, sean cuales sean las circunstancias. Se trata para Marías de "una imperturbabilidad o ataraxia negativa y nacida de una cierta desesperación, hecha de una renuncia a lo que se considera imposible"[439], es decir, una respuesta desde la frustración ante la percepción de que no es posible llegar a un conocimiento certero de la realidad. El filósofo español, para mostrar su disconformidad con la pretensión felicitaria de ese concepto de ataraxia, establece un paralelismo entre el escepticismo clásico y cierta tendencia de la psiquiatría actual:

> "(…) es menester tranquilizarse, tranquilizar al hombre respecto de los temores (a los dioses, a la muerte, yo diría: también a la vida). Es curioso y revelador cómo esto ha reverdecido en la psiquiatría actual: en muchas escuelas, de lo que se trata es de que uno esté tranquilo, que tenga lo que se llama en inglés *peace of mind*. Si alguien comete un crimen, se procura tranquilizar al asesino, que no esté preocupado; se le dice que es cierto que ha matado a su padre y a su madre, o a su mujer, o a sus hijos, pero lo importante es que no se preocupe. Yo creo que lo que habría que decirle es que *no* esté tranquilo, que esté abrumado, desesperado; sobre todo, arrepentido; pero esto apenas tiene circulación en el mundo actual"[440].

Esta pretensión de evitación del sufrimiento, de impavidez ante él, presentó una forma aún más extrema con la escuela cínica, fundada por Diógenes de Sinope. Para esa corriente, el «sabio» ha de ir despojándose cada vez de más cosas, despreciando cualquier preocupación material. El hombre más feliz sería el que menos necesidades tiene. Es un ideal que se aproxima a la mendicidad. Tal como lo describe Marías[441], el cínico es "un tipo humano que llena las ciudades griegas y después del mundo romano" convertido en un "mendigo que *niega* todo": la cultura, las normas –a las que despreciaban ostentosamente– y hasta la limpieza corporal –eran "hombres sucios" que alardeaban de su desaliño. Nuestro autor asegura que ese modelo encuentra parangón en la época postmoderna y lanza una pregunta contra él:

---

[439] Ib., p. 36.

[440] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 82-83.

[441] Ib., *El oficio del pensamiento*, ob. cit., p. 34.

> "¿No será esto una fácil simplificación? ¿Será de verdad independiente y dueño de sí mismo el mendigo cínico que no necesita de nada y a quien todo es indiferente, a quien nada importa? ¿No habrá reducido tanto su propia realidad, no la habrá empobrecido de tal manera, que ya no tenga *de qué ser dueño*?"[442].

En forma menos extrema que el escepticismo y el cinismo, una interpretación análoga late bajo las diversas formas en que se presenta la ataraxia en las escuelas epicúrea y estoica, a las que ya tratamos anteriormente y cuya visión sobre ese concepto como vía felicitaria podríamos resumir ahora, respectivamente, como una liberación del temor y una conformidad con la razón que lleve a prescindir de las pasiones. Marías replica:

> "El hombre tranquilo, el que contempla las cosas con mirada serena ¿a qué precio compra su tranquilidad? Acaso al de desinteresarse. La libertad del epicúreo y el estoico es una liberación de las cosas, de los intereses, de los temores, quizá también de las esperanzas. Es, sin duda, un empobrecimiento del mundo, una invitación a la inactividad, a la "suspensión" escéptica. No se olvide que la *apátheia*, tan frecuentemente identificada con la *ataraxía*, ha venido a adquirir, por debajo de su significación literal –ausencia de pasiones–, la de «apatía». (…) De todo eso se libera el sabio. Pero ¿es suficiente? Por debajo de la libertad *de* ¿no es lo decisivo la libertad *para*?"[443].

1.2.3. *Aristóteles y la felicidad como ejercicio de la virtud*

Marías estudió en profundidad la ataraxia griega y en su búsqueda encontró, por fin, una interpretación positiva. Demócrito, por ejemplo, llama a la *eudamonía* (felicidad) *euthymía* (buen temple, ánimo, confianza), *euestó* (bienestar, prosperidad), *harmonía* (buen temperamento), *simetría* (proporción, equilibrio) y *ataraxía.* A juicio del filósofo griego, para ser feliz hay que saber discernir entre los distintos placeres[444]. A Marías esa visión le parece más acertada:

[442] Ib.
[443] Ib., p. 38.
[444] Ib., p. 39.

> "Esto es otra cosa, una fórmula más rica, que emplea una pluralidad de conceptos para decir lo que es la felicidad, y todo ello implica equilibrio, buen temple, ánimo, bienestar. Es evidente que estar en el toro de Falaris[445] o en las fauces de un león no entraría en esta concepción, como tampoco la suciedad y la actitud despreciativa y mendicante del cínico. Los placeres también intervienen en la felicidad. No se trata tanto de *aguantar,* sino de distinguir, de considerar las cosas con mirada alerta. Este sería el sentido positivo de la *ataraxía*"[446].

Aristóteles, a su vez, reacciona también contra la idea de que se puede ser feliz en medio de los tormentos. El discípulo de Platón fue el filósofo griego que más reflexionó sobre la felicidad, particularmente en su obra *Ética a Nicómaco*. En ella, considera que la ataraxia es equilibrio y moderación, no falta de emoción o de coraje. Consiste en un término medio (*mesótes*), es la mesura en todo ello; lo que hay que evitar es que eso sea desmesurado, no que exista. El hombre que posee la ataraxia siente indignación, coraje, cólera, pero es dueño de ellos, no se altera, no se deja llevar por su pasión[447]. La ataraxia aristotélica es compatible con las emociones y los impulsos, con tal de que no se apoderen de la persona y la alteren o enajenen, la hagan otra de la que es[448]. Por tanto, "no se trata de «aguantar» pasivamente o de desinteresarse con indiferencia, sino de considerar la situación en que se encuentra uno y las cosas en ella con mirada

---

[445] Era un instrumento de tortura en la antigüedad clásica. A los ajusticiados se les introducía en una estatua de bronce hueca con forma de toro y sobre una hoguera que la calentaba como un horno. Las escuelas socráticas llegaron a sostener que el sabio, como puede ser feliz pase lo que pase, mientras se mantenga fiel a su naturaleza y a su virtud, lo sería también en medio de cualquier tortura, incluso en el toro de Falaris.

[446] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 85-86.

[447] El filósofo griego pone un ejemplo aludiendo a la noción de mansedumbre. Para él, se trata de "un término medio respecto de la ira", de tal modo que "el que es manso quiere estar sereno y no dejarse llevar por la pasión, sino encolerizarse como la razón lo ordena y por esos motivos y por ese tiempo" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IV, 5, 1125b, 26 ss.). Asimismo, al hablar del valor (III, 9, 1117a, 29 ss.) señala que "es valiente el que ante éstas [las cosas que inspiran temor] se muestra imperturbable y se porta como es debido".

La edición consultada de la obra de Aristóteles (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009), incluye una introducción y notas de Julián Marías. En una de ellas (p.3), el filósofo español explica que "el tema de la *Ética* será en buena parte esclarecer la verdadera significación de esa palabra [felicidad]".

[448] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 86.

alerta, para discernir, distinguir y hallar la prosperidad y bienestar"[449]. Queda clara, entonces, la gran distancia que separa a la abstención o suspensión de los escépticos; la apatía, la ausencia de perturbación y dolor de los epicúreos; y este sereno y tenso estado de alerta frente a todo peligro inesperado.

Veamos ahora qué dice más propiamente sobre la felicidad Aristóteles, quien usa con más frecuencia el término *eudaimonía*, a diferencia de su maestro Platón, que acostumbraba a emplear el de *makaría.* El fundador del Liceo pone la felicidad en conexión con la virtud y el bien, concepto que en Grecia tiene una importancia enorme. El objetivo de la ética para él es el bien del hombre o la felicidad. "Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien, por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden"[450], proclama el filósofo griego. Y recuerda que esa meta, ese bien supremo "casi

[449] Ib., *El oficio del pensamiento*, ob. cit., p. 39.

[450] ARISTÓTELES, ob. cit., I, 1, 1094 a, 1-3. Cf. ib., *Metafísica*, IX, 8, 1050 b, 37, donde dice que "está en el alma la felicidad, pues es vida de una especial calidad". Aunque la búsqueda de la felicidad parece algo irrefragable, hay también quien como Nietzsche, con su habitual estilo provocador, lo niega: "(…) el hombre no tiende a la felicidad; solo el inglés lo hace" (F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, Biblioteca Edad, Madrid, 2002, p. 39). A esa breve sentencia, el pensador alemán antepone la idea de que "cuando tenemos el porqué de la vida toleramos casi todo cómo". Ese énfasis en la idea del sentido es especialmente visible en el psiquiatra vienés Viktor Frankl, autor de numerosos ensayos en los que combina la antropología filosófica con sus conocimientos médicos. La clave de su pensamiento es la consideración del hombre fundamentalmente como el ser que busca el sentido, antes incluso que la felicidad: "Debemos superar el prejuicio de que el hombre busca fundamentalmente la felicidad; lo que quiere, en realidad es encontrar una razón para ello" (V. FRANKL, *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1983, p. 25). Así, apoyándose en su experiencia médica, afirmará que "la vida clínica cotidiana demuestra que es precisamente la falta de un «motivo» para ser feliz lo que impide ser felices a las personas" y que "lo que el hombre quiere realmente no es, al fin y al cabo, la felicidad en sí, sino un «motivo» para ser feliz" (*La psicoterapia al alcance de todos*, Herder, Barcelona, 1995, p. 6). Se podría objetar a lo dicho por Frankl que si se busca un motivo para ser feliz es precisamente porque el fin es ser feliz, mientras que el sentido sería el medio para alcanzarlo. No obstante, consideramos de gran valor la insistencia del autor austriaco en la idea del sentido, toda vez que parece evidente su importancia, así como escasa la atención que se le ha prestado desde la filosofía, en proporción con la relevancia que entraña. A su vez, G. CHALMETA (Cf. *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 13-21) sostiene que los autores que han defendido un fin último de la vida humana distinto a la felicidad se están remitiendo en el fondo a ella, aunque sea de un modo implícito.

Julián Marías, más en la línea aristotélica, afirma con rotundidad que "el hombre busca la felicidad incesantemente, todo lo que hace lo hace para conseguirla si no la tiene, para conservarla si la posee, para recuperar algo de ella si la ha perdido" (J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 39).

todo el mundo, tanto el vulgo como los cultos", coincide en darle el nombre de "la felicidad", de modo que "vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz"[451].

Ahora bien, como ya apuntamos al comienzo de este capítulo, Aristóteles reconoce que más allá de ese amplio consenso sobre el concepto general de felicidad, si se pregunta por su contenido concreto, por los factores precisos que la producen, comienzan las divergencias. Hay quien habla del placer, o del honor, la sabiduría, las riquezas, la salud, la suma de todo ello… Parece admitir en una primera instancia (luego irá concretando su propia definición de *eudaimonía*) la dificultad de encontrar una fórmula universalmente válida. Repara incluso en que para una misma persona felicidad significa cosas distintas según sus circunstancias en cada momento. En este punto, su pensamiento (menos desarrollado que el de Marías en cuanto al concepto de felicidad) se aproxima mucho al de nuestro autor, quien considera que la felicidad es un asunto personal, pese a tener ciertos contenidos comunes o recurrentes, como veremos más adelante. Aristóteles desliza de hecho la idea de autenticidad, al afirmar que sería absurdo no elegir la vida de uno mismo, sino la de otro. Y Marías corrobora esa visión al apostillar que "elegir la vida de otro en vez de la de uno mismo es introducir una falsedad que destruye el sentido propio de la felicidad"[452], su carácter personal, pues lo que a uno le hace feliz, no tiene por qué ser igual que lo que le haga a otro.

Aristóteles reflexiona también sobre el componente felicitario de la *autarquía*, la suficiencia, la condición de bastarse a sí mismo, un concepto clave también en el pensamiento griego. La idea de autarquía hará que se ponga el ideal moral en el hombre que se basta a sí mismo. A Marías, esta consideración de la suficiencia le resulta bastante equívoca, porque considera que el hombre es lo contrario de suficiente; es el ser indigente, menesteroso. Sin embargo, aplaude la "agudeza de Aristóteles" que "le impide embarcarse en la suficiencia estricta cuando habla de la felicidad"[453]. De hecho, el

[451] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ob. cit., I, 4, 1.095 a, 15ss.
[452] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 74.
[453] Ib., p. 71-72.

filósofo griego habla también de la necesidad que tiene el hombre para una «vida buena» o «lograda» de la amistad como ser social que es o incluso de los bienes materiales:

> "Es claro, no obstante, que la felicidad necesita además de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen como por medio de instrumentos, mediante los amigos y la riqueza y el poder político"[454].

La duración o permanencia es otro factor decisivo para la felicidad aristotélica. La perennidad de las cosas es un ideal helénico: las cosas pasan, son pasajeras, son y dejan de ser; el griego se esfuerza por encontrar algo que sea siempre. Algo que no dura no se puede llamar felicidad. La felicidad para Aristóteles requiere "una virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades en su vejez" [455].

Finalmente, el pensador griego considera que la *eudaimonía* no es un hábito ni una disposición, sino una actividad: "una actividad del alma según la razón" y "de acuerdo con la virtud". "La felicidad consiste en la virtud", dirá más enérgicamente. De tal modo que el hombre feliz es aquel que "vive bien y obra bien", el que tiene "buena vida y buena conducta". "En la vida –remacha Aristóteles– los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas; y la vida de éstos es por sí misma agradable"[456].

En el pensamiento aristotélico, pues, se adivinan ya algunas notas que caracterizarán la reflexión de Julián Marías sobre la felicidad. En particular, la necesidad de otras personas para alcanzar una vida lograda y el vínculo de ésta con la ética, particularmente con la autenticidad personal (V. ap. 4.2 de este capítulo). También la forma moderada con que el sabio ateniense entiende la «ataraxia» encontrará eco en nuestro autor. Marías afirma, de hecho, que el filósofo es "el hombre que hace la calma, que se sosiega a sí

[454] ARISTÓTELES, ob. cit., I, 8, 1099 a, 31-35.
[455] Ib., I, 9, 1100 a, 37ss.
[456] Ib., 1098 b, 22 ss.

mismo, que procede serenamente justo en medio de la tormenta"[457]. Pero a la vez reconoce que la búsqueda de la felicidad implica el riesgo de la frustración y el dolor de no lograrla: quien busca ser feliz se expone también a ser infeliz porque al abrirse a aquellas realidades que pueden resultarle venturosas se hace vulnerable también a las desdichas que puedan traer (V. p. 297). De ahí que acabe afirmando:

> "El pensamiento antiguo posterior a Aristóteles, especialmente las escuelas socráticas, nos sabe a poca felicidad, a una tendencia a renunciar a ella"[458].

Para concluir este recorrido por el pensamiento griego, nos referimos finalmente al gran maestro de Aristóteles. Platón prestó también atención al tema que nos ocupa y entendió, igualmente, que la felicidad es el fin de la vida humana y que está íntimamente ligada a la virtud. Según su visión, para alcanzarla es menester el equilibrio del alma mediante el dominio de la razón, desarrollando una vida virtuosa. El fundador de la Academia empleaba preferentemente las palabras *makaría* o *makariótes,* en detrimento del término *eudaimonía.* El punto de vista de los derivados de *mákar* es más elevado y alude más a la conciencia de que la felicidad no depende sólo del hombre; mientras que los de *daímon* funcionan a veces en un sentido bastante trivial, como sucede con «felicidad», que a veces se emplea como sinónimo de estar bien o pasarlo bien[459].

En cuanto al problema de la autarquía o independencia, el relieve que adquirió y la vinculación que experimentó en relación con la felicidad se vio reflejado también en la Academia platónica, del mismo modo que sucedió en otras escuelas socráticas (cínicos, cirenaicos, epicúreos, estoicos...). En Platón, además,

---

[457] J. MARÍAS, *Ser español*, Planeta, Barcelona, 2000, p. 33. Nuestro autor cree que a la persona le corresponde primariamente el sosiego y que la angustia no es más que una privación de aquél, secundaria por tanto a él (Cf. *El oficio del pensamiento*, ob. cit., p. 41-42). Constata, asimismo, que el ser humano es capaz de calmarse incluso en las situaciones más adversas. Y estima que, cuando eso sucede, el hombre "no ha llegado a otra cosa, sino a sí mismo", de suerte que "sosiego es la autenticidad conquistada desde la alteración o el enajenamiento" (p. 42).

[458] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 102.

[459] Ib., p. 76.

junto a la práctica de la virtud, es importante también la idea de «sabiduría» como factor felicitario, en la medida en que la inteligencia es capaz de descubrir el Bien. En los primeros diálogos del *Filebo* platónico, aparece la idea de que la sabiduría y el placer, una adecuada combinación de ambos, es esencial a la felicidad. Sócrates, con todo, se decanta en ese diálogo por la primera, mientras que Protarco se inclina por el segundo.

El intelectualismo moral de Platón –su idea de que el mero conocimiento del bien hace que el hombre actúe con bondad y, por tanto, que sea feliz– admite una doble consideración. Por un lado, parece evidente el acierto de relacionar la felicidad con un adecuado conocimiento de la realidad que nos envuelve. Pero puede suponer un exceso si la sabiduría es identificada completamente con el bien o con la felicidad. Basta pensar en el «misterio» de la iniquidad humana, es decir, en el hecho de que existe el mal producido a sabiendas de que es un mal; o en la vida de personas virtuosas pero azotadas por fuertes sufrimientos, a quienes ciertamente su rectitud les proporciona serenidad en medio de sus tormentos, pero éstos a su vez les privan a última hora de una vida propiamente feliz, al menos durante esa etapa vital[460].

[460] Se puede pensar, en este sentido, en el caso de la madre Teresa de Calcuta, cuya excelencia moral no fue óbice para sufrir durante décadas un profundo vacío existencial y una honda crisis espiritual, que le llevó a escribir que experimentaba "un sufrimiento continúo", que se sentía "no querida por Dios", "rechazada", "vacía", o que el Cielo para ella "no significa nada –me parece un lugar vacío". (T. DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz: las cartas privadas de la santa de Calcuta*, ed. B. Kolodiejchuk, Planeta, Barcelona, 2014, p. 211). Nos parece significativa la explicación que de ello da alguien que la conoció, el que fuera portavoz de la Santa Sede Joaquín Navarro-Valls: "El lamento interior de Madre Teresa, el lamento que dirigía a ese Dios que su sensibilidad se negaba a «sentir», pone frente a la conciencia de cada uno cómo es áspero a veces el camino que conduce a la realización de la propia autenticidad" (J. NAVARRO-VALLS, «La sonrisa de Madre Teresa y el silencio de la felicidad», *Iglesia en directo*, Roma, 28-8-2016, [en línea], disponible en: http://www.iglesiaendirecto.com/2016/08/28/sonrisa-de-madre-teresa-y-silencio-de-felicidad/.

En cuanto al problema del mal, es interesante la visión de Marías sobre lo que él llama las "raíces morales de la inteligencia", las cuales "garantizan el recto funcionamiento de esta" (J. MARÍAS, *Entre dos siglos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 398). Según ese planteamiento, la auténtica sabiduría consiste en abrirse a la realidad tal cual es, aceptarla, dejar que ella penetre en uno y hacerla propia. La bondad, así, está en la base del enriquecimiento intelectual que supone esa apertura vital, la cual comporta muchas veces rectificar, superar el error en que se estaba. La maldad, por el contrario, es una obstinación en el error y, pese a que muchas veces se asocia a la listeza, según Marías en el fondo "no se trata de inteligencia, es decir, de comprensión de la realidad, sino de su utilización o manipulación".

1.3. Diferencias con el placer y con el bienestar

Vimos anticipadamente que suele confundirse la felicidad con el placer o el bienestar. Nuestro autor sostiene, sin embargo, que no se puede establecer una identificación total entre esas realidades, aunque sí admite que las dos últimas son o suelen ser factores que favorecen la primera. Es decir, que el placer y el bienestar no son propiamente la felicidad, pero normalmente son ingredientes de ella. Abundamos en ello ahora.

1.3.1 *Carácter momentáneo del placer y futurizo de la felicidad*

Por lo pronto, el placer es en sí mismo momentáneo, atañe al momento presente, mientras que la felicidad afecta primariamente al futuro:

> "Si se dice «soy feliz», más bien se debería decir «estoy siendo feliz», y si se analiza lo que hay en el fondo de esa expresión, lo que quiere decir es «voy a ser feliz». O a la inversa, si se está perfectamente bien, pero mañana espera algo francamente malo (una operación, una pérdida, una ausencia), no se está nada feliz ahora. Estamos bien, sí, pero sabemos que mañana no lo vamos a estar, y *ya* no somos felices. Si, por el contrario, estamos mal, pero seguros de que mañana va a ser un día magnífico, sentimos felicidad"[461].

La felicidad comparte, así, con la propia vida humana su condición de futuriza, proyectiva. Tal como lo ve Marías, uno puede tener un momento de felicidad y nada más, pero ese momento no es vivido como momentáneo, porque en ese caso deja de ser felicidad. La felicidad –a diferencia del placer, que es intrínsecamente momentáneo– tiene una vocación de perdurabilidad, aunque no la consiga en última instancia, pues a última hora también la felicidad es efímera. Por eso, cuando se reconoce que la presunta situación feliz es pasajera, queda descalificada, se tiene la impresión de que

[461] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 30.

no es verdaderamente felicidad. Como pretensión "es permanente: porque afecta a la vida misma, y esto quiere decir a su configuración entera"[462].

1.3.2. *Alcance parcial o psíquico del placer y global de la felicidad*

He ahí otra diferencia entre felicidad y placer para Marías: el grado de alcance de ambos en la vida humana. Mientras la felicidad afecta a la vida misma, el placer (y con él, el éxito, la fama, el poder, la seguridad…) toca sólo algún aspecto parcial, periférico, en el sentido de que afecta nada más a una dimensión de la vida, por más que desde su gran vivacidad y energía pueda llenarla momentáneamente. Se trata en ese caso de "ciertos placeres que tocan a la persona misma, como elementos integrantes de la felicidad"[463]. El placer, por tanto, cuando es un ingrediente de la felicidad, es un elemento concomitante, no estrictamente felicitario.

Más concretamente, la felicidad no es un estado de ánimo para Marías, no pertenece en rigor a la «vida psíquica», sino a la estrictamente humana, es decir, personal o biográfica. Lo que pasa es que "todas las realidades humanas son también vividas psíquicamente y tienen elementos psíquicos, pero esto es un nivel secundario"[464]. Y, por el contrario, el placer sí afecta a la sensibilidad, a la vida psíquica, pero no a la persona misma, por más intenso o arrebatador que sea.

Sucede, además, que el «mero placer» suele manifestarse como invasor, es decir, que proporciona una cierta sensación de plenitud pero a costa de otros aspectos de la vida personal, que quedan momentáneamente ensombrecidos por la intensa llamarada de una emoción placentera[465]. El placer produce un efecto de distracción o de apartamiento del núcleo de la vida, mientras que la felicidad provoca lo contrario:

[462] Ib., p. 325.
[463] Ib., p. 256.
[464] Ib., p. 244.
[465] Cf. ib., p. 331.

concentra, condensa, moviliza en un punto todas las potencias de la vida, las intensifica y hace de la vida algo unitario. La felicidad como tal es "la gran potencia de unificación" de la vida[466].

Esa capacidad de la felicidad de afectar al núcleo de la vida humana implica también que lo que se persigue abstractamente, es decir, abstrayendo del conjunto unitario, es ajeno a la felicidad. "Podrá parecer muy importante desde el punto de vista de la utilidad, la vanidad, el placer, el poder, la seguridad, lo que se quiera, pero no roza siquiera la felicidad", explica Marías. En cambio, lo que brota del proyecto fundamental, del *quién* que se pretende ser, por concreto y particular que sea, "se mueve en el ámbito de la felicidad y la afecta, la hace posible o imposible, la logra aunque sea fragmentariamente, o la destruye e invalida"[467].

Por otra parte, el hecho de que la felicidad se refiera a esa operación unitaria que es la vida misma, con su multitud de dimensiones y trayectorias, parece hacerla mucho más difícil e improbable. Sin embargo, esa faceta tiene un reverso positivo: se puede ser relativamente feliz incluso en medio de penalidades. Y viceversa: es posible ser desdichado aunque se viva rodeado de placeres[468].

A partir de esa distinción entre el alcance de la felicidad y del placer, nuestro autor descubre lo que él llama "el lugar de la felicidad", es decir, el espacio vital donde acontece: en la "mismidad de la vida". La felicidad –dirá– "es del fondo de la vida; podríamos decir que en ella *hace fondo*"[469]. Un mero placer podría llegar a ser incluso más intenso, pero es un fenómeno relativamente epidérmico, tocante a los estratos exteriores o superficiales, mientras que el otro alcanza a la raíz de la vida personal, donde la felicidad acontece. No es un problema, entonces, de intensidad, sino de cualidad, de lugar de implantación.

---

[466] Cf. ib., p. 256.

[467] Ib., p. 214.

[468] Cf., ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 282.

[469] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 278.

> "La felicidad se puede originar en una circunstancia concreta; nace, se denuncia, se manifiesta a veces en un punto muy particular, pero envuelve la totalidad de la vida y opera sobre ella una transformación. Cuando una persona es feliz, y en la medida en que lo es, su vida entera queda transfigurada, transformada, las cosas adquieren un sentido nuevo (…). En forma privativa, la infelicidad transforma igualmente la totalidad de la vida, la pone a otra luz, establece una diferente jerarquía entre las cosas: las que parecían importantes dejan de serlo, otras se adelantan hasta el primer plano. El equilibrio global se altera (…). Esto no ocurre con otras cosas, por ejemplo, el bienestar o el placer, que afectan a una dimensión de la vida y dejan intacto el resto. Es posible que una persona tenga gran sensibilidad, hasta avidez, por un tipo de placeres, y esto sea como un compartimento estanco que no tiene que ver con el resto de la vida"[470].

1.3.3. *Necesidad y exceso de placer*

Tras dejar claro que la felicidad y el placer son realidades distintas, ahondamos ahora en el hecho de que éste es un factor concomitante de aquella, un ingrediente en muchas ocasiones. Tal es así que Marías escribe que "la vida necesita cierta dosis de placer, sin la cual no funciona bien, se resiente, resulta mortecina y con seguridad poco creadora";

---

[470] Ib., p. 247. Un ejemplo muy ilustrativo de la diferencia entre la felicidad y el placer lo aporta el filósofo alemán Robert Spaemann: "Imaginemos un hombre que está fuertemente atado sobre una mesa en una sala de operaciones. Está bajo el efecto de los narcóticos. Se le han introducido unos hilos en la cubierta craneal, que llevan unas cargas exactamente dosificadas a determinados centros nerviosos, de modo que este hombre se encuentra continuamente en un estado de euforia; su rostro refleja gran bienestar. El médico que dirige el experimento nos explica que este hombre seguirá en ese estado, al menos, diez años más. Si ya no fuera posible alargar más su situación se le dejaría morir inmediatamente, sin dolor, desconectando la máquina. El médico nos ofrece ponernos de inmediato en esa misma situación. Que cada cual se pregunte ahora si estaría alegremente dispuesto a trasladarse a ese tipo de felicidad". Ante la obvia negativa a aceptar semejante oferta que se sitúa al margen de la vida verdadera, de la realidad, Spaemann constata que "la obtención de placer no es evidentemente lo principal, lo que de verdad y en el fondo deseamos, sino un deseado aspecto que acompaña". Y concluye también que "la experiencia de la realidad, al contrario, muy lejos de ser un impedimento para la realización de la vida, es más bien su contenido más genuino" (R. SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 43-44).

Un comentario iluminador sobre ese mismo ejemplo, explica que alcanzar una vida feliz no depende de nuestras sensaciones y que a lo que "realmente aspiramos es al logro de nuestra vida, no a «sentirnos bien»" (E. BURGUETE, «Ley de identidad y expresión de género en el ámbito educativo. Una reflexión desde la antropología filosófica», en VV.AA., *Análisis de la ley de transexualidad promovida por la Generalitat Valenciana*, Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Valencia, 2016, p. 33.

que “cierta dosis de placer es necesaria como estímulo, incitación o plenitud”; y que “da una impresión de henchimiento, de logro o realización” [471].

Más aún, nuestro autor se muestra en principio contrario a actitudes que con frecuencia pasan por ejemplares, como las renuncias, la austeridad, o el ascetismo. Para que sean valiosas, entiende que tienen que justificarse, de modo que se puede realizar una renuncia en orden a un fin superior. Pero prescindir deliberadamente del placer o negarlo por sí mismo no tienen valor para nuestro filósofo; más bien significa para él un descenso de la calidad humana inaceptable moralmente[472]. El placer es para él, por tanto, un factor importante para la felicidad, aunque no la determine.

En el polo opuesto a la necesidad de placer está su exceso. Si un déficit del mismo es un riesgo para la felicidad, un superávit expone a la persona al hastío. El placer prolongado o reiterado provoca fácilmente cansancio, lo que anula su condición placentera. Marías observa que eso sucede cuando el placer pretende invertir su condición y hacerse permanente o siempre repetido, es decir, cuando pretende convertirse en felicidad. El filósofo repara también en que ese riesgo de superávit ha crecido hasta el punto de que hoy se habla de «derecho al placer». “No creo que en ninguna otra época se hayan emparejado estas dos palabras, derecho y placer”, estima. Antes bien, en casi toda la historia, y salvo grupos privilegiados y minoritarios, los placeres reconocidos como tales han sido infrecuentes. La vida estaba dedicada a las actividades normales, que en algunas ocasiones se interrumpían para ciertos placeres concretos: eran las fiestas, los días dedicados al placer. El resto del tiempo no se contaba con ello, no se esperaban placeres especiales[473].

> “El cambio es decisivo: frente al placer infrecuente y con el cual no se cuenta más que en momentos excepcionales, el placer frecuentísimo reclamado, *exigido,* al cual se tiene «derecho», cuya ausencia se ve como privación o injusticia. Se pensará que nuestra época ha de ser admirablemente

[471] Ib., p. 182 y 191.
[472] Cf., p. 191.
[473] Cf., ib., p. 184.

> placentera. No estoy seguro, porque esta actitud no tiene en cuenta las condiciones reales de la vida. Y entre ellas que la frecuencia, continuidad y casi seguridad de los placeres produce el embotamiento, es decir que esos placeres producen poco placer"[474].

1.3.4. *Del bienestar abstracto a la felicidad concreta*

Otro concepto que suele confundirse con el de felicidad es el de bienestar. Julián Marías sitúa la raíz de ello en el utilitarismo decimonónico de Stuart Mill, que postula que hay que buscar la felicidad del mayor número, la mayor cantidad de placer y el mínimo de dolor, y que esos dolores pasen pronto. Al filósofo español dicha corriente le parece intelectualmente razonable y digna pero "muy modesta". Reconoce su gran repercusión en el mundo de hoy, pero trata de prevenir sobre algunas de sus ideas. Critica, en particular, la generalización que esa corriente hace de la noción de felicidad, como si fuera aplicable a todos, cuando lo cierto es que cada uno tiene un concepto más o menos distinto de ella y, sobre todo, necesita cosas diferentes para ser feliz. El utilitarismo, sin embargo, supone reducir la felicidad a un esquema universal y medible[475]. Marías se pregunta dónde queda, en medio de toda esa generalización, la felicidad (la propia, se entiende, siguiendo su línea argumental):

> ¿Es que si nos formalizamos, si nos ponemos en serio, llamamos a esto felicidad? El hombre actual, en gran parte del mundo –precisamente en la que más se queja– está en condiciones incomparablemente mejores que en el siglo pasado. Pero si se pregunta si son felices los hombres de nuestro tiempo, o más que en otras épocas, la respuesta es dudosa. Y si uno se pregunta en cada momento de la vida si es feliz o no, a lo mejor tiene esos bienes en que para Mill consistía la felicidad, y sin embargo se ha sentido a veces profundamente feliz, y en otras ocasiones radicalmente desgraciado. Y si uno se ausculta y se

[474] Ib., p. 186.
[475] Ib., p. 156.

> pregunta ¿qué es lo que de verdad necesito, qué es lo que de verdad quiero y espero?, probablemente encontrará que es otra cosa"[476].

La impresión que le produce esa filosofía es que la felicidad, a última hora, se volatiliza, o bien que se está hablando de otra cosa: del bienestar. Y, si bien admite que la felicidad puede requerir del bienestar como ingrediente –como sucedía con el placer–, defiende que no se lo puede identificar plenamente con él. El riesgo una vez más de hacer pasar una cosa por la otra sería la de renunciar de salida a buscar la auténtica felicidad, a fuerza de obviar que exista con los atributos que le son específicos.

1.3.5. *Bienestar como estado de ánimo, felicidad como actividad proyectiva*

Si se entiende la felicidad como bienestar, se operan dos reducciones. En primer lugar, al tomarla como estar o sentirse bien, es decir, un estado de ánimo o una situación, se la despoja de su carácter de actividad, tensión o proyección. Sin embargo, para Marías la felicidad "no consiste simplemente en estar bien, sino en estar *haciendo* algo que llena la vida"[477]. La segunda reducción consiste para él en confundir la felicidad con las cosas que la hacen posible o que la facilitan, en este caso con las cosas que conforman también el bienestar. En la lengua española, el bienestar consiste sobre todo en ciertas cosas que se poseen, se usan, se dispone de ellas. Y, en otra acepción, se asocia al simple "pasarlo bien" y a la "tranquilidad"[478].

El filósofo repara también en que el núcleo de la idea de felicidad que va dominando en nuestra época y que se expresa en la noción de bienestar es la

[476] Ib., p.157.

[477] Ib., p. 172.

[478] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ob. cit. Más en detalle, el Diccionario señala tres acepciones para el concepto de bienestar: 1. Conjunto de las cosas necesarias para vivir; 2. Vida holgada o abastecida de cuanto conduce a pasarlo bien y con tranquilidad; 3. Estado de la persona en el que se le hace sensible el buen funcionamiento de su actividad somática y psíquica.

realización. "Esto es nuevo –asegura–, porque la felicidad ha sido siempre un ideal, algo que el hombre busca, con mayor o menor esperanza de alcanzarla, por supuesto y, a veces con la seguridad de ser algo inaccesible". Hay para él un razonamiento implícito, que no se formula, pero subyace a la interpretación actual, y que podría expresarse así: "si la felicidad es imposible, llamemos felicidad a algo posible", esto es, *realizable*[479].

1.3.6. *El papel de la seguridad*

Como se ha visto, el concepto de bienestar va muy ligado también al de tranquilidad y éste al de seguridad. De hecho, el llamado «Estado del bienestar», tan preconizado en Occidente, va ligado a la Seguridad Social, al intento de garantizar a todos ciertos servicios básicos como la sanidad o la educación. Esa sensibilidad, en principio encomiable, afecta también a la interpretación de la felicidad que domina en nuestro tiempo. Marías hace caer en la cuenta de que la vida humana es precisamente lo contrario, es intrínsecamente insegura, incierta. ¿Cómo afecta esa mentalidad a la comprensión del concepto de felicidad y, sobre todo, a su búsqueda?

El filósofo advierte del efecto amortiguador de la felicidad que conlleva el «saber ya». Cuando «ya se sabe», las cosas pierden interés. "El atractivo de la vida consiste en ser en cierta medida inesperada, en su coeficiente de imprevisión y hasta de imprevisibilidad"[480]. Está claro que el hombre necesita de un cierto grado de seguridad para ser feliz, pero pasado ese nivel desaparece lo inesperado y se produce el tedio, el aburrimiento, uno de los mayores males del hombre moderno, en su opinión. Sin embargo, para muchos de nuestros contemporáneos, la inseguridad es ya un sinónimo de infelicidad. Así expresa tal contradicción:

[479] Ib. *La felicidad humana*, ob. cit., p. 161.

[480] Ib., p. 63.

> "Resulta que la inseguridad es la condición misma de la vida, pensemos lo que pensemos, hagamos lo que hagamos, y resulta que al hombre medio de nuestra época la inseguridad le parece infelicidad. Adviértase la contradicción latente: se ha identificado la felicidad con lo posible y realizable; pero se exige la *imposible,* a saber, la seguridad, algo que se opone a la estructura intrínseca de la vida humana. ¿No introduce esto un fracaso inevitable de la pretensión de felicidad?"[481].

Tal cosmovisión contrasta con la que se ha tenido en otras épocas, en las que la inseguridad era considerada como un estímulo, el ingrediente de riesgo, aventura o sorpresa que tenía la felicidad. Ello va unido –recalca Marías– a la eliminación del carácter personal de la felicidad. Como vimos anteriormente, para él la felicidad quiere decir *ser feliz yo* –o alguna persona singular–, pero el bienestar es el de cualquiera, el de todos. Identificar ambos conceptos provoca que la idea que se tiene de felicidad pierda su contenido propio y quede reducida a sus condiciones genéricas. Se altera, así, su realidad de raíz, adquiere un carácter cuantitativo, impersonal. Se acaba asociando incluso a "algo casi inexistente hasta hace poco y hoy inundatorio: la estadística", que atenúa el azar, reduciéndolo únicamente a su contenido individual[482]. Ante el supuesto que subyace a esta visión, la homogeneidad, Marías vuelve a inquirir:

> "Si todos fuéramos iguales o sumamente parecidos, se podrían aplicar esos criterios cuantitativos; pero ¿y si no lo somos? Todas las caras son distintas, no hay dos iguales; hasta las huellas dactilares son diferentes y permiten la identificación; ¿cómo admitir que la vida humana sea más parecida que las huellas dactilares y que por tanto la felicidad pueda ser homogénea?"[483].

Como veremos cuando analicemos el concepto de felicidad como «imposible necesario», el ser humano es capaz de alcanzar ciertas dosis de la misma a pesar de las dificultades que atraviesan la vida. Sin embargo, observa que la corriente que identifica la felicidad con el bienestar, es decir, con la mera ausencia de problemas, no sólo

[481] Ib., p. 162.
[482] Ib., p. 163.
[483] Ib., p. 164.

traiciona el verdadero concepto de felicidad, entorpeciendo así la correcta comprensión de hasta dónde se puede aspirar en la vida y complicando su propio logro efectivo; traiciona, además, la misma realidad humana, al deslizar de forma ingenua la falsa ilusión de un mundo sin dolor. Marías describe así tal espejismo:

> "Se suele entender que lo bueno es la ausencia de dificultad y de limitación. Pero esto es, claro está, la fórmula misma del paraíso: el paraíso es la no limitación y la no dificultad"[484].

A nuestro autor le resulta significativo el hecho de que el bienestar en muchos países se haya incrementado extraordinariamente desde la segunda mitad del siglo pasado y, sin embargo, los hombres no parece que sean necesariamente más felices que en anteriores épocas.

1.3.7. *El bienestar, ingrediente de la felicidad*

Al margen de las diferencias entre el bienestar y la felicidad, hay también evidentes concomitancias entre ambos. A menudo la felicidad requiere de una cierta dosis de bienestar. Es más, Marías cree que desdeñar el bienestar no es una respuesta aceptable, sino más bien "una ingratitud y una frivolidad", sobre todo si se piensa en las sociedades que no gozan de condiciones de vida favorables, donde la pobreza y las enfermedades son con frecuencia causa de infelicidad[485]. El filósofo aporta este ejemplo para ayudar a comprender la relación entre bienestar y felicidad:

> "Un simple apagón de luz nos hace sentirnos mal pero la humanidad entera ha vivido sin electricidad hasta hace un siglo (…); sin electricidad, el mundo actual deja de funcionar y se descompone. Pero, naturalmente, porque está montado sobre el supuesto de la electrificación. Sería ridículo decir que la

[484] Ib., *Ensayos de teoría*, ob. cit., p. 98.

[485] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 171.

> felicidad consiste en la electricidad –la humanidad ha vivido sin ella casi toda su historia–, pero hoy la felicidad es difícil sin ella"[486].

En suma, la pretensión de felicidad que existe en la actualidad, al menos en los países occidentales, incluye el bienestar, aunque éste por sí mismo no proporcione una vida feliz, sino que sólo la puede facilitar. Si no obtenemos ese bienestar, entonces sentiremos que nos falta un requisito para alcanzar la felicidad, uno de sus ingredientes básicos.

1.4. La felicidad, una instalación vectorial

La felicidad afecta a esa operación unitaria que es vivir, y por eso le pertenecen los caracteres o atributos de la vida misma. En su filosofía, Marías emplea como conceptos fundamentales para entender la vida humana los de «instalación» y «vector» (V. cap. III, ap. 2.2.1 y 2.2.2). Por eso entiende que para comprender cómo es la felicidad hay que recurrir a esos mismos conceptos[487].

La fugacidad con que cursa la felicidad no excluye la instalación. Se puede tener el temor, incluso la seguridad, de que la felicidad no va a durar; si es felicidad, se está inevitablemente instalado en ella. Hay una pretensión intrínseca de perduración en la felicidad. Ser feliz es pretender seguir siendo feliz[488].

---

[486] Ib.

[487] La identificación entre vida y felicidad –o entre persona y felicidad– es patente también en pensadores como Leibniz: "La felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes" (G. LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, El libro de Bolsillo, Alianza Editorial, 1982, p.51). Esa edición está traducida por el propio Julián Marías e incluye una introducción y notas suyas. En una de ellas, la que se refiere a la cita extraída aquí, dice: "Leibniz establece una relación análoga entre los términos ente-perfección y persona-felicidad. La perfección de una persona es la felicidad, es decir, la perfección de una vida que se sabe a sí misma". En su obra *La felicidad humana*, ob. cit., p. 124, Marías celebra particularmente aquella afirmación del filósofo alemán: "Creo que es lo más profundo que hemos encontrado en la exploración del pasado filosófico: la persona es un tipo de realidad enteramente distinto de las cosas, y por eso le pertenece una forma de perfección dispar, que es precisamente la felicidad".

Cuando nos referimos a la *identificación* entre vida y felicidad, la entendemos desde un punto de vista ontológico, es decir, a partir de ciertos elementos que definen el ser de ambas, como su carácter de vector o de instalación; no la contemplamos, entonces, desde un plano existencial, biográfico, pues es evidente que la vida está atravesada también por momentos de infelicidad.

[488] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 245.

Ahora bien, la instalación no significa que la felicidad sea pasiva. Precisamente por afectar al vivir como tal, que es un hacer algo, la felicidad acompaña a ese hacer. Por eso para Marías la felicidad no es un estado, sino una instalación vectorial. Recordemos que los vectores son magnitudes orientadas, dirigidas, con diferencias de intensidad y de orientación. A los vectores les pertenece la pluralidad: un vector único no tendría sentido. Por eso, la felicidad tiene una pluralidad de dimensiones, aunque sea total, global, envolvente de la vida entera. Puede originarse espontáneamente en una dimensión de la vida, pero esta tiene presente un halo de otras posibles, que aparecen iluminadas o coloreadas por ella:

> "Si una persona es feliz en cierta dimensión o actividad, ese vector originariamente feliz aparece dentro del haz de los demás, se derrama sobre ellos y los pone a una nueva luz, con una tonalidad distinta. (…) Por eso, las ocupaciones triviales, en sí mismas ajenas a la felicidad, se transforman cuando se es feliz. (…) es decir, hacemos mil cosas triviales y que no tienen que ver con la felicidad, pero si somos felices, esas ocupaciones quedan transfiguradas y adquieren una especie de aureola"[489].

La actitud inversa es, sin embargo, la dominante –según percibe Marías–. Ese extendido enfoque supone que hay que conseguir riqueza, bienestar, placer en cada parcela de la vida, y que la suma de todo ello es la felicidad. Pero en el pensamiento de nuestro autor no encaja que esos éxitos o placeres, ni su suma, sean felicidad[490].

El hecho de que no sea simplemente un estado, sino que incluya una dimensión dinámica, vectorial, hace además que la felicidad acontezca. Por eso crece o mengua, en grados de intensidad variable, y circula en diversas direcciones. Se abren caminos de felicidad, o se obturan y cierran. Ante las dificultades, los obstáculos de la vida, "la felicidad se defiende mediante desviaciones o rodeos", busca una salida, reencontrarse a sí misma[491].

[489] Ib., p. 248.
[490] Ib., p. 249.
[491] Ib., p. 252.

1.5. La felicidad como pretensión lograda

Antes de profundizar el concepto central que utiliza Julián Marías en su reflexión sobre la felicidad humana, el de «imposible necesario», abordamos otras fórmulas o definiciones empleadas por él. Se verá que ninguna de ellas, en su inevitable esquematismo, agota por sí misma la realidad de lo que es la felicidad, la complejidad que le es propia. En realidad, cada una de esas definiciones funciona como acercamientos desde distintos ángulos a un concepto aparentemente sencillo, pero complicado cuando se trata de penetrar en él filosóficamente.

El propio Marías reconoce la falta de precisión de esas formulaciones al decir, por ejemplo, que la felicidad puede ser descrita formalmente como "la realización de la pretensión vital" y calificar acto seguido esa definición de "funcional y muy vaga"[492]. Dejando clara esa reserva, el filósofo se adentra en el concepto y observa que "toda pretensión es pretensión de felicidad" y que "la pretensión a la felicidad es irrenunciable, porque coincide con la que constituye nuestra vida"[493]. Así describe nuestro autor el momento en el que, por cumplimiento de la pretensión, aparece la felicidad:

> "El henchimiento de la propia realidad programática, proyectiva; los vectores que integran nuestra vida, al menos el vector «resultante» que es nuestra radical vocación, alcanzan su blanco; entonces la felicidad acontece, nos toca o afecta, nos llena; al alcanzar su término las flechas (…) el tiempo parece detenerse, remansarse, y sentimos un regusto de eternidad"[494].

Expresado ahora a partir del concepto de «ilusión» –al que dedicaremos un apartado entero por ser concomitante al de «felicidad»–, Marías explica que "ningún goce es comparable al que es cumplimiento de una ilusión" relacionada con el proyecto personal. Cuando tal cosa sucede, el yo se encuentra y reconoce a sí mismo en lo que verdaderamente es. No se trata ya, por tanto, de "un goce extrínseco, adventicio,

[492] Ib., p. 221.
[493] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 280.
[494] Ib., p. 282.

impersonal, sino propio, irrenunciable, insustituible". El cumplimiento de la pretensión vital, de la ilusión de alcanzar la felicidad, "es probablemente la culminación de la vida humana"[495].

La felicidad tiene, además, un coeficiente de logro o fracaso, se está a cierto nivel de realización de la pretensión, a una cierta altura de felicidad que varía en cada momento. Por ello, Marías la mide atendiendo a dos magnitudes, la realidad y la pretensión: "su número no es un número entero, sino una fracción, en que el numerador es lo que se alcanza de felicidad, el denominador es la que se pretende; el valor de la fracción es independiente de cada uno de esos números; depende de su relación"[496]. Ello explicaría que una vida que alcanza una alta dosis de felicidad puede llegar a sentirse infeliz, mientras que una vida menos lograda puede producir una impresión satisfactoria, según el denominador sea mayor o menor. Y también supone que cuanto más alta es la pretensión de felicidad, "más improbable su cumplimiento, y con ello la impresión de infelicidad"[497].

A partir de esas consideraciones, Marías argumenta su percepción de mayor felicidad en el adulto que en el adolescente, "a pesar de todo lo que se dice en contrario, porque acepta más la realidad y siente la complacencia en lo real, sin necesitar que sea extraordinario"[498].

Que la felicidad esté vinculada a la pretensión ha de llevar también a una conclusión práctica: para alcanzarla hay que buscarla, ya que no viene dada; y esa necesaria actitud proactiva ante la vida ha de ser intensa. Es menester desear la felicidad, imaginarla, anticiparla, proyectarla de tal modo que puedan ser movilizadas las propias capacidades en orden a su logro. Se trata de no ser superficial, de no resbalar por la realidad, sino de profundizar en ella, siendo consciente de la

[495] Ib., *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 51 y 52.
[496] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 280.
[497] Ib., *Breve tratado de la ilusión*, ob. cit., p. 36.
[498] Ib., *Ensayos de teoría*, ob.cit., p. 101.

circunstancia que nos rodea y penetrando decididamente en sus contenidos. Vivir con profundidad predispone a ser feliz:

> "Si el mundo es un repertorio de posibilidades, si la vida es un proyecto o pretensión, algo que avanza sobre el mundo, hacia sus cosas, esto quiere decir que sobre el mundo hay que ejercer presión. Y cuando se empieza a ejercer de verdad presión sobre el contorno, en lugar de resbalar sobre él como es sólito, resulta que su contorno, aun el más trivial o el más vulgar, empieza a rezumar como un limón exprimido"[499].

A modo de preludio de lo que veremos en el siguiente apartado sobre la imposibilidad de alcanzar la felicidad plena, reparamos ahora en que la pretensión es siempre compleja y múltiple, y que ya sólo por eso su realización resulta siempre insuficiente, pese a puedan llegar a alcanzarse grandes cotas. En principio toda vida es feliz en algún grado –sostiene Marías–, porque en conjunto la pretensión del hombre se realiza. Salvo casos muy extremos, la pretensión global de cada uno se realiza bastante, al menos grandes porciones de nuestra vida pueden ser llamadas felices. Pero simultáneamente, encontramos que la vida mejor de las posibles no es verdaderamente feliz[500]. Sucede que la pretensión del hombre, eso que pretendemos ser, que queremos y sobre todo deseamos, a lo que le decimos «sí», requiere la respuesta de la circunstancia. Tal es así que, "si no hay una respuesta adecuada de la circunstancia, la pretensión no se puede realizar, y no es posible la felicidad"[501].

En conclusión, la felicidad "le pertenece inexorablemente al hombre como necesidad o pretensión", pero como realidad resulta "algo más que problemático", toda vez que sólo es posible alcanzarla parcialmente, pero no en su grado máximo, que es el que pretendemos[502]. "El animal no es infeliz porque su expectativa es mínima, mientras que el hombre es intrínsecamente descontento porque no se

[499] Ib.

[500] Cf. ib., *La felicidad humana*, p. 31-32.

[501] Ib. p. 36.

[502] Ib., p. 38.

contenta con menos que con ser feliz"[503], dice Marías. Tal es el carácter paradójico de la felicidad. En él nos sumergimos ahora.

2. «El Imposible necesario»

Abordamos, pues, de lleno el principal concepto que utiliza Julián Marías para referirse a la felicidad. Con la paradójica fórmula «el imposible necesario»[504], el filósofo condensa los dos elementos principales que a su modo de ver entraña el tema que nos ocupa: el carácter inalcanzable de la felicidad –en el grado pleno en el que se la pretende–, y al mismo tiempo la inevitabilidad de esa misma pretensión. Para él, "el

[503] Ib., *La estructura social*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1955, p. 196.

[504] Se trata de una expresión original de Marías, que la utiliza ya en su obra *Antropología metafísica*, de 1970. Una formulación parecida ha empleado el filósofo Carlos Díaz, que habla de la felicidad como «utopía necesaria». Y en la misma línea que Marías, afirma que su búsqueda es intrínseca al hombre, por lo que quien la rechazara estaría rechazando también la misma condición humana (cf. C. DÍAZ, ob. cit. A su vez, E. ROJAS corrobora que "la felicidad completa y definitiva no se da nunca; es pura utopía" (ob. cit., p. 33).

Hay, además, pensadores que consideran que la felicidad sí es posible en alguna medida. El contraste con Marías en este caso no es, a nuestro juicio, tan profundo como podría parecer. Nuestro autor, como veremos en este apartado, subraya la imposibilidad de la felicidad *completa*. Mantiene, así, la categoría de «felicidad» aplicada también a aquella que es *parcial*, por más que que él mismo reclame para ese concepto, en su sentido más fuerte, la *perdurabilidad* de la experiencia gozosa. Para que sea *verdadera* felicidad ha de ser permanente o al menos percibirse como tal. Hay a nuestro juicio, por tanto, una cierta contradicción formal en Marías al explicar la felicidad como «imposible necesario». Quizás él mismo consiente esa paradoja para no tener que renunciar a una palabra tan positiva e importante en el imaginario colectivo como «felicidad». Pensamos que su humanismo y su talante esperanzado ante la vida hacen que prefiera deliberadamente caer en una relativa incoherencia. Es por eso que decimos que hay autores que afirman más explícitamente la posibilidad de ser felices en esta vida, sin que ello suponga una contraposición de fondo con Marías. Cf. E. ORTIZ LLUECA, «Sobre la felicidad», *SCIO. Revista de Filosofía*, nº 1, Valencia, 2007, p. 10: "En mi opinión, el deseo de felicidad no es imposible de colmar. Ahora bien, esta satisfacción tiene condiciones. Como propuso Aristóteles y otros han sugerido, una adecuada noción de felicidad combina lo subjetivo y lo objetivo. Dicho de otro modo, el tema de nuestro bienestar no puede desligarse del tema del sentido".

Y hay también autores que sí niegan toda posibilidad de felicidad y, además, sostienen que ello no tiene por qué ocasionar mayor frustración. "Si *sub specie aeternitatis* no hay razón para creer que algo importe, entonces tampoco eso importa, y podemos afrontar nuestras vidas absurdas con ironía en lugar de con heroísmo o desesperación" (T. NAGEL,«The absurd», *Journal of Philosophy*, nº 68, New York, 1971, p. 727). Tal aserto entra en contradicción directa con el pensamiento de Marías, que comparte con Aristóteles la necesidad perentoria de felicidad por parte de la persona y, por ello, la inevitable aflicción que acarrea no poder satisfacerla.

hombre es un ser llamado a la felicidad"[505]… y sin embargo no acaba nunca de lograrla del todo.

2.1. La paradoja de la vida humana

Durante todo el presente trabajo, se ha expuesto ya el lugar central que para Julián Marías ocupa la felicidad en la persona como fin de sus acciones. Y, acorde con ello, las profundas concomitancias que hay entre la vida humana y la felicidad, la relativa identificación que hay entre ambas, entre vivir y pretender ser feliz. El carácter paradójico que Marías ve en la felicidad («imposible necesario») encuentra también su correlato en el drama que significa la vida humana. Así lo explica el filósofo:

> "Una de las pocas cosas en que los hombres están de acuerdo –y los hombres están de acuerdo en poquísimas cosas– es en que la felicidad no existe; y, sin embargo, no hay duda de que el hombre es el ente que necesita ser feliz (…) La forma normal e inevitable de la vida humana es el descontento (…). El hombre es una contradicción. El hombre aparece formalmente definido por el descontento; (…) y a la vez el hombre es el ente que necesita ser feliz, que absolutamente necesita ser feliz y no se resigna a no serlo. Llegamos, pues, a una noción del hombre como imposible. (…) el hombre, efectivamente, es un imposible. Temáticamente, ser hombre consiste en intentar ser lo que no se puede ser"[506].

---

[505] J.L. CAÑAS, y J.M. BURGOS, *El vuelo del Alción: el pensamiento de Julián Marías*, Páginas de Espuma, Madrid, 2009, p. 40.

[506] J. MARÍAS, J., *Ensayos de teoría*, ob. cit., p. 83-88. De distintos modos, numerosos pensadores han incidido en la permanente insatisfacción en que se vive el hombre, que siempre anhela una felicidad superior a la que es capaz de lograr. El psiquiatra y ensayista español Enrique Rojas, que ha reflexionado largamente sobre la felicidad, hace suya esa idea y enumera a varios destacados filósofos del siglo XX que han subrayado la pesadumbre humana: "El hombre es un animal descontento. Su existencia es una toma de conciencia permanente de sus limitaciones en los más diversos aspectos. Ortega decía que la esencia del hombre era la soledad. Para Zubiri, la inquietud. (…) para Unamuno, el sentimiento trágico y el afán y la sed de ser más; para Heidegger y Kierkegaard, la angustia; en las ideas sartrianas, la náusea (…). Todo lo humano es deficitario, indigente, apurado, siempre a vueltas con sus obstáculos y restricciones" (E. ROJAS, «Corazón y cabeza», *ABC*, Madrid, 11-2-1996, p. 52).

Marías observa que el animal, si las circunstancias, sus condiciones objetivas de vida, le son favorables, está satisfecho. Pero en el ser humano esto no es necesariamente siempre así. Es más, "casi siempre está descontento", observa. Y por eso sostiene que se podría definir al hombre como "el animal descontento". Esa insatisfacción no es achacable del todo a factores externos a la persona. Antes bien, ese argumento funciona como una consoladora cortina de humo que oculta las verdaderas razones del descontento. Se piensa que si las cosas fueran bien se estaría contento. Pero ocurre que cuando atravesamos una época de nuestra vida placentera seguimos insatisfechos, "y no hay a quién o a qué echarle la culpa, porque las cosas «van bien»"[507]. Topamos, entonces, con la deficiencia de la vida, con un último descontento que no depende de nuestra circunstancia, sino que afecta a la vida misma. El descontento humano aparece como inevitable, igual que la necesidad de ser feliz. Marías identifica una contradicción interna en la misma condición del hombre: "se mueve en el elemento del contento, y le pertenece inevitablemente el descontento". Todo ello parece indicar que "el hombre es imposible, y así es". El hombre "consiste en intentar ser lo que no se puede ser, y esto es lo que llamamos, con un verbo excelente, *vivir*"[508].

La paradoja estructural, constitutiva, en que consiste la vida humana y, con ella, su pretensión primordial, la felicidad, es finalmente resumida así por nuestro autor:

> "Vemos cómo la felicidad, por condiciones formales, por las condiciones estructurales de la vida humana, a última hora no es posible, pero no puedo renunciar a ella. Dígase si no es extraña esta condición del hombre, que lo que para él es necesario sea a la vez imposible, que haya una contradicción en lo más profundo, en el seno mismo de nuestra realidad"[509].

Cuando Marías habla así –insistimos en ello– se está refiriendo a la felicidad en términos absolutos, a la felicidad plena. En ese grado, al que íntimamente aspiramos a sabiendas de su inexistencia en este mundo, resulta imposible, inalcanzable. Pero el

[507] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 24-25.
[508] Ib., p. 25.
[509] Ib., p. 29.

filósofo admite que la vida humana sí que logra comúnmente ciertas cotas de felicidad. De hecho, entiende que la vida tomada en su conjunto es "hasta cierto punto feliz"; pero "la felicidad en serio, «in sensu stricto», es absolutamente utópica, formalmente imposible y contradictoria, por el carácter inexorable de la elección y preferencia, y la consiguiente postergación de lo que también nos gusta, apetece o interesa"[510].

2.2. La obligación de elegir y de renunciar

En esa última afirmación, nuestro autor deja entrever ya uno de los porqués de tal imposibilidad: la necesidad de elegir o, visto desde su reverso, la inevitabilidad de renunciar a algo que también hubiéramos querido escoger y que resulta excluyente respecto a lo escogido:

> "(…) aun suponiendo que yo eligiese siempre acertadamente y que la circunstancia me permitiese siempre realizar mis proyectos, como no puedo realizar más que una de las trayectorias posibles de mi vida y varias de estas son en cada momento deseadas y deseables, toda elección o preferencia es una preterición o postergación de lo que también quisiera ser y hacer, y esto hace intrínsecamente imposible, por razones estructurales, la felicidad"[511].

Ahondando en la permanente paradoja en la que se mueve el ser humano, Marías dirá también que "ninguna cosa nos basta, nada nos resulta suficiente, y, por tanto, no nos satisface; pero al mismo tiempo no nos es fácil prescindir de las cosas, toda preterición o renuncia es dolorosa"[512]. El papel que desempeñan las «trayectorias» vitales –concepto tan importante en el pensamiento de Marías– es fundamental para comprender adecuadamente el problema. Existe una trayectoria general en la vida, compuesta de muchas otras. Éstas, a su vez, no sólo incluyen aquellas por las que

[510] Ib., *Ensayos de teoría*, ob. cit., p. 96.
[511] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 280.
[512] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 28.

hemos atravesado; para presentar la realidad completa hay que contemplar también las que no hemos podido hacer realizar pese a haberlas deseado o las que hemos abandonado. Hay una pluralidad de trayectorias, realizadas, iniciadas, abandonadas, frustradas, recuperadas… y todo eso es nuestra vida. Toda elección, así, es a la vez exclusión; todo camino emprendido, renuncia a recorrer otros.

He ahí para Marías el principal motivo de que la felicidad sea imposible en este mundo. La misma estructura de la vida humana impide alcanzarla y, a la vez, obliga a desearla. Tal es así, que ni la mejor vida de las posibles puede escapar a ese límite inherente a la existencia humana:

> "Aun suponiendo que siempre acierte, y que además pueda realizar eso que he elegido y preferido: tengo que renunciar a otras muchas cosas, a otras trayectorias que también me atraen, que son *mías,* que deberían ser realizadas, y por consiguiente no soy plenamente feliz, aunque haya conseguido acertar y realizar *lo mejor,* porque lo que no es lo mejor también me parece *bueno,* y lo echo de menos, y me duele su ausencia"[513].

Por lo demás, resulta evidente que en multitud de ocasiones la infelicidad deriva, ya no de que la elección haya sido correcta pero ha dejado fuera otra trayectoria apetecible, sino de que la decisión final que adoptamos resulta a la postre errática y sus consecuencias, dolorosas. En cualquiera de los casos, el inexorable carácter proyectivo del ser humano lo obliga constantemente a tener que decidir, por un lado, y a exponerse a las circunstancias diversas y cambiantes, con el riesgo (y posibilidad) que todo ello supone para la felicidad. En definitiva, "la vida humana terrenal es programática y a la vez siempre frustrada, por eso la felicidad es un imposible necesario, por eso necesita ser feliz y no puede serlo"[514].

[513] Ib., p. 29.

[514] J. L. SÁNCHEZ GARCÍA, *El amor en la antropología de Julián Marías*, ob. cit., p. 350.

2.3. La fugacidad del tiempo

Otros límites estructurales de la vida humana que imposibilitan la felicidad plena son la fugacidad del tiempo y el inexorable acontecimiento de la muerte, que cierra el paso a la pretensión felicitaria.

Cuando uno se siente feliz, aunque sea en un modo parcial, experimenta un cierto regusto de eternidad. Sin embargo, ese sabor placentero no puede encubrir la temporalidad de la vida, su caducidad, sino que, como una sombra, se proyecta sobre la ilusión la "inquietud por su fugacidad". El deseo de eternidad se junta, así, con la sospecha –o la certeza– de que eso no es posible. De ahí que "la alegría y la melancolía sean inseparables" dentro del campo de la ilusión y del deseo de felicidad[515].

Un aspecto significativo respecto al carácter efímero de la vida y la pretensión de felicidad tiene que ver con la edad. Es menester ir adaptando la vida a lo que es propio de cada uno de las edades, el grado de autenticidad con que se transita por las distintas fases de la vida condiciona la felicidad. Una actitud que la compromete comúnmente es el afán de aparentar una edad distinta a la que se tiene, adoptando un estilo o conducta más común en los individuos de la generación que se anhela. A Marías le parece un comportamiento inmoral y, cuando es seguido por personas que quieren pasar por más jóvenes, lo llama «corrupción de mayores»[516].

Uno de los elementos que el filosofo percibe por debajo de ese descontento con la edad de uno, sobre todo cuando ya no se es joven, es una hostilidad al desenlace como estructura de la vida. Se produce un autoengaño al no querer reconocer que las etapas vitales tienen en cierto modo un fin. La evaporación de tales formas profundas de la vida convierte a ésta en algo monótono y amorfo, cuando es justamente lo contrario, es cambiante, inestable, imprevisible, tiene estructura, anticipaciones, desenlaces, inseguridad permanente. Al quedar desdibujadas las edades, esas grandes articulaciones

[515] Ib., *Breve tratado de la ilusión*, ob. cit., p. 52.

[516] Ib., *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 88.

biográficas, cada una con su argumento parcial, se escamotea la configuración total de la vida, de la cual recibe su sentido. "La vida como tal tiene desenlace, y esto le da unidad y significación. Y la felicidad tiene su cumplimiento en el conjunto, en la totalidad", argumenta Marías, que invita a comparar la mentalidad descrita con otra "en que cada día tenga lo suyo, su cuenta y su balance; en que cada etapa de la vida anticipe un cumplimiento y rinda viaje; en que se proyecte hacia una totalidad con figura, y a lo largo del camino se vaya deseando, buscando, anticipando una felicidad personal"[517].

Otra amenaza que se cierne a menudo sobre la vida de muchas personas en la edad adulta es la del éxito. Su consecución puede producir la convicción de *haber llegado*, de suerte que quienes lo han alcanzado corren el riesgo de dejar de proyectar, de ilusionarse con las cosas, de innovar. Sin embargo, la felicidad es proyectiva, se está siempre en búsqueda de ella y, si se tiene la impresión (falsa) de que ya se ha alcanzado del todo, se traiciona una característica intrínseca de ella, su carácter futurizo, el pensar que *voy a ser feliz*, y ello reduce la posibilidad de serlo.

Por ese motivo, a Marías el éxito le parece algo "sumamente peligroso"[518]. El riesgo de enfocarlo erróneamente aparece sobre todo "cuando la pretensión es cuantitativa o abstracta", porque es entonces cuando realmente es posible *haber llegado*. Pero si no hay algo más, si la persona presuntamente afortunada, henchida de éxito, no está en el fondo contenta de sí misma, ese mismo éxito puede producirle más bien insatisfacción, una especie de mala conciencia. "Es curioso lo amargados que están hombres de mucho éxito, sobre todo si sospechan que no lo merecen", asegura Marías. Y si el éxito es verdadero, "sobreviene otra forma de destrucción de la pretensión de felicidad, porque ese hombre pregunta: ¿no es más que esto?". Para Marías éste es "probablemente el balance más desolador, porque ningún tipo de éxito puede satisfacer, y si la pretensión cesa por haberse cumplido, no por haberse frustrado, es inevitable entrar en últimas cuentas y ver que aquello no es gran cosa"[519]. El filósofo

[517] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 178-180.
[518] Ib., p. 51.
[519] Ib., p. 52.

ahonda en la paradoja de la felicidad humana al culminar así su reflexión sobre la relación éxito-felicidad:

> "Hay gentes que se extenúan, se pasan la vida buscando algo –poder, riqueza, honores, premios–, lo consiguen, y entonces dicen: ¿y ahora, qué? Creo que es la amenaza más honda, la más grave, contra la pretensión de felicidad, y es que late en ello un error radical: creer que se puede haber llegado, porque el hombre es alguien que no puede nunca llegar"[520].

Hay una edad que compromete particularmente la felicidad: la vejez. Los problemas de salud reducen, a veces drásticamente, la posibilidad de proyectar, de mantener viva la ilusión. Marías admite esa dificultad, sobre todo cuando se trata de casos de gran sufrimiento o privación, pero al mismo tiempo reacciona contra la idea cada vez más extendida de que no se puede ser feliz en la ancianidad. Su explicación rezuma de ese fundado optimismo característico de nuestro autor, basado no tanto en una ingenuidad gratuita o candorosa, cuanto en un estudio antropológico que descubre, junto a las zonas de sombra, múltiples destellos de luz en la condición humana:

> "En la fase final es frecuente la expectativa del envejecimiento como mera pérdida. Es pérdida de muchas cosas, pero no es claro que sea *mera* pérdida, imposibilidad creciente, renuncia progresiva. Se olvida que la realidad es emergente, que no está dada, y, por consiguiente, a cualquier edad puede ocurrir algo, aunque no todo; a cualquier altura de la trayectoria vital hay posibilidades nuevas, la vida no deja de ser innovación más que cuando se olvida la realidad o se es infiel a ella"[521].

En el plano de fondo de todo lo dicho está la muerte, a la que dedicaremos un apartado entero (el 10 de este capítulo). Su figura amenazante en el horizonte más o menos próximo condiciona enormemente la pretensión de felicidad y su consecución. Por eso Marías admite también: "hay que reconocer la infelicidad intrínseca de una vida que termina, por muy feliz que parezca". Y aunque ésta haya estado colmada de bondades hasta su término, es fácil que se la vea finalmente como "un engaño". La

[520] Ib., p.52.

[521] Ib., p. 262-263.

posibilidad de la felicidad "pende a última hora de que la vida siga, de que no termine"[522]. El sentido que se le dé a la muerte, por tanto, es uno de los elementos decisivos para la felicidad humana. Más adelante, veremos también la respuesta que da Marías a ello desde su esperanza en la inmortalidad y la vida perdurable (ap. 10.3-10.5) Además, cuando abordemos el problema del sentido de la vida, analizaremos el papel que desempeña el sufrimiento en el contexto de la búsqueda de la felicidad (ap. 9.3).

Como resumen de este apartado sobre la felicidad como «imposible necesario», digamos que para Marías "la vida mejor de las posibles no es plenamente feliz"; que en el ser humano se da de forma recurrente el descontento, "pero dentro del área del contento, como falta de su cumplimiento pleno y total"; es decir, que hay un cumplimiento parcial, "que engendra un contento que lleva *dentro de sí* el descontento"[523]. Y aunque el hecho de que la felicidad sea «imposible» hace que no podamos poseerla plenamente, el que sea «necesaria» "lleva a que nos esforzamos de tal modo por conseguirla, que algunas porciones de nuestra vida han sido, son o serán felices"[524].

---

[522] Ib., p. 113.

[523] Ib., p. 32.

[524] Ib., p. 66. En este aspecto hay un punto de cierta discrepancia con Viktor Frankl, quien contempla la felicidad como algo huidizo, de modo que cuanto más la buscamos más parece alejarse de nosotros. Para el psiquiatra vienés, "la felicidad debe ser una consecuencia y no se puede lograr a voluntad propia" (V. FRANKL, *La voluntad de sentido*, ob. cit., p. 25). Ese carácter consecuente se refiere a la capacidad del hombre de autotrascenderse, de olvidarse de uno mismo y salir de sí en la búsqueda de los demás. Sobre ello volveremos más adelante. Ahora nos interesa, sobre todo, subrayar que para Frankl "la felicidad no puede ser perseguida, sino que más bien es algo con lo que uno se encuentra" y que, por ello, "cuanto más corremos tras ella, más nos esquiva" (p. 245). Esa idea conecta directamente con la insistencia de este autor en señalar que el ensimismamiento, el exceso de autocontemplación, dificulta la autorrealización, la felicidad: "El ser humano atento a la realización de sí mismo recuerda al fenómeno del bumerán (éste sólo vuelve al que lo arroja cuando ha errado el blanco) Lo mismo le sucede al hombre vuelto sobre sí mismo, hiperreflexiona sobre sí mismo cuando no encuentra un sentido capaz de hacerla digna de vivirse" (*El hombre doliente*, Herder, Barcelona, 1984, p. 66). El exceso, pues, de interés en uno mismo genera una hiperintención a la postre errática: "Cuanto más ansiosamente perseguimos algo que deseamos tanto más dificultamos en conseguirlo. El deseo vivido con excesiva intensidad ahoga aquello mismo que tanto anhela" (*La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid, 1965, p. 39).

Hemos dicho que entre Marías y Frankl hay aquí "un punto de cierta discrepancia". Es decir, que no es un contraste total, según observamos desde una visión más global, atendiendo al pensamiento general de ambos. Lo cierto es que Marías también habla en otros momentos –como hemos visto (V. p. 224)– de que cuanto mayor es la expectativa de felicidad con mayor probabilidad puede quedar frustrada.

3. Influencia de la sociedad

Al principio de este capítulo IV dijimos que la felicidad es un asunto personal. Es feliz o no cada uno. Y, además, cada persona necesita para alcanzarla un conjunto de factores distinto al de los demás. Ese rasgo de individualidad de la felicidad no obsta, sin embargo, para que en su consecución influyan también el contexto social y cultural en el que se inserta el individuo, con sus múltiples variables históricas. "Las estructuras sociales determinan parcialmente la posibilidad, las formas y los contenidos concretos de las trayectorias felices de las vidas individuales"[525], expone Marías. Se ve claro, pues, el punto de partida de su reflexión sobre la relación individuo-sociedad al respecto de la felicidad: ésta es un asunto personal, sí, pero dada la permeabilidad de la persona, su carácter social, en el logro o no de la pretensión vital la sociedad tiene un papel relevante. Veámoslo con más detalle.

Nuestro autor subraya con fuerza el carácter personal de la felicidad, hasta el punto de decir que "la pretensión, proyecto o programa vital es lo más personal y propio de cada vida humana". Pero a renglón seguido matiza que "la relación de la vocación[526] o pretensión *personal* con las formas de la vida social es íntima"[527]. Se evidencia, por ejemplo, que la figura imaginada hacia la cual nos proyectamos se encuentra en el contorno social, se nutre de estructuras colectivas que la hacen posible. El hecho de nacer en una sociedad determinada limita ya el horizonte de pretensiones normalmente posibles; aumenta la probabilidad de un reducido repertorio de ellas, que

[525] Ib., *La estructura social*, ob. cit., p. 195.

[526] Cf. ib, *Introducción a la filosofía*, ob. cit., y en concreto su apartado «Lo personal y lo histórico en la vocación» (p. 384-386). En él afirma que "lo más original nuestro, aquello en que se expresa nuestra irreductible y única individualidad, tiene sus raíces también en la situación en que nos encontramos, y por consiguiente en los demás *y* en la coyuntura histórica en que nos ha tocado vivir". Una vez más, observamos como en Marías la circunstancia orteguiana forma parte de la definición del yo. De ahí que señale que "la vocación, que es lo personal, tiene a la vez, inexorablemente, contextura histórica". Visto desde un plano más práctico, se puede reparar también en que para que la vida soñada o en proyecto no sea un mero esquema abstracto, sino que tenga capacidad de incitación, "es menester que sea representada de una manera concreta, es decir, en un mundo".

[527] Ib., *La estructura social*, ob. cit, p. 179-180. En esta obra el autor dedica un capítulo entero (el V) al tema de la pretensión y la felicidad en el contexto social.

serán las pretensiones «típicas», y, por tanto, frecuentes; e introduce en toda pretensión ciertos rasgos parciales en que, por debajo de sus diferencias, coincidirán.

Visto desde su reverso, que la felicidad sea un asunto personal significa para Marías que "la sociedad propiamente no puede ser feliz, ni siquiera proporciona felicidad", sino que es "el alvéolo de la felicidad, por donde esta transcurre, y que la hace más o menos probable"[528]. Ahora bien, él mismo aporta un matiz a esa afirmación, al hablar de "lo que puede llamarse, con ligera impropiedad, *felicidad colectiva*", la que afecta a una sociedad o un grupo social, la que encuentra cada individuo en torno suyo, y refluye sobre la suya propia, favoreciéndola o atenuándola, acaso estorbándola"[529]. Emplea también el concepto de «felicidad media», secundario al más correcto en rigor de «felicidad personal», pero que le sirve para expresar el nivel general de posicionamiento ante la felicidad que hay en una época o sociedad concreta[530]. Y en el mismo campo semántico recurre a la expresión «pretensión colectiva». La refiere en dos sentidos: por un lado, "la pretensión *estadísticamente dominante* entre los individuos de una colectividad"; por otro, "la pretensión colectiva en sentido estricto, es decir, la pretensión *de la colectividad*, de la unidad social de que en cada caso se trata". Y pone como ejemplos históricos de ello la pretensión de Israel como pueblo elegido; la misionera de la España del siglo XVI; o la revolucionaria de Francia de los siglos XVIII y XIX. La pretensión del individuo queda influida por la expectativa de la sociedad como tal, pese a poder conservar su margen de autonomía para adherirse a esa pretensión general o rechazarla[531].

Con la sutileza y las gotas de ironía que acostumbraba a verter sobre sus ensayos para hacerlos más amenos y sugestivos, Marías describirá un ejemplo ambientado en la época del Romanticismo para explicar cómo cada época tiene una

[528] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 64.
[529] Ib., p. 69.
[530] Cf. ib., p. 220-221.
[531] Cf. ib., *La estructura social*, ob. cit., p. 180.

particular pretensión de felicidad y cómo ese sentir general afecta en uno u otro modo al individuo:

> "El romántico, por ejemplo, da gran importancia al amor; pero tiene que ser desgraciado, porque si no es así, ¡qué desastre! Imagínese que un romántico se enamora de una mujer, y esta mujer le dice que sí, y se casan, y tienen media docena de niños preciosos: adiós el romanticismo. El amor tenía que ser imposible, contrariado por diversos motivos: la amada está casada, o no quiere al amante, o está en un convento, o se muere de tuberculosis; entonces el romántico se siente a sus anchas y goza de todo ese dolor. En otras épocas sucede estrictamente lo contrario"[532].

Ahora bien, si Marías piensa que la sociedad no puede conferir propiamente la felicidad, sino sólo favorecerla o dificultarla, sucede lo contrario en el caso de la infelicidad. Un régimen político opresivo, por ejemplo, puede llegar a destruir la vida personal, bloqueando así la posibilidad de autorrealización de sus ciudadanos concretos[533].

Otro peligro proveniente de la sociedad son las vigencias o las modas de cada momento. Marías alerta vivamente del error que supone dejarse llevar por ellas en vez de buscar aquello que realmente anhela uno. Vimos anteriormente que la felicidad está muy estrechamente ligada a la pretensión, a la personal y también, secundariamente, a la «pretensión colectiva» cuando se refiere a una sociedad en una época determinada. Pero la pretensión o proyecto vital no es fácil de descubrir; es una realidad elusiva, encubierta por las interpretaciones que dominan. En este sentido, Marías se pregunta si "estamos en claro acerca de cuál es nuestra verdadera pretensión vital". Y responde que "la confundimos tal vez con opiniones, ideas, estimaciones recibidas (…) algo que en el fondo tiene poco que ver con lo que íntimamente apetecemos". La falta de claridad sobre ello "es una de las mayores amenazas a la felicidad personal: a menudo

[532] Ib., *La felicidad humana*, p. 226.

[533] Cf. ib., p. 64.

buscamos lo que no deseamos encontrar, y a la inversa, dejamos pasar aquello hacia lo cual nos llevaría nuestra ilusión"[534].

Uno de los rasgos sociales más estudiados por Marías en relación a su influencia sobre la felicidad individual es el del grado de seguridad que cada sociedad proporciona a sus integrantes. Su reflexión en este punto corre en paralelo a lo que ya vimos al hablar del concepto de «bienestar» y del riesgo que supone para la felicidad el exceso de seguridad que suele acompañarle. Así, partiendo del hecho de que cada sociedad hace posible en algún grado la pretensión personal, Marías observa que hay sociedades que protegen a los individuos con un grueso caparazón desde que nacen hasta que mueren, dotándole de toda suerte de recursos y ayudas. Y en el otro extremo, hay sociedades que dejan a los individuos a la intemperie, indefensos, abandonados a sí mismos. Esto condiciona profundamente la manera de sentirse en la vida. En la sociedad muy protegida, en la cual todo está previsto, "son muy reducidas las posibilidades de buscar la felicidad, sobre todo de inventarla". Mientras que en la sociedad desprotegida, "está en franquía para intentar por su cuenta y riesgo ser feliz"[535].

Los recursos de que se dispone, la franquía, hacen posible en cierta medida la felicidad, pero también pueden abotargar el deseo de buscarla por un exceso de seguridad que degenere en aburguesamiento o conformismo. Pero por otra parte está la holgura para buscarla, imaginarla, desearla. Franquía y holgura se oponen muchas veces, pero podrían articularse, y la felicidad sería más probable. Marías sintetiza así la relación entre ambas:

> "Si los recursos se unieran a la libertad, a la holgura, a la actitud de intentar ser feliz, sería mucho más probable la consecución de altos grados de felicidad. Si no se tiene en cuenta esa relación, hay un peligro muy real: lo que a primera vista favorece la felicidad, de hecho está destruyendo su posibilidad.

[534] Ib., p. 181.
[535] Ib., p. 229.

> A un incremento de los recursos acompaña una mengua de la posibilidad efectiva de intentarla, de buscarla, tal vez de lograrla"[536].

Sin embargo, muchas personas identifican el que haya dificultades con la negación de la felicidad. Marías contrapone esa cosmovisión, en la que no se cuenta con los problemas y se quiere todo ya, con la que en tiempos pasados se encontraba con mayor frecuencia: la que reconoce la dificultad intrínseca del mundo y la entiende como un obstáculo que hay que vencer o un incentivo para ir más allá. Esta otra cosmovisión engendraba una cultura del esfuerzo. La vida consistía en dificultad, y el hombre se esforzaba por superarla. Nuestro autor hace esa reflexión a finales del siglo XX (la primera edición de su obra *La felicidad humana*, de donde tomamos estas ideas, apareció en 1987). En esa época, precedida por unos años a los que define "de escasas dificultades", el filósofo español observa que la sociedad en la que vive "ha dejado de contar con el esfuerzo y ha caído en una actitud de suspensión de la proyección felicitaria". Las facilidades en aquel momento habían parecido ilimitadas, economistas y sociólogos hablaban de la *rising expectations,* las expectativas que se elevan constantemente… Y si ese proceso se detenía o retrocedía, se experimentaba una conmoción. "La vieja imagen bíblica de las vacas gordas y las vacas flacas ya no se admite –ejemplifica–: no puede haber vacas flacas, ni siquiera se acepta que puedan enflaquecer un poco; y si así ocurre, *no se puede ser feliz.* Esto es falso, siempre se ha podido ser feliz, aunque no del todo, con cualquier género de vacas"[537].

En suma, es menester distinguir entre lo que las personas *juzgan* acerca de su felicidad y lo que *sienten* de ella:

> "Cuando en una sociedad domina la idea de que la vida es dolor y desventura, nadie aceptará que es feliz; pero tal vez se sienta, por debajo de ello, penetrado de una intensa y sabrosa felicidad que no conocen sociedades en las que se decreta que la ventura existe sobre la tierra y está al alcance de todos"[538].

---

[536] Ib., p. 230.

[537] Ib., p. 238.

[538] Ib., *La estructura social*, ob. cit., p. 198.

Todo ello debería llevar, además, a no juzgar rápidamente el nivel de felicidad de una sociedad o época concreta. Marías observa una tendencia muy común a realizar ese juicio de forma prepotente, considerando sistemáticamente los tiempos pretéritos como inferiores en logros felicitarios. Nuestro autor critica esta "actitud progresista" que estima "que la vida de esas épocas ha sido absurda, mera preparación de la nuestra". Es más, considera que "probablemente al hombre de épocas pasadas le parecería bastante absurda y horrible la nuestra". Por eso entiende que "una visión meramente negativa de la vida sería el más grave error". La tesis «progresista» es equivocada en su opinión, entonces, porque en cada época "se realiza en conjunto la pretensión general de la vida, y por tanto el hombre es normalmente feliz, pero no del todo"[539].

Lo que sucede es que la pretensión de cada hombre está estrechamente ligada al repertorio de sus posibilidades históricas; y, por tanto, las vocaciones, los tipos de vocación, de pretensión, tienen cierta uniformidad en cada época y responden aproximadamente a las condiciones de la circunstancia en que se vive y, por consiguiente, a las condiciones que permiten, al menos hasta cierto punto, realizar esas vocaciones o, lo que es lo mismo, ser feliz[540].

Es más, la época actual arrastra su propio lastre, representado por ejemplo en su excesivo aburguesamiento. Por esa vía, tan frecuentada en amplias capas del mundo occidental neutraliza y que pretende una seguridad plena, queda mermada la felicidad en su dimensión intrínsecamente proyectiva:

> "La anticipación ilusionada es un elemento decisivo de la felicidad –muchas veces consiste en eso–, y su desvanecimiento compromete la felicidad en un mundo que, a pesar de todo, es superior a la mayor parte de los pretéritos. Dicho con otras palabras: al disminuir la expectativa como tal, se hace violencia a la condición futuriza de la vida, y se pone en peligro la expectativa de la felicidad"[541].

[539] Ib. *La felicidad humana*, ob. cit., p. 32.
[540] Ib., *Ensayos de teoría*, ob. cit., p. 93-94.
[541] Ib., *La felicidad humana,* p. 239.

4. Felicidad en la vida masculina y femenina

Tal como quedó patente cuando analizamos el pensamiento antropológico de Julián Marías, la dualidad sexual hombre-mujer es decisiva para una correcta comprensión de la persona. Se es persona en dos modalidades diferentes y a la vez complementarias, hombre y mujer. Ese rasgo, la condición sexuada, es tan esencial que condiciona todo lo demás, de ahí que tenga su correlato en un ámbito también central para la vida humana como es la felicidad. Hombre y mujer comparten una visión general sobre la felicidad, al menos en lo que es su núcleo, pero conservan formas distintas de percibirla y vivirla. Marías estima que la comprensión de ese aspecto puede facilitar el conocimiento mutuo entre los dos sexos, favoreciendo así la búsqueda y la facilitación de la dicha propia y la ajena.

Partiendo de su idea de que "no hay «personas» sino varones y mujeres", considera que hay dos formas de felicidad según se trate de la vida masculina o la femenina[542]. Desde esa base, identifica una serie de atributos típicos (no exclusivos) en cada uno de los dos sexos con especial repercusión en el logro de la felicidad. Así, por ejemplo, el hombre, contemplado sobre todo en su relación con la mujer, aparece definido por la seguridad, la decisión, la fortaleza… No es que posea tales virtudes, es que debe poseerlas; no es que sea ese repertorio de cualidades, es que tiene que serlas. Y para ello debe esforzarse, debe luchar por ser lo que no es. Cuando intenta en serio ser fuerte, está seguro, saber a qué atenerse… eso le acerca a la felicidad, y si la logra "alcanza una felicidad propia del varón como tal y no del hombre en general"[543].

Otra cualidad no exclusiva pero preferentemente masculina es la ambición, la lucha por el éxito y el afán de superación. Marías entiende que es un esfuerzo en principio positivo y que fomenta la felicidad. Y lo es particularmente cuando ese deseo se dirige a cosas concretas, con contenido real y preciso. Eso las hace accesibles y por eso alcanzables. Pero existe también la ambición abstracta, contra la que advierte,

[542] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 295 y 296.

[543] Ib., p. 298-299.

porque su vaguedad las hace irrealizables. "El ambicioso abstracto –por ejemplo, el que quiere ser «importante»– está constantemente insatisfecho"[544].

Pero más allá de las atributos preponderantemente masculinos, es su misma inclinación hacia la mujer lo que resulta decisivo en cuanto a la felicidad. Hasta tal punto lo cree así Marías, que asegura que esa proyección mutua es la principal fuente de felicidad en ambos (de ese aspecto, visto desde el punto de vista de la condición amorosa de la persona, hablaremos ampliamente en el apartado 8):

> "Imagínese por un momento que el mundo estuviera compuesto solamente de hombres o solamente de mujeres, o de algo que no fuera ni hombre ni mujer, asexuado. Sería tedioso, inerte, insoportable. El hombre deriva su felicidad primariamente de su conexión con la mujer, de su presencia, de su ocupación con ella, de sus expectativas, de las múltiples formas de convivencia; y supongo que a la mujer le acontece algo muy parecido respecto del hombre (…). Y esto es un factor capital de felicidad –o, por supuesto, de infelicidad; recuérdese que el que se expone a ser feliz se expone igualmente a ser infeliz"[545].

En un ángulo afectivo opuesto se sitúa el narcisismo, el amor desmedido a uno mismo. Marías lo considera como algo que traiciona el natural entusiasmo por la mujer o que, al menos, lo descentra, lo sustituye en alguna medida por el amor a uno mismo, amenazando con ese egocentrismo lo dichoso que hay en la proyección hacia el otro sexo. Un peligro aún mayor para la felicidad surge cuando la relación hombre-mujer es vista como rivalidad o con una tendencia a la homogeneidad entre ambos. La reducción en el último siglo de los roles específicos del hombre y la mujer ha alterado –según percibe– la convivencia entre ambos, situándolos a veces en un plano de competitividad que mina la complacencia mutua. Además, la homogenización supone una merma en la capacidad de sorprenderse mutuamente, de que resulten para el otro algo incitante, dificultando así el carácter felicitario intrínseco a la dualidad sexual, es decir, el

[544] Ib., p. 302.

[545] Ib., p. 303.

magnetismo natural entre hombre y mujer. Sobre ello volveremos en el capítulo V, cuando comparemos la antropología de Marías con la de la ideología de género.

En cuanto a los atributos que el filósofo entiende como más propios de la mujer, y que pueden incidir más directamente en la felicidad, sitúa por ejemplo la fortaleza. Según su análisis, el hombre es quien *tiene* que ser fuerte, pero cree que probablemente ellas lo son más. Más resistentes a las dificultades, a las desgracias. La razón es la mayor independencia que muestran frente los acontecimientos. Mientras que los hombres son más propensos a ser felices o no con lo que pasa, las mujeres propenden más a sentirse bien o no con lo que son. Esa dosis extra de realismo hace que la mujer suela tener mayor solidez y estabilidad, según observa Marías. En situaciones de gran dificultad, sobre todo de larga duración, ellas muestran más equilibrio y recursos. Ahora bien, históricamente esa fuerza, esa capacidad de contentarse con lo que no la contenta, si bien la coloca por un lado en la dirección de la felicidad por el mayor realismo de su pretensión vital y el menor riesgo de frustración, por otro la puede abocar a autoengañarse, a no reconocer el propio descontento y, así, no tomar cartas en el asunto para revertirlo. El ocultamiento de la insatisfacción de la mujer –que Marías ve como una tendencia más marcada en ellas– es un signo de "elegancia" cuando se lo esconde a los demás, pero puede convertirse en "inautenticidad" cuando se aplica a uno mismo[546].

El filósofo español, entusiasta de la figura femenina como hemos advertido ya en varias ocasiones, entiende además que en la mujer hay en general mayor bondad que en el hombre. Y al tratar de argumentarlo, encuentra la principal razón en algo concerniente a la felicidad: "la mujer *necesita estar contenta de sí misma,* encontrarse bastante bien cuando está en sí misma"[547]. Mientras el hombre –más trascendente, con mayor tendencia a ir más allá de sí– está entre las cosas y de vez en cuando entra en sí mismo, la mujer –con mayor grado de inmanencia– está habitualmente en sí misma, y

[546] Ib., p. 308-309.

[547] Ib., p. 310.

si no está relativamente a gusto en su realidad se siente infeliz. Y eso la lleva a tener una bondad mayor. Así que para ellas "la bondad es casi una defensa". Ello implica también que "la mujer no puede ser feliz ahorrándose, sino *dándose* personalmente". Es más: "la condición de la mujer incluye la generosidad; en la medida en que no es generosa, es menos mujer o tiene reprimida o cohibida esa condición"[548].

Dentro del ámbito de la bondad, Marías resalta también el matiz de la mujer como hospitalaria:

> "Lo es radicalmente en la gestación, que no es otra cosa que hospitalidad; y lo es luego personalmente, en relación con el hombre, en la maternidad siempre: constitutiva generosidad, causa de innumerables trabajos, de sinsabores, de enojos, pero sobre todo fuente de felicidad"[549].

En definitiva, "¿cuándo es feliz la mujer?", se pregunta Marías. "Cuando se siente comprendida, estimada, admirada, sobre todo amada"[550], lo que incluye ser tratada como lo que es, mujer, sin simplificaciones que traicionen su esencia. Cuando todo eso ocurre, la mujer "es capaz de irradiar efusivamente desde su mismo centro", de tal manera que su felicidad "revierte sobre los demás, se derrama sobre ellos, contribuye más que cosa alguna a lo que pudiéramos llamar «felicidad ambiente»"[551]. Por eso, nuestro autor está convencido de que "si los hombres fuéramos más inteligentes de lo que somos, habríamos procurado siempre que las mujeres fueran más felices de lo que son, porque es la condición primaria de la felicidad en el mundo". Tal

---

[548] Ib., p. 311-312.

[549] Ib., p. 313. Sobre el carácter hospitalario de la mujer, Marías era gustoso de citar el verso machadiano "amé cuanto ellas pueden tener de hospitalario" (A. MACHADO, poema «Retrato», *Campos de Castilla*, Cátedra, Madrid, 1989). Y sobre el vínculo que establece el filósofo entre felicidad y capacidad de entrega de la mujer, cf. JUAN PABLO II, carta apostólica *Mulieris dignitatem*, Roma, 1988, n. 30: "*La mujer no puede encontrarse a sí misma si no es dando amor a los demás*. (…) La fuerza moral de la mujer, su fuerza espiritual, se une a la conciencia de que Dios le confía de un modo especial el hombre, es decir, el ser humano. Naturalmente, cada hombre es confiado por Dios a todos y cada uno. Sin embargo, esta entrega se refiere especialmente a la mujer –sobre todo en razón de su femineidad– y ello decide principalmente su vocación".

[550] Ib., p. 15

[551] Ib., p. 318.

es así que "en la medida en que las mujeres no son felices, no hay felicidad; y por supuesto no la puede tener el hombre"[552].

5. La ilusión, una forma de felicidad

Al principio de este capítulo IV dijimos que una de las ideas concomitantes a la de «felicidad» es la de «ilusión». La relación entre ambas es más estrecha que la que existe con otros conceptos paralelos como bienestar o placer. Tanto es así que Marías cree que "sin ilusión no es posible la felicidad". Es más, que "la felicidad consiste en ilusión"[553]. En el análisis de este concepto clave para entender su pensamiento sobre la felicidad seguiremos principalmente lo que de él dice en un ensayo dedicado íntegramente a esa idea, el *Breve tratado de la ilusión*.

5.1. Definición de «ilusión»

Estamos ante un concepto apenas estudiado por la filosofía y sobre el que, a juicio de nuestro autor, existe por ende un desconocimiento generalizado. La palabra «ilusión», de origen latino y común a muchas lenguas, tiene varias acepciones, una de ellas exclusiva de la lengua castellana, precisamente la que tiene que ver, positivamente, con la felicidad. Pero el primer sentido de esa voz fue (y aún se conserva hoy) negativo: la *illusio* latina es burla, escarnio; y ya en la Vulgata (la traducción latina de la Biblia hecha por san Jerónimo en el siglo IV) es engaño, un significado que será el que predominará después. El Diccionario de la Real Academia Española recoge, de hecho, como primera acepción: "Concepto, imagen o representación sin verdadera realidad, sugeridos por la imaginación o causados por engaño de los sentidos"[554].

[552] Ib., p. 319.
[553] Ib., p. 375.
[554] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ob. cit.

La aparición del nuevo significado, que no sustituye al anterior sino que se agrega, lo sitúa Marías en la época del Romanticismo en España. Intuye, además, que el origen pudo ser literario, más en concreto poético, y que su descubridor sería José de Espronceda (1808-1842). Desde entonces habría ido difundiéndose al habla general. No obstante, él mismo deja abierta la posibilidad de que el recorrido fuera el inverso. En ese nuevo sentido, «ilusión» es un término que se acerca a la esperanza y al entusiasmo, siendo distinto a ellos. "Tal vez hay de todo eso en la ilusión, pero (…) se puede tener alegría, entusiasmo o esperanza sin tener ilusión; y acaso se puede tener ilusión aunque falten algunas de esas realidades", matiza[555]. El elemento diferenciador es el carácter futurizo, proyectivo de la ilusión, como iremos viendo. Por de pronto, referimos las dos acepciones con ese sentido positivo que en la actualidad recoge el Diccionario de la Academia: "Esperanza cuyo cumplimiento parece especialmente atractivo"; y "Viva complacencia en una persona, una cosa, una tarea, etc."[556].

La ilusión, pues, radica –tal como expone Marías– en la condición futuriza de la vida humana*,* es decir, en su proyección hacia el futuro. Si el hombre fuese solamente un ser perceptivo, pegado al presente, no podría tener más que una vida reactiva, en modo alguno proyectiva, electiva y, en suma, libre. La ilusión no puede reducirse a alegría o entusiasmo; pueden ser elementos suyos, pero sobre todo es necesario el ingrediente de anticipación, ya que afecta primariamente a los proyectos.

La ilusión es más bien un «deseo con argumento»[557], como la llama también Marías. El mero deseo tiene normalmente un carácter momentáneo y se presenta como la simple orientación hacia algo apetecible. Tampoco es esencial al deseo el ser estrictamente personal*,* como lo es la ilusión*.* El ingrediente desiderativo le pertenece, pero es solo un ingrediente, un elemento psíquico que acompaña a la ilusión y la hace posible. "La ilusión –puntualiza Marías– está asociada a la vida *biográfica,* es una forma de ella, y esto quiere decir que tiene la condición *proyectiva* de esta, que el deseo

[555] Ib., *Breve tratado de la ilusión*, ob. cit., p. 32.
[556] REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ob. cit.
[557] Ib., p. 62.

por sí mismo no posee". El deseo tiene su lugar en la vida psíquica; la ilusión es una posibilidad de la vida personal. Es por eso que tiene, a diferencia del deseo, un carácter dramático o proyectivo[558].

Si damos un paso más allá, vemos que además de las ilusiones singulares o las que puedan ser más o menos fugaces, Marías identifica una forma más profunda e intensa: la ilusión como instalación, como temple vital posible. La ilusión puede ser entonces una forma de vida, el vivir ilusionado. Funciona, entonces, como "algo subyacente a todos los actos, relativamente independiente de ellos, con cierta estabilidad y permanencia; y todavía más: a prueba de desilusiones, capaz de cruzarlas sin que se destruya esa instalación"[559].

Se puede tener ilusión, además, no ya sólo por las cosas o por otras personas sino también por uno mismo. A eso –puntualiza Marías– se le llama también «vivir ilusionadamente». La ilusión aquí se da cuando convergen el amor efusivo a la realidad y la autenticidad del proyecto:

> "La complacencia en lo real –el amor de complacencia– no significa forzosamente que el hombre esté satisfecho de lo que *es;* la ilusión se refiere a lo que *pretende ser,* más exactamente a *quién* 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. Lo decisivo es que en eso, acaso inaccesible, está su mismidad"[560].

En vez de ilusión por uno mismo, puede suceder lo contrario: que aparezca la desilusión con la vida. Cuando así se sienten los adultos o los ancianos suele deberse,

---

[558] Ib., p. 62-63. Afinando más, Marías dice que el deseo es un componente no dramático de las estructuras dramáticas de la vida *biográfica,* así como las sensaciones son contenidos no intencionales de los actos psíquicos o vivencias, que son intencionales, como vieron Brentano y, sobre todo, Husserl (Cf. E. HUSSERL, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, p. 81-83, donde aborda su concepto de «vivencia intencional» y de «vivencia general»).

[559] Ib., p. 67.

[560] Ib., p. 93.

más que a los fracasos experimentados, a la disminución de la proyectividad. Marías percibe que cuando se entra en la madurez la vida se hace más compleja y trabada, y ello introduce en ella un elemento de sensibilidad y vulnerabilidad. Una respuesta habitual a esa situación es revestirse de "una especie de coraza aislante capaz de embotar las heridas"[561], a la par que aumenta el afán de seguridad como intento de protección frente a la irrupción inesperada de la realidad. Pero al mismo tiempo mengua el carácter proyectivo, futurizo y, en definitiva, personal de la vida humana. Se introduce así un elemento de inautenticidad, pues elementos propios de la vida humana como la inseguridad, la imaginación o la proyección, quedan obstruidos, comprometiendo así la posibilidad de una vida ilusionada y, por ende, feliz.

> "Cuando el hombre, a cierta altura de su vida, decide «dar por visto» el mundo, se instala en la vivencia del «ya sé», vive como si el mundo estuviera ya *dado,* y por consiguiente nada fuese nuevo, la ilusión se convierte en algo infrecuente e improbable. Y no digo imposible, porque, sea cualquiera la expectativa en que el hombre esté respecto a la realidad, esta *es* emergente, ya que se manifiesta en el ámbito *dramático* de mi vida. Por eso la vida da siempre sorpresas, hasta cuando se la considera vista y conclusa, e impone su condición sobre las interpretaciones de ella que su sujeto pueda hacer"[562].

5.2. Felicidad como cumplimiento de la ilusión

Ahondemos ahora en el momento en el que acontece la realización efectiva de la ilusión. Marías identifica esa situación con la misma felicidad: "Ese cumplimiento es probablemente la culminación de la vida humana. Ningún goce es comparable al que es *cumplimiento de una ilusión*"[563]. Se refiere en este caso no a un goce parcial o periférico, placentero pero no propiamente felicitario, sino a ese tipo de placeres que

[561] Ib., p. 45.

[562] Ib., p. 47.

[563] Ib., p. 53.

vimos anteriormente que, por afectar a una parte del proyecto personal, posibilitan que en ese goce el yo se encuentre y se reconozca a sí mismo en lo que verdaderamente es.

En las últimas líneas de su ensayo sobre la felicidad, al condensar los elementos esenciales de la misma en relación con la vida humana, Marías introduce el concepto de ilusión. El vínculo que establece entre ilusión y felicidad en esa parte de su obra, con cierta pretensión de epílogo, resulta especialmente significativa:

> "El hombre es una realidad utópica, que es y no es, que es lo que todavía no es y tal vez no pueda ser. Consiste en ser una realidad proyectiva, futuriza, deseante, nunca lograda, nunca conclusa, en suma, utópica. A eso precisamente corresponde la felicidad como imposible necesario. Nuestra vida consiste en el esfuerzo por lograr parcelas, islas de felicidad, anticipaciones de la felicidad plena. Y ese intento de buscar la felicidad se nutre de ilusión, la cual, a su vez, es ya una forma de felicidad"[564].

Ahora bien, la vida no se detiene, y ese regusto de eternidad que tiene la ilusión cumplida no puede encubrir la temporalidad de la vida, la inquietud por su fugacidad. El deseo de eternidad se junta con la sospecha –o la certeza– de que eso no es posible. De ahí que la alegría y la melancolía sean inseparables de la ilusión. "Por ser un fenómeno personal y temporal, aparecen en ella indisolublemente la *necesidad* de eternidad y la evidencia de que el tiempo seguirá fluyendo y pasando", explica Marías. Eso explica también que la ilusión, "lejos de ser un fenómeno psíquico, un mero estado de ánimo, es un acontecimiento dramático de la vida humana"[565].

---

[564] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 385.

[565] Ib., *Breve tratado de la ilusión*, ob. cit., p. 52.

5.3. Ilusión y amor

La ilusión, pues, es proyección, anticipación, realidad presente pero vuelta al futuro, deseo con argumento, complacencia que no termina ni se sacia. Estos atributos de la ilusión "corresponden rigurosamente a los del amor, lo cual muestra la conexión íntima entre ambos, difícilmente separables"[566].

Marías sitúa el origen antropológico de la ilusión en el que para él es el principal atributo de la persona: su condición amorosa. A ella se deben muchas de las actitudes humanas, relaciones personales, formas de proyectarse… que son llevadas a cabo con esa cualidad que llamamos ilusión. Es más, le parece improbable que se dé verdadero amor sin incluir como ingrediente esencial suyo la ilusión. Así, si su maestro Ortega llegó a definir el amor en sentido estricto como «la entrega por encantamiento», a él le parece más riguroso hablar de «ilusión»[567].

Una de las formas de ilusión es la que se tiene por los hijos. La madre y el padre, movidos por el amor, se asocian a las vidas de sus hijos, asisten a ellas y se proyectan con ellas. En eso consiste la llamada «ilusión por los hijos». Otra forma de ilusión es la que se tiene por Dios y por la otra vida, a condición de que ésta sea mínimamente imaginada para poder suscitar un deseo real por ella. Y está también la ilusión derivada de la amistad, que viene dada por el hecho de que ésta es siempre una relación humana de carácter individual y desinteresada, no utilitaria. El amigo no es tratado nunca como cosa, como *algo* de lo que se espera utilidad, servicio, placer, sino como *alguien,* como *persona.* Que los amigos se presten servicios, que se obtenga de ellos alguna utilidad, es otra cosa, derivada de una amistad que en principio es desinteresada. En la amistad, además, al ser "el *concurso* de dos vidas", se establece un "camino paralelo anticipado y esperado". Las trayectorias vitales de ambos –o algunas de ellas– se entrelazan. Los amigos se proyectan juntos, "y esa compañía en el mismo

[566] J.L. SÁNCHEZ GARCÍA, *El amor en la antropología de Julián Marías*, ob. cit., p. 188.
[567] J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, ob. cit., p. 114.

argumento de la vida, anticipada y cumplida, que potencia cada una de las vidas individuales, es vivida con ilusión, que puede ser muy viva e intensa"[568].

La forma plena y saturada de la ilusión es, para nuestro autor, la que se da entre el hombre y la mujer en cuanto tales, es decir, cuando se pone en juego su condición sexuada, y se proyectan el uno hacia el otro. El interés recíproco hace que se sientan impulsados a la exploración imaginativa del otro, de su persona oculta, latente tras la corporeidad. Esa exploración requiere ser ya ilusionada para ser eficaz; sólo mediante la ilusión se puede penetrar en esa realidad que está detrás del rostro visible. Dicho en otros términos: "la anticipación de la persona, la expectativa de su manifestación, es ya un primer grado de ilusión"[569]. A medida que se avanza, se va descubriendo esa persona oculta, y a la ilusión del proyecto se suma la ilusión por lo descubierto. Este es el momento en que se inserta la posibilidad de error, es decir, de caer en la ilusión en su acepción de «engaño»: si lo que se descubre no suscita ilusión, el proceso se interrumpe y sobreviene la desilusión.

Marías indaga en cuál sería el verbo que más propiamente le pertenece a algo tan activo, proyectivo y dramático como es la ilusión. Existe ciertamente el verbo «ilusionar», en forma pronominal «ilusionarse». Ahora bien, ese término significa la acción o el proceso por el que se llega a la ilusión o se la provoca en otro. Pero una vez se está ilusionado, ¿qué se hace? ¿En qué consiste la vida del que está ilusionado? Marías responde con una palabra, «desvivirse», y dice de ella que es el verbo de la ilusión, toda vez que amar a otro o desear algo con vehemencia produce la sensación de que se *muere* por ello[570]. El desvivirse –dice– es la forma suprema del interés (*inter esse*, estar entre las cosas). Cuando nos interesamos es que estamos ahí, con las cosas, desviviéndonos:

[568] Ib., p. 97.

[569] Ib., p. 104.

[570] Un ejemplo claro de ello lo encontramos en la poesía de santa Teresa de Jesús, que en su relación de amor místico con Dios llega a decir en aquellos famosos versos: "Vivo sin vivir en mí, / y tan alta vida espero, / que muero porque no muero. / Vivo ya fuera de mí, / después que muero de amor; / porque vivo en el Señor, / que me quiso para sí: / cuando el corazón le di / puso en él este letrero, / que muero porque no muero.

"Y si vivir es estar entre las cosas que nos rodean y solicitan, en nuestra circunstancia, ¿hay otro modo de vivir que interesarse, quiero decir, desvivirse? ¿No ocurrirá que el que no se desvive no vive tampoco?"[571].

6. Carácter argumental de la felicidad

6.1. Realidad dinámica , «paraíso» estático

La estrecha relación que existe entre vida y felicidad es extensible también al carácter argumental de ambas. Para Marías, la estructura de la realidad es el condicionante de la felicidad, y las dos tienen esa misma estructura argumental, es decir, que incluye multitud de etapas vitales, trayectorias diferentes, proyecciones imaginadas, circunstancias emergentes y en constante cambio, etc. Si el hombre quiere ser feliz, ha de serlo contando con esos requisitos, no intentando escapar de ellos[572].

Como vimos, la felicidad no es un estado, sino una instalación desde la cual se proyecta vectorialmente. Por eso la felicidad *acontece*: ni la «hay», ni «se está» en ella, ni en rigor se «es» feliz, sino que se «está siendo» feliz, especialmente cuando se va a serlo. Que la felicidad acontezca quiere decir que consiste en una serie de sucesivos emplazamientos, por lo que sólo se puede ser feliz «a plazos». Ello enlaza nuevamente con una característica básica de la vida humana, su estructura temporal, sucesiva, futuriza, que lleva de presente en presente hasta la muerte. Sin embargo, Marías observa que se ha solido tener una idea estática y no dramática, no argumental de la felicidad. Se pretende una felicidad total, permanente, aquí y ahora. En este sentido, afirma que "la sustitución del mundo por el paraíso es la más peligrosa tentación del hombre respecto a su felicidad. En nombre del paraíso perdido, se deja escapar la posible felicidad en el mundo", asegura[573].

[571] Ib., *Breve tratado de la ilusión*, ob. cit., p. 143.
[572] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 282-283.
[573] Ib.

Dicho más en concreto, para salvar algo de felicidad ante las amenazas y las inseguridades de todo tipo, el hombre suele recurrir a la renuncia, a la simplificación del proyecto. "Esto puede quizá asegurar el bienestar o la comodidad o la ausencia de dolor, o su mitigación, pero justamente elimina la felicidad", contrapone Marías. Lo que aconseja es "*complicar el proyecto* para que corresponda a la estructura compleja de la realidad", así como "proyectar en varias direcciones, a distintos niveles, *unitariamente*". Dicho lo cual, reconoce: "Se dirá que no es fácil; ciertamente, pero nadie ha dicho que sea fácil vivir; por el contrario, vivir es la suma dificultad"[574].

6.2. Papel de la imaginación

Llegados a este punto, hay que decir lo mismo que apuntábamos al hablar del bienestar y su pretensión de seguridad. Si advertíamos en su momento de que un exceso de seguridad, de necesidad de control, comprometía la felicidad –por anular su carácter futurizo, de complacencia ilusionada ante lo que no se conoce pero se espera o se proyecta– ahora hemos de decir otro tanto: la tentación de buscar la felicidad en la quietud vital, en el estatismo, despoja a ésta de su condición argumental, dificultando así su consecución.

Como vimos, para muchos contemporáneos lo inesperado, sobre todo si va revestido de la más mínima amenaza o inseguridad, equivale a infelicidad. Marías entiende que la reducción de la felicidad a bienestar implica una preferencia por lo estático y mínimamente histórico. Se trata de un estilo de vida aparentemente aceptable y que no precisa de una ligazón con lo histórico, que como tal es cambiante. Nuestro autor, sin embargo, alerta del escaso valor felicitario de tal postura:

> "Esa eliminación de lo histórico se realiza sobre un fondo paradisiaco –casi siempre se piensa en las islas del Mar del Sur, que a mí personalmente me sugieren homogeneidad, monotonía y, a la larga, aburrimiento–. Esas imágenes

[574] Ib., p. 283-284.

> son paradisiacas porque no pasa nada; se entiende, nada malo; pero resulta que tampoco nada bueno. Las formas estáticas y no históricas ni dramáticas no se pueden identificar con la felicidad más que si no se ejerce la imaginación. Y esta es lo más propio del hombre, realidad imaginativa, proyectiva, futuriza; pero que puede reducir o suspender esas funciones, con pérdida de la condición humana"[575].

La imaginación, entonces, funciona como un bosquejo de la felicidad. "Toda vida biográfica real –dirá Marías– parte de una novela en que el personaje es cada uno de nosotros, y que se va a intentar realizar". Pues bien, el bosquejo en que se imagina nuestra vida tiene ya un determinado contenido felicitario. La imaginación se pone en juego antes de obrar, con un contenido más o menos felicitario. Pero no se trata necesariamente de imaginar grandes cosas; lo importante para nuestro autor es "imaginarlas enérgicamente, con *impleción*"[576].

Es posible, por tanto, imaginar con intensidad cosas cotidianas, normales, sin gran importancia. Es algo al alcance de todos. También las vidas más sencillas, de argumento simple, pueden ser intensas, porque hayan sido proyectadas con plena conciencia y concreción, y no mecánicamente. Tanta importancia le da Marías a la imaginación en este ámbito que llega a afirmar que "la dosis real de ella [de la felicidad] tiene más que ver con la manera de imaginar el argumento que con su magnitud o elevación, e incluso con el grado de su realización"[577]. Por el contrario, la

---

[575] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 164.

[576] Marías emplea aquí el concepto acuñado por Edmund Husserl, que remite a la idea de un grado de intensidad alto y puede interpretarse como un «llenar de sentido».

[577] Ib., p. 260. Pone como ejemplo la figura del labrador, quien por vocación vive con especial detalle, pendiente siempre de la meteorología, en una vida con un argumento casi cósmico y lleno de significado, de concreción práctica. El autor escribió sobre su figura en dos ensayos, «El campesino y su mundo» y «La figura social del agricultor», recogidos en *Aquí y ahora*, Espasa Calpe, Madrid, 1959, p. 79-97.

También se refiere al trabajo de las amas de casa, que viven una vida cotidiana al cuidado de los hijos y del marido, atentas a la prolongación de su vida en las de los demás, con una proyección más bien privada pero plena de contenido y de gran concreción. Para Marías, estas vidas pueden ser monótonas en el sentido de que sus contenidos exteriores son bastante semejantes. Pero las compara al alza con respecto a las de quienes viven una monotonía bien distinta: la que no tiene significación, no quiere decir nada, aunque esté llena de agitación, como la de personas que van y vienen, hablan con unos y otros, viajan, sin relieve particular. Se trata en este caso de una monotonía agitada. Para nuestro autor, estas vidas, aparentemente más complejas, son argumentalmente más pobres.

falta de imaginación, "suprime la tensión y con ella la energía de la descarga que produce la porción de felicidad conseguida"[578].

Ahora bien, todo lo dicho en cuanto al dinamismo propio de la vida humana, el consiguiente carácter argumental de la felicidad y la necesidad de imaginarla para alcanzarla, tiene su contrapunto: el exceso de todo ello. Marías, consciente de que una vida sometida a constantes cambios puede restar posibilidades de alcanzar la felicidad, trata de dibujar un punto de equilibrio entre una proyectividad vertiginosa y una estancada. Pone como ejemplo la extraordinaria movilidad de muchos ciudadanos de Estados Unidos, que acostumbran a mudarse de ciudad en busca de mejores empleos o condiciones de vida, algo que a nuestro autor le resulta excesivo y que compromete la felicidad o acaso introduce otra forma de ella, pero más problemática. En una vida así, con menos raíces, con pocas habitualidades, se logra una cotidianidad, pero bastante superficial. Nuestro autor repara en que se suele confundir la vida cotidiana con la superficialidad de la vida y estima que "una cotidianidad profunda es la fórmula más probable de felicidad". Hacer todos los días ciertas cosas, ver a unas personas, contar con ellas, "si esto es realmente profundo, es lo que se parece a la felicidad". Todo ello –añade– puede ponerse en riesgo de varias formas: por superficialidad, por pobreza de esa cotidianidad o por alteración o cambio frecuente, lo cual mitiga la intensidad de las experiencias vitales[579].

7. Ética y felicidad

El carácter argumental de la vida humana implica que hay que elegir qué tipo de argumento vamos a desarrollar para nuestra vida, qué proyecto vital trazamos para nosotros mismos. Para ello, habrá que contar una vez más tanto con los recursos disponibles en nuestro entorno como con la propia libertad. Resuena, así, con especial

[578] Ib., p. 208.
[579] Ib., p. 47.

intensidad en este terreno el «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo». La persona debe decidir hacia dónde encamina sus pasos y, al autodeterminarse, se hace responsable de sus actos. Éstos se acercarán más o menos al proyecto felicitario en función de distintos factores. Entre ellos los hay involuntarios, como un acontecimiento imponderable o un cambio impuesto por la circunstancia; y otros están más sujetos a nuestra capacidad volitiva, como el deliberado ajuste –o desajuste– de la acción a la realidad objetiva. La moralidad es inherente al ser humano y repercute, por tanto, en la felicidad. Julian Marías así lo ve. Veamos a continuación en qué medida estas ideas están presentes en su pensamiento.

7.1. Tipo de ética en Marías

En origen, la ética filosófica occidental surgió como una reflexión sobre la «vida buena», «lograda» o «feliz». El pensamiento griego –como vimos (ap. 1.2.3)– hacía recaer la felicidad en el concurso de las virtudes. A partir del siglo XVIII, fundamentalmente desde la ética kantiana, esta disciplina cambió su acento y se convirtió sobre todo en una teoría sobre el deber[580]. En la actualidad, el deontologismo sigue siendo una de las corrientes éticas más importantes, junto con otras como el consecuencialismo, que centra su atención en los fines y la utilidad de los actos. Con todo, en una parte del pensamiento contemporáneo ha habido un retorno a la cuestión de la felicidad. El giro viene provocado, entre otros factores, por una intensificación en el interés por la «calidad de vida» desde las ciencias médicas, sociales y económicas, así como por una agudización de la pregunta por el sentido de la vida[581].

En medio de ese panorama, la ética de Marías se sitúa en un lugar propio. A nuestro modo de ver, no puede ser identificada con ninguna de esas corrientes, aunque

[580] L. RODRIGUEZ DUPLÁ, *Ética de la vida buena*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2006, p. 63. El autor explica cómo el propio Kant creó el término «eudemonismo» (del griego *eudaimonía*, felicidad) para designar las doctrinas que –equivocadamente, a juicio del filósofo alemán– sitúan la cuestión de la vida feliz en el centro de la reflexión ética.

[581] E. ORTIZ LLUECA, «Sobre la felicidad», *SCIO. Revista de Filosofía*, ob. cit., p. 9-10.

se asemeje en algunos puntos concretos. Su novedad radica en su pensamiento raciovitalista. Marías lo aplica a la reflexión ética aportando aspectos nuevos, como la centralidad filosófica –o punto de partida– del concepto «vida»; el perspectivismo de raíz orteguiana desde el que considerar el acto moral –sin renunciar a algunos principios éticos objetivos–; o la puesta en liza de categorías antropológicas propias de su pensamiento como «instalación» o «trayectoria». Por lo demás, su consideración de la dignidad humana, así como de la «autenticidad» y la «intensidad» de los actos y del planteamiento general ante la vida, funcionarán en Marías como criterios morales.

Su propuesta ética, por tanto, no se centra formalmente en la noción de «felicidad», aunque su realidad tampoco queda marginada. Si tomamos como base su ensayo sobre la ética, *Tratado de lo mejor*, el concepto aparece reflejado en determinados momentos con vínculo a lo moral; y, a nuestro modo de ver, está también implícito –como trataremos de acreditar– en su reflexión general de esa obra y de otras no específicamente orientadas a la ética. Existe, no obstante, un debate abierto en torno a esta cuestión[582].

Entre las notas características de la ética mariasiana está también el énfasis en el concepto de lo «mejor», a diferencia de otras corrientes que se orientan más hacia lo «bueno» o lo «justo». A su modo de ver, el núcleo del problema moral es más bien lo «mejor» (en comparativo, no en superlativo) entre todas las opciones posibles. Nuestro

[582] Varios autores subrayan en mayor o menor medida la distancia que toma nuestro autor en su ética respecto del concepto de «felicidad». J. DE SALAS ORTUETA («Ortega, Marías y la realización ética del individuo», *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, ob. cit., p. 187) afirma que la ética de Marías, con su base en la noción de «vida», "puede ofrecer una alternativa a las corrientes más importantes de la ética actual", alentando así "un debate en el que una ética fundada en la noción de vida se contrapusiera a las éticas llamadas consecuencialistas, aristotélicas [las cuales como hemos visto enfatizan la *eudaimonía*] y kantianas". J. PÉREZ DE CASTRO (*La felicidad y la trascendencia en Julián Marías*, tesis doctoral, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, 1998, p. 137) sostiene que Marías "no realiza con totalidad el salto del problema de la felicidad al problema de la moral", aunque admite que el objetivo del filósofo es "resaltar que cuando el hombre lleva una vida auténtica, cuando vive con intensidad, siendo él mismo [factores éticos y felicitarios para nuestro autor], es como puede alcanzar la mayor felicidad posible". Compartimos con los dos autores citados que Marías no puede ser adscrito sin más en la corriente aristotélica, o que en su exposición ética ciertamente escasean las menciones a la «felicidad». Cabe pensar que ambos perciben, al igual que nosotros, que la ausencia de un mayor vínculo entre moral y vida feliz se debe más a cuestiones formales que de fondo. *(continúa en la siguiente página)*

autor entiende que ese enfoque se corresponde más con la realidad de la vida humana, que es constante elección entre una pluralidad de posibilidades: "Vivir es preferir"[583].

Concentrar la atención en lo «mejor» en lugar de en lo «bueno» puede parecer una renuncia a ofrecer una ética de altas miras o de excelencia, como observa Adela Cortina. A nuestro modo de ver, el planteamiento de Marías no quiere ser conformista, sino realista. Que se circunscriba a lo posible es coherente con el esfuerzo de su filosofía por pensar al hombre lejos de todo idealismo. En esa dirección está la incorporación, también en su reflexión ética, de la esencial categoría de la «circunstancia», que dota a su análisis de un marco certero desde el que asomarse a la vida humana sin caer en utopías no sólo estériles sino en muchas ocasiones deshumanizadoras, como la historia ha demostrado. Por lo demás, la ética de Marías –como vamos a tratar de mostrar– no es acomodaticia, no se identifica con una «moral de situación», con un planteamiento arbitrario, líquido o voluble, al modo de las corrientes relativistas actuales. Antes bien, asienta su reflexión en varios principios sólidos y, simultáneamente, advierte de la necesidad de conjugar la normas con la realidad inexorable de la circunstancia humana, que no sólo envuelve a cada hombre de una manera distinta, sino que lo constituye[584].

Una interpretación que enfatiza más ese nexo y que, por esa razón, estimamos más adecuada aún, es la de A. CORTINA («La elección radical», *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, ob. cit., p. 76), que enumera "junto a las éticas del deber y de la *eudaimonía*, o entreverada con ellas si se piensan en serio –nunca con las de la utilidad– la *ética de la autenticidad*, del *compromiso de la propia vocación*". En nuestra opinión, la ética mariasiana, efectivamente, bebe en aquellas dos corrientes, pese a que presente un caudal propio desde la base de su propio pensamiento raciovitalista.

[583] J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 23.

[584] Cf. A. CORTINA, «Proyectar lo mejor desde la ilusión», *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 96-97. La filósofa valenciana coincide en parte con el racionalismo crítico o con el pragmatismo a la hora de afirmar que "nuestro reino es el de lo posible y que es en él en el que es preciso elegir". Pero matiza que el ámbito de lo posible no es estático, sino dinámico. Y partiendo de la fuerza creativa de la ilusión, de su capacidad de plantear nuevas posibilidades, afirma que lo «posible» "se puede ampliar enormemente según cual sea el grado de ilusión del proyecto desde el que avizoramos posibilidades y elegimos lo mejor". A su vez, J. MARÍAS, en su *Breve tratado de la ilusión*, ob. cit., p. 77-78, vincula la ilusión a la ética al señalar que aquella es un indicador del "grado de autenticidad de las diversas trayectorias", dado que cada una de ellas es recorrida con una mayor o menor energía o desgana en función de si es algo nuclear o epidérmico en relación a la vida de cada uno.

La noción de lo «mejor» remite, por tanto, al contexto en que vive la persona y a su circunstancia entera, desde la que se deben tomar las decisiones. Las instalaciones desde las que se proyecta condicionan ya de por sí el repertorio de posibilidades entre las que hay que elegir, a la par que facilita los modos de interpretarlas. Pero participa en ello además la libertad de cada uno, cuya posibilidad Marías afirma con rotundidad, frente a corrientes naturalistas que tienden a reducir al hombre a lo meramente orgánico o animal. La persona actúa desde su propia perspectiva, que puede conservarse pese a estar sometida en mayor o menor medida al influjo de la circunstancia. La vida humana es, por tanto, "intrínsecamente moral", y no sólo en cuanto a los actos concretos, sino que la eticidad "afecta a la vida entera y desde ella a cada uno de sus momentos, aspectos o ingredientes"[585].

Es desde esa afirmación de Marías desde donde creemos que es posible afirmar que en su planteamiento ético subyace en todo momento la idea de felicidad. Es decir, que el hecho de que el acto moral, virtuoso, reporta felicidad –o al menos la favorece– está implícito en todo su pensamiento pese a que apenas lo exprese literalmente. Para nuestro autor, la principal fuente de felicidad son las personas –como explicaremos en el siguiente apartado–, en la medida en que recibimos y damos amor. Y si todo acto voluntario es moral, cuánto más lo será aquel que consiste en procurar el *bien* del otro: el acto amoroso, la benevolencia. De ello se deduce entonces –según estimamos– que el grave ejercicio de responsabilidad moral que es amar implica en el pensamiento Marías una oportunidad privilegiada de ser feliz.

Agudamente, al hablar de la eticidad de la vida en su conjunto, Marías argumenta que puede haber una inmoralidad previa al ejercicio de actos aparentemente inofensivos o no pecaminosos. Tomados en sí mismos, aislados, pueden pasar por plausibles. Pero la vida es una operación conjunta y tales actos pueden esconder una actitud acomodaticia, fingida o interesada, la de aquel que pudiendo hacer mucho más, pudiendo elegir lo «mejor», se conforma con algo menor. La actitud interior denuncia

[585] J. MARÍAS, ib., p. 28.

entonces ese tipo de actos de apariencia amable. Marías previene contra esa forma de proceder:

> "Hay que evitar la «atomización» de la vida moral, porque ello va en contra de la estructura misma de la vida; todo se falsea cuando la atención se concentra exclusivamente en los «actos», en los principios particulares, que no tienen sentido personal –y por tanto moral– más que dentro de una vida íntegra, con su argumento y el sistema total de sus justificaciones"[586].

El peso que da una vez más a la circunstancia y a la perspectiva de cada persona, en este caso aplicado al problema de la moral, puede parecer tocado por un cierto subjetivismo o una suerte de relativismo ético. Pero también puede ser visto como un esfuerzo honesto por comprender la realidad en toda su complejidad, sujeta como está a múltiples factores que rodean la vida del individuo[587]. El propio Marías se cuida de no identificarse con tales posturas al explicar el papel de la circunstancia en la dimensión moral de la persona:

> "Nada tiene que ver con esto lo que se ha llamado la «moral de situación», en que se disuelve toda norma; por el contrario, la vida real, circunstancial, incluye las normas, precisamente como elemento o ingrediente de su circunstancialidad. Son algo que encuentro, y frente a las cuales tendré que tomar libremente posición. La circunstancia define el marco de lo *posible*, dentro de lo cual adquiere sentido toda acción humana (…) El contenido de la circunstancia es primariamente el repertorio de las *interpretaciones*. En ellas se presenta la realidad; las cosas aparecen recubiertas por las interpretaciones vigentes, que es lo que el individuo se encuentra; con ellas tiene que habérselas. Creencias, preceptos, usos y costumbres, leyendas o historias, valoraciones de lo real (…). Se dirá que las interpretaciones *recibidas* no lo son absoluta y pasivamente. Son ciertamente modificables, el hombre puede dudar, rectificarlas, rechazarlas, sustituirlas. Pero son el *punto de partida*. Literalmente, el *supuesto* de la acción moral y del juicio sobre ella"[588].

---

[586] Ib., p. 102-103.

[587] Coincidimos en este aspecto con la opinión de J. DE SALAS ORTUETA, que califica incluso esa manera de proceder de Marías de "una forma muy palpable de generosidad intelectual" («Ortega, Marías y la realización ética del individuo», *Julián Marías: una filosofía en libertad*, ob. cit., p. 191)

[588] J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 70-71.

No hay, pues, en Marías un desprecio a la idea de que exista tal cosa como «la verdad» o a la afirmación de que ciertos valores son universales, válidos para todos. Más bien, lo que enfatiza es la dificultad de identificarlos con la precisión que merecen, de darles su justa interpretación, habida cuenta de que su inteligibilidad está condicionada necesariamente por el contexto personal y social, en el que concurre una pluralidad de modos de entender el bien y la vida. "Incluso si se admiten ciertos *principios básicos* y que parecen suficientes –constata–, surge la necesidad de *interpretarlos*, de manera que pueden mostrar considerables diferencias"[589]. Sentada esa base, Marías llega a aludir a un orden moral "intrínsecamente bueno o malo" o a advertir que "la evidencia del mal es tal, que parece intolerable que se imponga sin que nada la contrarreste nunca y dé su parte a la bondad"[590]. Frente a filósofos como Sartre, que niega la naturaleza humana y afirma una libertad omnímoda en el hombre, Marías

[589] Ib., p. 16.

[590] Ib., p. 78 y 133. En otros momentos de su *Tratado de lo mejor*, se muestra más reservado sobre la posibilidad de justificar la pretensión de universalidad de la moral. Hiperbólicamente, al constatar las deficiencias multiseculares de la filosofía en su reflexión sobre la vida humana y el lastre que ello ha supuesto para una reflexión ética adecuada, llega a decir por ejemplo que "todavía no sabemos nada de la moralidad, ni siquiera si es posible, si su pretensión de universalidad tiene alguna justificación (p. 19). Nuestro autor se hace cargo de que la moralidad puede sofocar la espontaneidad que le es propia a la vida y, por tanto, contener un germen de inmoralidad, pero al mismo tiempo admite que no es tolerable la lógica del «todo está permitido» y que la vida humana, dada la libertad inherente a la persona, está ligada a la responsabilidad moral. De ahí que invoque la exigencia de una fundamentación de la moral. (p. 15-16). En el siguiente apartado de nuestro estudio, detallaremos los criterios manejados por Marías. Digamos también que, más allá de su propio pensamiento filosófico –o en paralelo con él– la vida de Julián Marías es a nuestro juicio un ejemplo claro de búsqueda de la verdad –fundamento de la moral–, de amor por ella. Es decir, de creencia en su existencia. Difícilmente, si no, se entiende su coherencia de vida, su lealtad heroica a los principios que él creía verdaderos y su resistencia a ultranza a mentir. Marías –lo vimos en la aproximación biográfica– se mantuvo firme en sus convicciones, incluso en circunstancias muy adversas y a sabiendas de las graves consecuencias que su integridad le había de acarrear.

Sobre el fundamento de la moral citado por nuestra parte, nos parece adecuado establecerlo en la noción de «verdad», y no en la necesidad de convivir pacíficamente, como postulan otras éticas de corte relativista. Marías no lo afirma con esa rotundidad, pero a nuestro entender es una idea que gravita en su ética. Pese a las dificultades que entraña el concepto de «verdad» y al riesgo de caer en arbitrariedades inaceptables o, peor aún, en posiciones totalitarias de infaustas repercusiones, pensamos que renunciar a la verdad y a su búsqueda hace inconsistente no sólo la moral, sino la vida humana misma, abriendo preguntas de sentido imposibles de resolver y abonando el terreno a arbitrariedades como mínimo tan graves como las que la tesis escéptica quiere evitar. En este sentido, nos parece especialmente luminosa la visión de Juan Pablo II al afirmar que "la verdad ilumina la inteligencia y modela la libertad del hombre" (JUAN PABLO II, carta encíclica *Veritatis splendor*, Roma, 1993, palabras iniciales) y su referencia a la conciencia como instancia intelectiva y moral: "Ningún hombre puede eludir las preguntas fundamentales: ¿qué debo hacer?, ¿cómo puedo discernir el bien del mal? La respuesta es posible sólo gracias al esplendor de la verdad que brilla en lo más íntimo del espíritu humano" (n. 2).

es "muy consciente de que si bien el sujeto elige su propia vida, esa elección no es arbitraria ni la expresión de la nuda supremacía del agente sobre todos los posibles"[591].

Habrá que preguntarse ahora por la fundamentación que da Marías a la ética, es decir, por los criterios que plantea para considerar la moralidad de las acciones. Como veremos a continuación, su aportación contempla unos principios generales, pero no establece un catálogo pormenorizado de actos morales e inmorales. Pensamos que ello puede obedecer a dos razones. Una es su declarada desconfianza hacia la hipernormativización de la vida humana –a la que habremos de volver–. Y la otra, quizás, sus firmes creencias ético-religiosas[592], en tanto que pudieron propiciar que diera por supuesto el juicio moral sobre determinadas actitudes humanas por parecerle obvio. Y no se olvide tampoco su gusto por un catolicismo alejado de todo rigorismo moral. En cualquier caso, nada de eso es óbice para que en algunas ocasiones sí entre a valorar ciertas acciones directamente y sin abstracciones, acaso por considerarlas particularmente graves, como en el caso del aborto[593].

---

[591] J. DE SALAS ORTUETA, «Ortega, Marías y la realización ética del individuo», *Julián Marías: una filosofía en libertad*, ob. cit., p. 200.

[592] En lo referente a las convicciones cristianas de Marías, coincidimos en lo sustancial con lo argumentado por J. DE CASTRO, que considera que éstas son "un punto de referencia claro ante los puntos de su antropología que pueden resultar un poco oscuros". Por ese motivo, "se podría comprender que no quiera formular una ética completa, porque para esto ya está la moral cristiana, que solamente habría que expresar con unos conceptos adecuados al lenguaje filosófico" (ob. cit., p. 137). J. SOLER PLANAS había planteado en 1973 una crítica por la falta de concreción en la reflexión ética de Marías en ob. cit. En la copiosa producción filosófica de nuestro autor posterior a esa fecha, las cuestiones morales están presentes, pese a no ser el centro de sus ensayos, hasta que en 1995 escribió su *Tratado de lo mejor*, que dedica exclusivamente a la ética.

[593] Julián Marías se destacó por ser uno de los escasos filósofos que manifestó su rechazo al aborto de un modo claro y rotundo. Y ello pese a la fuerte contestación que reciben en España quienes, desmarcándose del discurso políticamente correcto, se pronuncian a favor de la defensa de la vida del no nacido. En su ensayo sobre la ética, por ejemplo, escribe: "Si el niño es un tumor enojoso, ¿por qué no extirparlo? Si es una persona viniente, que llegará a su plenitud humana si no se la mata en el camino, se trata, no ya de algo inmoral, sino de una monstruosidad" (J. MARIAS, *Tratado de lo mejor*, ob. cit, p. 98). Y en numerosos artículos en la prensa generalista, clamó sin ambajes contra esa práctica. Extraemos estas palabras de uno de ellos a modo de ejemplo: "Cuando se dice que el feto es «parte» del cuerpo de la madre se dice una insigne falsedad porque no es parte: está «alojado» en ella, implantado en ella. (…) la aceptación social del aborto es, sin excepción, lo más grave que ha acontecido en este siglo que se va acercando a su final" (J. MARÍAS, «La cuestión del aborto», *ABC*, Madrid, 10-4-1994, p. 82.

7.2. Autenticidad , intensidad y dignidad humana, como criterios de moralidad

En el intento por descubrir una base sólida donde apoyar los principios morales, la ética filosófica ha recurrido tradicionalmente al concepto de «naturaleza humana». Los actos que se correspondían con ella han sido vistos como morales y los que no, como inmorales. Se ha intentado con ello evitar caer en una arbitrariedad normativa que presentara la propuesta ética resultante como algo meramente subjetivo y, por tanto, carente de credibilidad. Y se ha querido, además, prescindir de criterios religiosos –más propios de la teología– para poder plantear mejor la universalidad de ciertas leyes morales.

Marías, sin embargo, suele eludir el recurso a la «naturaleza humana» porque –como vimos en su momento (ap. 1.1.2)– encuentra ese concepto ambiguo, lo cual llevaría a nuevos problemas y a mayor confusión[594]. En lugar de eso, recurre a las nociones de «vida humana» y de «persona»[595], en coherencia con su pensamiento y con su convicción de que la filosofía del siglo XX había descubierto, por fin, la realidad profunda de ambas, tras siglos de relativo desconocimiento sobre su contenido específico, diferente al de las cosas. El principio general de moralidad para él radica, por tanto, en la condición del hombre como persona; podríamos decir –aunque no es un concepto usual en él– que en la «dignidad humana», o sea, en la dignidad del hombre como persona. Los actos son morales, así, cuando respetan la realidad ontológica de la persona, cuando concuerdan con sus atributos propios: irreductibilidad, libertad, etc. Lo contrario es un modo de cosificación que atenta contra su dignidad:

> "El criterio decisivo es la condición *personal* del sujeto de los actos y de aquellos sujetos –nunca objetos– a los que se refieren. La inmoralidad constitutiva e indiscutible procede de prescindir de esa condición, tomar a una

[594] Para los inconvenientes que plantea ese concepto en el ámbito de la ética, cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 17-18.

[595] Cf. ib., p. 19.

> persona como «cosa», organismo, algo que se puede usar o poseer para obtener placer o utilidad"[596].

Ese principio general es el supuesto de fondo que opera en toda la ética mariasiana. Pero ésta se articula más explícitamente en torno a otros conceptos clave, como la «autenticidad» o la «intensidad», que funcionan además como criterios morales dentro del pensamiento de nuestro autor. El primero de ellos es el más destacado, hasta el punto que se ha llegado a decir que, junto a otras propuestas éticas, la de Marías "ha sido empecinadamente la de la *autenticidad*"[597]. Él mismo afirma que la autenticidad es "el principal factor de moralidad de las trayectorias" que se emprenden en la vida[598].

Como vamos a detallar ahora, la autenticidad está vinculada a la vocación y al proyecto personal; atañe a la coherencia con que cada uno desarrolla la tarea a la que se sabe llamado, al grado de adecuación entre su proyecto o pretensión vital y sus actos. Y en la medida en que afecta al proyecto vital, la autenticidad condiciona la posibilidad de ser feliz.

Para profundizar en esas ideas, recordemos primeramente que la felicidad está vinculada al cumplimiento de la pretensión: si se cumplen mis proyectos seré feliz (en principio); y si no, infeliz. Pero, además, la felicidad "afecta ya antes al *proyecto* mismo, al *argumento* de la vida, antes de que se realice mejor o peor"[599]. Y ello porque la vida está bien o mal planteada antes de ser vivida, en cada tramo de ella, previamente a la respuesta de la circunstancia o a la intervención del azar, que puede descomponer los proyectos o transformarlos. Ese planteamiento previo ante la vida ha de acompasarse con la propia vocación, su seguimiento debe tener en cuenta aquello que realmente somos o que estamos llamados a ser, cada uno dependiendo de su

---

[596] Ib., p. 98.

[597] A. CORTINA («La elección radical», en *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, ob. cit., p. 75.

[598] J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 79.

[599] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 257.

circunstancia: "Cuando el hombre es fiel a esa voz que lo llama a ser una cosa determinada y que por eso recibe el nombre de *vocación*, es vida *auténtica*"[600]. Esa lealtad a quien realmente es uno, esa coherencia de vida o autenticidad, es un factor que favorece la consecución de una vida lograda o feliz.

Condición para una vida «auténtica» es que las acciones emanen del centro de la persona, del «fondo insobornable» del que hablaba Ortega, aquel que no admite engaño. Se trata de las acciones "en que más propiamente somos quienes somos", dice Marías[601], al modo de la famosa recomendación del poeta griego Píndaro: «Llega a ser el que eres». En el caso de nuestro autor hay que entender ese «somos» en un sentido dinámico, como lo es la propia vida humana; es decir, hay que desproveerlo de todo sentido fijo y determinista. De lo contrario, chocaría con la constitutiva libertad humana y con el hecho de que a la persona –como él mismo repite– no se la puede dar nunca por vista y conclusa[602].

No toda pretensión lograda, entonces, reporta felicidad; la posibilitan aquellas que se adecuan a la realidad general y a la de cada persona, incluyendo en ella su aspiración íntima, su vocación profunda. No la proporcionan, por ejemplo, las que

[600] Ib., *Historia de la Filosofía*, ob. cit., p. 406.

[601] Ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 120

[602] Nuestro autor sostiene, en la línea de Ortega cuando decía que toma vida humana "admite grados del ser" (J. ORTEGA Y GASSET, «Prólogo a Historia de la filosofía, de Émile Bréhier», *Obras,* VI, op. cit., p. 400) que "se puede ser más o menos persona (…) y ello es así porque la persona no es nunca una realidad «dada», sino que se está haciendo, argumental y, por ello, parcialmente irreal, con una inseguridad que sólo se supera cuando existe una carga suficiente de autenticidad" (*Persona*, ob. cit., p. 89). Evidentemente, Marías habla aquí desde una perspectiva dinámico-existencial y no estrictamente metafísica. En el pensamiento clásico se habla de la persona como causa de sí mismo (*causa sui*), "pero no en un sentido ontológico, puesto que ningún ser finito puede crearse de la nada", tal como explica J. M. DE LA LLAVE, en *El proceso de realización personal en la Antropología de Julián Marías,* Editorial Académica Española, Saabrüken, 2012, p. 102 (obra editada a partir de la tesis doctoral homónima, Pontificia Universidad Santa Cruz, Roma, 2000).

nacen del mero seguimiento de modas o vigencias sociales, del miedo o la cobardía, de la envidia y la imitación, de la coacción, de una ambición desaforada, etc.[603]

Es particularmente intensa en Marías la línea argumental sobre la presión social como elemento que traba la libertad personal. En el reverso de la misma moneda está también su denuncia de la claudicación del individuo ante las modas con las que uno en el fondo no se identifica. No es sólo, entonces, una presión, sino también un dejarse presionar. A veces se siguen ciertas corrientes o actividades simplemente porque *están ahí*, por inercia. A efectos felicitarios cabe preguntarse con Marías: "¿qué hacen los hombres cuando pueden, cuando tienen tiempo, libertad, dinero para hacer lo que quieren?". Su impresión es que "la mayoría de las ocupaciones a que se entregan los hombres no son demasiado felicitarias". Y lo achaca en parte a la facilidad y consiguiente proliferación de esas ocupaciones, que les resta atractivo por estar *demasiado* al alcance; así como a las vigencias sociales, que dependiendo de su grado de difusión pueden llegar a cohibir la espontaneidad, de manera que "rara vez se consiente a lo que verdaderamente se desea". Nuestro autor propone frente a ello que se tenga el coraje de "dejar lugar para que se abran camino las preferencias personales"[604].

Otro de los factores de inautenticidad citados, y que socavan la posibilidad de que nuestros proyectos nos conduzcan a una vida dichosa, es la imitación. Nos autoengañamos cuando queremos ser quienes no somos o no podemos ser. La felicidad afecta a la mismidad de la persona, a quien *yo* soy, en *mi* integridad, de ahí que "elegir la vida de otro en vez de la de uno mismo es introducir una falsedad que destruye el

[603] Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 79. Desde el punto de vista de la adecuación de la vocación de cada persona a la realidad general y a su circunstancia particular, encontramos un cierto parangón en lo dicho en el llamamiento final de la encíclica *Humane vitae*, en la que el papa Montini afirma que "el hombre no puede hallar la verdadera felicidad, a la que aspira con todo su ser, más que en el respeto de las leyes grabadas por Dios en su naturaleza y que debe observar con inteligencia y amor" (PABLO VI, carta encíclica *Humanae vitae*, Roma, 1968, n. 31). El planteamiento, pese a referirse en este caso al significado de la sexualidad y a la regulación de la natalidad, puede extrapolarse a toda la realidad humana, en consonancia con lo que sostiene Marías en cuanto a la necesidad de ajustar la pretensión a la realidad personal –incluida la circunstancia– para ser feliz.

[604] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 207-208.

sentido propio de la felicidad"[605]. No olvidemos que «persona» y «felicidad» son términos fuertemente entrelazados para Marías, que cuanto más se ejerce la condición de persona, cuanto más se vive respetando esa facultad, más feliz se es. Y la persona es, entre otras cosas, única, irreductible, de ahí que su proyecto vital deba contar con esa característica para poder desarrollar una vida lograda.

> "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"[606].

Una lectura superficial de la ética mariasiana podría acabar interpretando que el simple hecho de elegir confiere automáticamente autenticidad al obrar. Es decir, se podría pensar que para Marías la autenticidad radica en la mera intención de ser coherente con uno mismo, al margen de cualquier orden objetivo que marque de salida un determinado patrón moral. Se deslizaría así una mirada subjetivista o relativista hacia la propuesta ética de Marías, lo cual a nuestro juicio sería incorrecto. Recordemos que para él la condición general para que un acto humano sea moral es que se adecue a la realidad de lo que significa ser persona, es decir, que respete la dignidad humana –empezando por la propia–. Eso refiere ya –al menos según lo interpretamos nosotros– un orden *objetivo*, dado que la dignidad humana es *inmutable* –conceptos no empleados por Marías en este campo–.

Es evidente que en en las deliberaciones y acciones humanas existe también el error. Es frecuente equivocarse a la hora de plantear o tomar una decisión, por autoengaño o por simple desconocimiento de uno mismo, pues como decía san Agustín: «Ni yo mismo comprendo todo lo que soy». Tales acciones no pueden ser consideradas «auténticas» en el sentido que venimos expresando y, por lo tanto, no puede decirse que favorezcan la felicidad, sino al contrario: una postura errática, egocéntrica, soberbia o

---

[605] Ib., p. 75. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1178a, ob. cit., donde afirma que "sería absurdo no elegir la vida de uno mismo, sino la de otro".

[606] J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 165.

relativista suponen más bien una dificultad para una vida auténtica y lograda. La felicidad, entonces, es la realización de la pretensión, pero a condición de que ésta se ajuste a la realidad y a un cierto orden moral previo. Es lo que parece querer decir el poeta Pablo Neruda cuando escribe: «Algún día en cualquier parte, en cualquier lugar indefectiblemente te encontrarás a ti mismo, y ésa, sólo ésa, puede ser la más feliz o la más amarga de tus horas». Descubrir que se ha *llegado* a ser quien se es vendrá aparejado a la felicidad si ese *quien* es digno, si cumple ciertos requisitos anteriores a él mismo.

Ahora bien, lo dicho tampoco significa que Marías contemple una ética rigorista ni tampoco pormenorizada en cuanto a sus preceptos. Su propuesta no se sustancia en un catálogo de normas de obligado cumplimiento para todos. De hecho, crítica abiertamente el exceso legislativo y, como apuntamos ya, subraya las dificultades que entraña la pretensión de universalidad de las normas morales. A su modo de ver, en el fondo subyace una eliminación de la «razón histórica», es decir, que se obvia que el entendimiento humano, se quiera o no, está condicionado por la circunstancia histórica de cada momento, con su repertorio propio de creencias y costumbres. Es más, "aun en el caso de que se intente seguir una pauta preexistente, cada cual la vive a su manera, desde su perspectiva única". De ahí que para Marías, a diferencia de lo que pensó por ejemplo el idealismo alemán, "no puede ser la de un «ser racional en general»", sino "la del *hombre*, en las formas reales en que se realiza la vida personal"[607].

Imponer un patrón de conducta único para todos, sobre todo cuando se traduce en normas genéricas elaboradas por hombres sujetos a sus propias circunstancias o en una multitud de preceptos que desatienden la diversidad humana, tiene también el

[607] Cf. ib., p. 41. Su reflexión previene ante la injusticia que puede suponer la condena moral a conductas pretéritas, en base a la extensión de un patrón de conducta ideal a los hombres de todas las épocas, pero sin contar con el contexto concreto en que se produjeron. Un modo de hilar fino en esta cuestión –presente incluso en muchos ordenamientos jurídicos actuales, no así en Marías– es el recurso a las categorías de «atenuante», «agravante» o «eximente» moral. Con ellas es más fácil establecer un juicio justo sobre las personas y los acontecimientos, y no caer ni en una actitud fundamentalista ni, en el polo opuesto, en una relativista.

inconveniente de poder llegar a contradecir precisamente la relativa heterogeneidad de las personas. En ese caso, se corre el riesgo de deslizar un error antropológico, al no contar con la libertad humana en todo el peso que le es propio, así como con la circunstancia (constituyente para Marías, no se olvide) exclusiva de cada uno. Ello supondría incluso una traición a la realidad de la persona humana y, por tanto, una inmoralidad, por más que sea precisamente lo que se pretenda evitar:

> "Toda moral abstracta, que parte de unos «principios» que se proclaman universales y aspiran a una vigencia absoluta, pero que de hecho tienen un origen circunstancial y hasta local, envuelve al hombre en una red de preceptos que puede ser tupidísima y ahogar la espontaneidad. (…) Pero a la vez, y en esto consiste lo paradójico de la situación, se disuelve el carácter propiamente *moral* de la vida humana entera, en lo que tiene de rigurosamente personal. Los contenidos morales se funden en en una multitud de preceptos que no tienen ese carácter, sino que son meras regulaciones, con lo cual se invierte lo que me parece justo, el sentido moral de toda la vida, y el amplísimo ámbito de la libertad"[608].

La abstracción a la hora de legislar, la reducción de la moral a un mero repertorio de preceptos, no se corresponde por tanto para Marías con la realidad humana. La riqueza y complejidad de ésta queda desfigurada por un esquematismo pobre en la manera de entender la moral. Se proyecta sobre los principios éticos una mirada cuasi mágica, como si pudieran "funcionar automáticamente, nutriéndose de sí mismos, sin necesidad de adaptarse a la realidad". Y un agravante de ello se da –según cree– cuando además se pretende regular la actividad humana indiscriminadamente, invadiendo incluso la esfera privada de las personas. La hipernormativización, la sobreabundancia de regulaciones y prohibiciones de todo tipo "significa una mengua de la espontaneidad vital y con ella de la libertad"[609].

[608] Ib. p. 40.

[609] Ib.

La reflexión de Marías supone en este punto un rechazo a todo legalismo. Reprocha, así, la reducción de la moral a fórmulas del tipo «no importa lo que pienses o sientas, con tal de que te ajustes a las reglas». Es sintomático que contraponga a esa clase de enfoques la famosa formulación agustiniana «ama y haz lo que quieras», así como la idea evangélica de que la «ley de Dios» puede resumirse en sólo dos mandamiento: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo[610].

Pero lo más significativo –a nuestro modo de ver– no es que prefiera, frente al modelo hipernormativo, otros en los antípodas por constar tan sólo de uno o dos preceptos. Lo verdaderamente clarificador es que esa síntesis se centra en el amor. Una vez más, es en esa idea donde fundamenta Marías la moral, en ella concentra su carga argumental. Pese a que él no lo expresa con rotundidad, sino que más bien va dejando caer la idea durante toda su reflexión, creemos que se puede inferir que es el amor la base en la que asienta su filosofía moral. Dijimos antes que era la dignidad humana, el tratar a los demás como personas y no como cosas. Sí, pero si se ahonda más hay que admitir que precisamente ser persona consiste –así es para Marías– sobre todo en su dimensión amorosa, en ser capaz de dar y recibir amor. Recordemos que para nuestro autor ese es el atributo decisivo del hombre, más incluso que su racionalidad o su libertad. Y si atendemos al gran concepto de la ética mariasiana, la «autenticidad», deberemos concluir lo mismo: que el principal criterio de moralidad sea la coherencia de los actos con lo propia vocación o proyecto vital no entra en contradicción con la centralidad del amor en su ética filosófica. Al contrario, si la vocación principal de la persona es amar –como sostiene Marías– entonces toda acción gozará de autenticidad en la medida en que responda afirmativamente al amor, es decir, en la medida en que sea fiel a la propia persona, que antes que nada es «criatura amorosa». Una y otra vez, se ve que de distintos modos y con formulaciones variadas la idea que gravita sobre toda la reflexión ética de Marías es el amor, como también sucede en cierto modo con su noción de «felicidad». Y si el amor es lo que ha de presidir el obrar, entonces se hace innecesaria una interminable lista de principios y normas. El amor concentra ya en sí la

[610] Ib., p. 39-40.

vocación y el deber del hombre. Lo que habrá que hacer, entonces, es definir exactamente qué se entiende por «amor», y eso es algo que Marías también ha hecho como vimos en su momento (V. ap. 2.2.10, 3.5 y 4.6 del cap. III).

Abundando en esta idea, digamos también que no parece casualidad que cuando Marías entra en el clásico debate sobre la autonomía o la heteronomía del hombre, acabe recurriendo en su argumentación a la noción cristiana de persona como «imagen de Dios», es decir, sobre todo como «criatura amorosa», dado que «Dios es amor». Al apoyar su tesis en la interpretación que de ese dilema ofrece la moral cristiana, Marías advierte que, visto desde fuera de la lógica religiosa, el orden moral establecido por Dios parece una imposición ajena al hombre, por lo que se trataría de algo heterónomo. Pero desde dentro del supuesto de que el hombre es *imago Dei* –como afirma la antropología teológica–, más bien lo que supondría una alienación es el apartamiento del modelo del que depende la condición humana, es decir, el olvido de ser imagen de Dios:

> "Desde la vivencia de esa 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"[611].

En el cristianismo, la gracia divina y la libertad humana son compatibles. La primera no anula a ésta, sino que la permite e incluso la estimula, en la medida en que la ayuda a alcanzar la verdad. La auténtica libertad consiste, entonces, en escoger por voluntad propia el bien, el cual es previo a la persona, no establecido por ella. La autenticidad sería, por tanto, elegir lo que uno desea y, además, elegir bien.

El debate sobre la autonomía o la heteronomía de la persona corre en paralelo al que apuntamos anteriormente sobre la autenticidad. Es decir, si la autenticidad de los

[611] Ib., p. 36. Cf. JUAN PABLO II, carta encíclica *Redemptor hominis*, Roma, 1979, n. 10, donde explica que Jesús, en tanto que hombre y en tanto que modelo perfecto de amor por su condición divina, "revela plenamente el hombre al mismo hombre".

actos como criterio de moralidad se circunscribe a la mera coherencia entre el deseo y el obrar del individuo, o si además se tiene que acompasar con un orden previo y externo al sujeto. Para clarificarlo, expondremos ahora tres reflexiones que creemos que pueden ayudar a comprender mejor este punto: una de Ricardo Yepes, y las otras de Charles Taylor y de Jaime de Salas Ortueta.

Yepes introduce dos categorías que no utiliza Marías en este ámbito, lo «subjetivo» y lo «objetivo», y que ayudan a entender el entramado de dimensiones que conforman la autenticidad (moral) de un acto: "La adecuación de los actos a los valores, a los bienes, da *autenticidad objetiva* a la conducta. La coherencia interna le da *autenticidad subjetiva*". No es suficiente, por tanto, que el acto sea sincero para que pueda ser considerado «auténtico», en el sentido de «bueno»: a uno puede importarle mucho algo realmente malvado –pone este autor como ejemplo– y en tal caso "estamos ante una conducta auténticamente perversa". Y, por otra parte, la «autenticidad objetiva» puede ser inconsciente, rutinaria o mimética, sin una adhesión plena de la «autenticidad subjetiva», y entonces la primera resulta "insuficiente, pues no es verdaderamente personal ni profunda"[612].

A su vez, Taylor, al referirse a la fundamentación que algunas corrientes culturales contemporáneas dan a la significación a la vida, repara en lo deficiente que resulta basarla en una "autorrealización *por oposición* a las exigencias de la sociedad, o de la naturaleza, que *se cierran* a la historia y a los lazos de la solidaridad". Se tratan para él de formas "narcisistas o y egocéntricas", cerradas a las exigencias que proceden de más allá del yo, lo que supone "suprimir precisamente las condiciones de significación". Lejos de procurar la autorrealización, "este autoaprisionarse es autoanulador; destruye las condiciones en las que puede realizarse". Dicho de otro modo, "no puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia", como la historia, la naturaleza, o las exigencias de la solidaridad, es decir, todo salvo lo que encuentro en mí. A partir de esa visión –que recuerda a la importancia

[612] Cf. R. YEPES STORK, «La persona como fuente de autenticidad de las acciones morales», VV.AA., *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 346-347.

capital que Ortega y Marías dan la idea de «circunstancia» como constitutiva del yo– el filósofo canadiense concluye que "la autenticidad no es enemiga de las exigencias que manan de más allá del yo; presupone esas exigencias"[613].

Y, por último, De Salas Ortueta sostiene que "en absoluto pretende Marías caer en un relativismo ético, pero no puede decirse que su pensamiento desconozca la diversidad de las perspectivas individuales". Desde esa base, es posible decir a su juicio que "la noción de ley tiene que reinterpretarse dentro del contexto de la vida personal". Para este autor, ello no obsta para afirma la existencia de unas leyes que el hombre no se da a sí mismo, "pero la presencia de estas leyes se tiene que ponderar de acuerdo con la circunstancia y la perspectiva". En coherencia con esa visión, el concepto de «autenticidad» no habría de entenderse como resultado de la mera deliberación del individuo, sino que "habría que añadir que es una deliberación que tiene en cuenta dimensiones axiológicas"[614].

De las tres apreciaciones apuntadas, se puede deducir que la autenticidad no se verifica sólo en el ser sincero con uno mismo, en el mero hacer lo que se piensa, sino que además requiere que los actos propios se ajusten a una realidad previa, objetiva, independiente del sujeto o, al menos, al contexto que envuelve al individuo. Desde Marías, podríamos añadir que esa realidad es a la vez inseparable de la persona, por cuanto la circunstancia forma parte constitutiva del «yo»; y que esa verdad que nos trasciende, que no nos damos a nosotros mismos, redunda en nosotros, nos hace ser quienes somos en la medida en que vivimos desde ella. Los actos humanos y el proyecto global de vida tienen autenticidad cuando se corresponden con la verdad de la persona, con sus atributos, cuando son coherentes con eso que llamamos la «dignidad humana». Y a ese orden objetivo le habrá de seguir, para que se dé una plena autenticidad, la adhesión subjetiva, nacida del reconocimiento libre, consciente y

[613] CH. TAYLOR en su obra *La ética de la autenticidad*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994, p. 75-76.

[614] J. DE SALAS ORTUETA, «Ortega, Marías y la realización ética del individuo», en *Julián Marías: una filosofía en libertad*, ob. cit., p. 199.

voluntario de la realidad. Se trata, tal como lo vemos, entonces, de una única autenticidad, con dos dimensiones distintas[615].

Digamos para finalizar este apartado que para que nuestra actuación sea auténtica hace falta también que guarde una suficiente coherencia en el tiempo. Es decir, se trata de desarrollar una vida en la que se interrelacionan el presente, el pasado y el futuro. Para Marías, la vida humana es "un todo con un hilo argumental en el que cada acción ha de estar en necesaria relación con un proyecto vital o biográfico". Y ello también porque "la mismidad del hombre es proyectiva, nunca estática; no consiste en tener un ser fijo sino en la coherencia de los proyectos y las trayectorias, en su justificación interna"[616].

7.3. Azar, destino y libertad

Hemos dicho que Marías no contempla la realidad humana como algo estático y frente a lo cual no se puede reaccionar de ningún modo. Por eso hay que ir más allá de la simple afirmación de que la autenticidad consiste, sin más, en adecuar los proyectos a los atributos fundamentales de la persona, a la dignidad humana vista de forma genérica. Hay que contar, además, con los recursos específicos con que uno cuenta, con la complejidad de la propia circunstancia, única para cada persona y, además, cambiante.

---

[615] Coincidimos aquí con lo dicho por J. PÉREZ DE CASTRO, cuando explica que "hay una única autenticidad, pero que puede ser considerada en dos perspectivas diversas". A nuestro entender, acierta cuando advierte que la autenticidad objetiva no debe ser considerada como algo totalmente distinto de la subjetiva, pues podría darse a entender erróneamente que se está hablando de una doble moral. Como concluye este autor, sólo con una autenticidad objetiva puede tener sentido una subjetiva (ob. cit. 136). A diferencia de él, que no ve adecuado tal distinción aportada por Yepes, J. M. DE LA LLAVE es partidario de establecer esa división teórica en aras de una mejor comprensión de la idea de «autenticidad». Estamos de acuerdo con él en que ese binomio, argumentado con los debidos matices, puede ayudar a esclarecer la complejidad del acto moral desde la clave de la autenticidad. Él mismo confirma acertadamente que "si no existe autenticidad objetiva, no puede darse la subjetiva. Es decir, para que nuestro proyecto vital pueda llevarnos a la autorrealización debe, antes que nada, ser conforme con unos atributos fundamentales de toda persona" (ob. cit., p. 142).

[616] J. MARÍAS, *Razón de la filosofía*, ob. cit., p. 263.

Una trayectoria vital será, entonces, auténtica cuando responda coherentemente también a las posibilidades de cada uno, a sus capacidades y limitaciones, sin quedarse corto, malogrando el potencial propio, y sin excederse en la pretensión, malgastando las energías en la persecución de metas inalcanzables. La vida, pues, debe ser honestamente sopesada en sus múltiples opciones, lo cual implica un grave, complicado y constante ejercicio de discernimiento, para intentar saber qué debe ser hecho en cada momento, y de libertad, para ejecutar cada acción con arreglo a los dictámenes de la conciencia. En unos casos el acto moral consistirá en adaptarse a la circunstancia y, en otros, en modificarla. No es tanto una paradoja, como un reflejo de la complejidad y la riqueza de la vida humana Y, si se mira bien, es también una invitación a desarrollar el noble arte de vivir[617]. Para mayor complicación, añádase junto a la libertad humana otras dos potencias que la desafían frontalmente: el azar y el destino. De las relaciones que Marías ve entre las tres, particularmente de sus implicaciones con la moral y con la felicidad, nos ocupamos ahora.

El azar, el destino y la libertad convergen en la vocación. Ésta –tal como la entiende Marías– no es elegida, como tampoco la circunstancia personal. Pero eso no significa que sea inmodificable o algo ante lo cual uno ha de situarse de un modo inerte:

[617] En la mitología griega hay un relato que puede ejemplificar bien la disyuntiva o tensión descrita entre la necesidad de acompasarse a la propia circunstancia, como modo sensato de buscar la felicidad, y la posibilidad de transformar la realidad en aras de esa misma felicidad, sobre todo cuando las circunstancias son adversas. Nos referimos a la historia de Ícaro. Su padre, Dédalo, fabricó para ambos unas alas con las que huir del rey Minos, que les había encerrado en el laberinto como castigo por colaborar en la muerte del minotauro. El único modo de escapar era por el aire, ya que el monarca controlaba la tierra y el mar. Dédalo se vio abocado, por tanto, a superar sus limitaciones naturales que le impedían volar (aquí se podría aplicar bien la segunda parte de la famosa frase de Ortega, «Yo soy yo y mi circunstancia *y si no la salvo a ella no me salvo yo*»). Pero aun así, su sabiduría le hacía consciente de los riesgos que asumía y por eso se cuidó de no llevarlos más allá de lo estrictamente necesario. Es decir, que en una cierta medida también se ajustó a la circunstancia, al hecho de que el hombre no es un ave. Por eso advirtió a su hijo que no se acercara al sol en su vuelo, ya que el calor derretiría la cera con que había pegado las plumas a los hombros. Ícaro, sin embargo, era temerario y desoyó el consejo de su padre. Esa inadaptación (excesiva en este caso) a la realidad le costó la vida. Al modo aristotélico diríamos que Dédalo se colocó en el punto medio virtuoso entre la temeridad y la cobardía. Fue audaz y ese ponderado afán de superación, de no quedar pasivo frente a la circunstancias, le hizo escapar del cautiverio. Ícaro, sin embargo, cometió una imprudencia grave, un exceso en su inadecuación a la realidad.

> "La circunstancia –que condiciona pero no determina– es *impuesta*, en ella nos encontramos sin haber participado en ella ni en nuestra pertenencia, pero es modificable, y hasta puede ser sustituida –parcialmente, no se olvide– por otra. (…) En cuanto a la vocación, no me es impuesta, pero tampoco soy «autor» de ella: me es propuesta inevitablemente; pero lo es ante mi libertad originaria, y esto es lo que excluye la imposición o forzosidad"[618].

La mayor parte de los sucesos que acontecen en la vida son –a su juicio– azarosos, no en el sentido de un indeterminismo absoluto, sino simplemente por ser imprevistos, ajenos en principio a nuestros proyectos. Percibir el enorme peso que el azar tiene en la vida puede resultar inquietante, abrumador. El hombre es el animal capaz de autodeterminarse, de ser dueño de su destino hasta cierto punto. Y frente a ello, el azar suele ser visto como una amenaza a la voluntad de dominio del hombre, como un obstáculo ante la pretensión de tener la vida bajo control. Sin embargo, Marías extrae del azar un aspecto positivo por la capacidad que tiene de sacar a la persona de su rutina, que tantas veces la anquilosan y la frenan en la conquista de nuevos horizontes. Lo inesperado obliga a reaccionar, a reinventarse, implica una oportunidad de mejora, de crecimiento personal. "El azar, potencia fabulosa, liberadora, que destruye los planes y devuelve la libertad", escribe Marías[619].

En un flanco distinto del azar se sitúa la necesidad humana, su menesterosidad, el hecho de que deba contar con las cosas, y sobre todo con las personas, para vivir su vida y, por ende, para tratar de ser feliz. Lo propio del hombre, por tanto, no es la impasividad ante el azar, sino la búsqueda activa para paliar sus necesidades. La combinación de ambos elementos, azar y necesidad, es a lo que Marías llama «destino». Y quien gobierna esa pareja es la libertad:

> "El destino tiene que ser adoptado, aceptado, apropiado, hecho «mío»; no es objeto de elección, pero tiene que ser elegido; solo así es rigurosamente destino personal o, con otro nombre, *vocación.* En rigor, nunca me siento más

[618] Ib., *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 161-162.

[619] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 165.

> «yo» –yo mismo– que frente a un contenido azaroso que irrumpe en mi vida, cuando reacciono a él de una manera que brota de la raíz de mi persona; cuando descubro en él *el destino que no se elige,* y elijo hacerlo mío, serle fiel; con otras palabras, *elijo ser yo ese azar inelegible*"[620].

Para nuestro autor, no es el destino, por tanto, aquella fuerza ciega, irracional y arrolladora como la entendió buena parte de la Grecia clásica. Se trata, además, de un destino personalizado, no genérico, y en esa personalización, en esa respuesta afirmativa a lo auténtico de quienes somos hallamos la felicidad:

> "El destino, libremente aceptado pero no elegido –es decir, elijo que sea «mi» destino, lo «adopto», pero no elijo su contenido– es mi vocación, y la realidad de esta es lo que llamamos felicidad"[621].

La libertad humana implica la necesidad de escoger entre muy diversas posibilidades, y sucede que no todas ellas son equivalentes ni guardan la misma relación con el fondo de la persona, con su vocación. En ello cobra de nuevo importancia el elemento de autenticidad. Su concurso aquí es decisivo si se quiere ser feliz, es un requisito imprescindible, aunque no garantiza totalmente la felicidad, pues la pretensión puede ser correctamente planteada pero acabar frustrada por distintos motivos:

> "Yo elijo y decido mi vida, dentro de la circunstancia que la vida permite, y por tanto puedo seguir mi verdadera vocación o serle infiel. La

---

[620] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 162. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 41, donde afirma, subrayando el aspecto volitivo del hombre, que "la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre"; y *La rebelión de las masas*, Alianza Editorial, Barcelona, 1983, p. 108, cuando al hablar del destino afirma, haciendo hincapié en este caso en el aspecto de la circunstancia como condicionante de la vida humana: "Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos. El destino no consiste en aquello que tenemos ganas de hacer; más bien se reconoce y muestra su claro, rigoroso perfil en la conciencia de tener que hacer lo que no tenemos ganas". Al aludir a la «reabsorción de la circunstancia» orteguiana, Marías explica que las condiciones de vida que vienen dadas son acogidas por la persona para transformarlas en lo posible, "las asume proyectándoles sentido, significación", de ahí que concluya que "el destino del hombre (...) es imponer a lo real su proyecto personal, dar sentido a lo que por sí sólo no lo tiene" (J. MARÍAS, *Ortega y Gasset. Circunstancia y vocación,* ob. cit., p. 538).

[621] Ib., p. 284.

> posibilidad de que la circunstancia lo impida puede ser causa de infelicidad pero no de falseamiento o inautenticidad"[622].

Conviene puntualizar también, siguiendo a De La Llave, que la libertad no puede ser identificada con el simple hecho de tomar una decisión. Para que un acto sea auténticamente libre su sujeto debe ser dueño de sí mismo. Elegir, por ejemplo, emprender una acción violenta sin que medie un motivo justificado sería fruto más bien de un impulso de ira descontrolado, de un arrebato que dificulta una respuesta racional y, por tanto, plenamente libre. Si el motivo de ello es una enajenación mental no se puede acusar responsabilidad, pero si la persona está en posesión de sus facultades psíquicas la imputación moral es preceptiva. Es menester, por tanto, el autodominio, al menos en la medida de lo posible, ya que en grado absoluto no le es posible al hombre[623].

7.4. La intensidad vital

En el último apartado sobre la relación entre felicidad y ética, nos detenemos a analizar un importante concepto para Marías en el ámbito de la moral: la «intensidad». Las acciones, los proyectos y el planteamiento general de la vida admiten muy distintos grados en cuanto al interés y la energía que se imprime en ellos. El nivel que alcanzan refleja a su vez un nivel de moralidad mayor o menor –según considera nuestro autor– , en la medida en que traslucen si se están explotando las posibilidades y el potencial personal o si se están desaprovechando. En casos así, la baja «intensidad», salvo que esté motivada por fuerza mayor, delata una actitud conformista que reduce la vida, y con ella la felicidad, a un nivel inferior al posible. Es un modo de ser deshonesto con

[622] Ib., *Persona*, ob. cit., p. 71.

[623] Cf. J. M. DE LA LLAVE, ob. cit., p. 99. En su tesis, al exponer el proceso de «autorrealización» de la persona, consistente en llegar a ser ese quién que cada uno es, afirma que si bien la «autenticidad», el ser fiel a uno mismo, es "un ideal que debe ser perseguido", no puede ser considerada como "un fin en sí mismo", sino que lo que el hombre ha de buscar –en la línea de la visión aristotélica–, es la felicidad (p. 100).

uno mismo, por no poner en juego todos los recursos propios, y con los demás, en la medida en que *mi* acción repercute necesariamente en ellos[624].

El hecho de que haya que intentar ajustar la pretensión a la realidad no significa que haya que conformarse necesariamente con un proyecto de vida pequeño. Muchas veces la propia circunstancia brinda la oportunidad de trazar metas elevadas. Es más, podría decirse en esos casos que *lo real*, lo que se adecua más al contexto y al potencial propio, se corresponde mejor con una pretensión grande. Es evidente que puede darse el caso contrario: vivir por encima de las propias posibilidades, algo muy frecuente también y que es fuente de problemas e insatisfacción. Marías no es ajeno a esa realidad pero, ciertamente, enfatiza la anterior: la tentación de llevar una *vita minima*, un modo de proceder que reserva con desmesura las energías propias, impidiendo llevarlas a plenitud en aras de la felicidad de uno mismo y de los demás.

Pensamos que esa dispar insistencia de Marías puede deberse quizás a dos motivos. Por un lado, es razonable pensar que da por supuesta la inmoralidad subyacente a los proyectos desmesurados, aquellos que exceden con mucho las propias fuerzas y que son fruto, a menudo, de la temeridad, la codicia o la soberbia. Tal vez el relativo consenso social que existe en cuanto al reproche que merece ese tipo de actitudes propicia la escasa atención que el filósofo les concede. Y en el reverso de esa postura, tal vez el hecho de que se lance con energía a advertir de la inmoralidad implícita en la *racanería vital* se debe, precisamente, a que pasa más inadvertida entre el público en general y a que acaso es más tolerada. Su papel, entonces, sería el del profeta que ve más allá que sus semejantes y se siente llamado a clamar contra las amenazas que les acechan como individuos y como pueblo. Recordemos que en distintas maneras de entender la ética la inmoralidad no se cifra sólo en acciones, sino también en pensamientos, palabras y omisiones. Estas últimas son particularmente difíciles de corregir porque su opacidad impide su denuncia o porque, a menudo, están disfrazados de su contrario, la bondad. El «buenismo» es una manifestación de ello. El

[624] Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 101.

silencio, que tantas veces es signo de prudencia y virtud, puede tornarse también cómplice del mal. «Para que triunfe el mal, basta que los buenos no hagan nada», decía esquemática pero agudamente el escritor y filósofo Edmund Burke.

Otro motivo que puede justificar esa preferencia de Marías en señalar la inmoralidad de una vida chata es su mirada positiva hacia la persona y sus posibilidades. Como dijimos al analizar su antropología, la forma de estar en el mundo es esencialmente dinámica. Vivir es un hacer con las personas y con las cosas. La persona es esencialmente proyectiva, está lanzada hacia adelante. Desde ese punto de vista, cabría quizás afirmar –a riesgo de una generalización excesiva– que traiciona más la realidad de lo que significa el ser humano una vida apocada que una imprudente. Recordemos una vez más que para Marías «ser persona es poder ser más»[625].

Hay un haz de actitudes que redundan en una vida con baja intensidad, superficial, en la que no se penetra del todo, sino que se resbala sobre ella, sin una entrega enérgica a los proyectos y a las personas, apática. Entre ellas, enumera Marías la avaricia, la incapacidad de dar, "que es primariamente darse"; la envidia, entendida como malestar ante la posibilidad del bien ajeno y conducente a una "resistencia a hacer lo que puede ayudar o enriquecer a otros"; ciertas formas de soberbia, como aquella que rehuye la comparación y lleva a "no hacer nada por no «medirse» con los demás"[626]. Cita también la pereza, la evitación del esfuerzo, lo que podríamos llamar el «aburguesamiento», la tentación postmoderna del confort a toda costa. Se trata en el fondo de una forma de querer asegurar la felicidad, pero en realidad aleja su posibilidad, toda vez que la falsea al sustituirla erróneamente por el simple bienestar, carente de emoción y de profundidad. Marías reacciona ante la extendida tentación de perseguir la felicidad a través de una vida cómoda y segura, normalmente basada en la acumulación de dinero:

---

[625] Dentro del ámbito católico, encontramos en una reflexión (pastoral en este caso) del papa Francisco una idea similar a la que tratamos de exponer. Al respecto de la prioridad para la Iglesia del anuncio del Evangelio a todos los hombres, afirma: "Prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades" (FRANCISCO, exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, Roma, 2013, n. 49).

[626] J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 102.

> "La abundancia de recursos, que inicialmente amplía el horizonte, puede llegar a reclamar ella misma una atención que antes se dirigía a los proyectos, y provoca así una retracción de éstos. El hombre muy pobre no puede hacer casi nada; pero el hombre muy rico apenas puede hacer más que una cosa: cuidar de su riqueza"[627].

Y otra actitud frecuente que da un tono biográfico bajo es el miedo. Lo hay de diversa índole: miedo a fracasar, a perder lo que se ha conseguido, al error… La vida queda cohibida en su espontaneidad por un inmoderado afán de seguridad que impide exponerse, arriesgar lo más mínimo. La cautela y la suspicacia invaden el obrar, empleando más esfuerzo "en evitar el error que en alcanzar la verdad". Se pasa de puntillas por los problemas ajenos o se los ignora. Se produce, en definitiva, una parálisis que hace estéril la vida. Son "formas tímidas de suicidio, de negación de la vida"[628].

En el polo opuesto a esa manera de plantear la vida está la actitud henchida de energía, de ilusión y de esfuerzo, la posesión profunda de la realidad y el compromiso con ella, la capacidad e interesarse por las personas y por las cosas, la generosidad, la magnanimidad… Y en el fondo de todo, "el amor, último motor de todo esto, clave de una manera de entender la vida" (nótese cómo de nuevo Marías recapitula en el amor las cosas importantes de la vida, en este caso la moralidad, con la incidencia que tiene además para la felicidad). La intensidad vital aparece, entonces, como la forma en que el hombre expresa más enérgicamente "la gratitud por esa vida que le ha sido dada, (…)

---

[627] Ib., *La estructural social*, ob. cit., p. 221. En relación con la búsqueda obsesiva del confort y su contraposición con los principios morales sobre los que verdaderamente vale la pena asentar la vida, extraemos unas palabras de Benedicto XVI en las que parece resonar el enfoque de Marías. Las pronunció pocos días después de ser elegido papa, al compartir con unos peregrinos su sentimiento de inicial desazón cuando entrevió en el Cónclave la pesada carga que se cernía sobre él, sus 78 años de edad: "Los caminos del Señor no son cómodos, pero tampoco hemos sido creados para la comodidad, sino para cosas grandes, para el bien" (BENEDICTO XVI, discurso a peregrinos alemanes, Ciudad del Vaticano, 25-4-2005, [en línea], disponible en w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050425_german-pilgrims.html).

[628] Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 102-104.

la aceptación real de ese don, que se presenta, al menos en principio, como algo positivo, valioso, posiblemente maravilloso"[629].

Frente a los males que acechan a la vida, la respuesta intensa es también el temple adecuado. Entre ellos están aquellos que representan "el máximo de inmoralidad", los que se cometen con voluntad de hacer daño, ante los cuales hay que enfrentarse con toda la energía disponible para intentar superarlos, "sin retroceder". Ni siquiera consiente a esa mentalidad tan difundida de la náusea ante los males del mundo, el derrotismo, ese paradójico hartazgo indolente que clama contra todo pero sin hacer casi nada. En su opinión, esa manera de enfocar las cosas es "no sólo un error intelectual, sino una actitud de profunda inmoralidad"[630].

Y finalmente está también el fracaso. No sólo el temor a él, que ya de por sí paraliza nuestras acciones cuando nos dejamos llevar por la cobardía, sino el fracaso efectivo, cuya memoria puede retraernos ante ulteriores metas y proyectos si no somos capaces de asimilarlo. Frente a la fiebre por el prestigio, tan extendida en nuestra cultura, Marías plantea una ética de valores firmes, diametralmente opuesta a la utilitarista y a todo cálculo de éxito o fracaso como justificación del obrar:

> "La moralidad de la vida consiste en lograr la máxima intensidad, teniendo presente que el hombre no necesita tener éxito, que el fracaso es una de sus posibilidades, y que también tiene valor cuando algo se ha intentado con plena voluntad de acierto"[631].

Ese modo de encarar la vida no sólo entraña un elevado nivel moral, de honestidad ante la existencia y ante uno mismo, sino que además predispone para ser feliz, dado que "en sí misma tiene una forma adecuada a la felicidad, abierta a ella" y

---

[629] Ib., p. 103-104. Marías cita también aquí la parábola evangélica de los talentos, que ensalza a quien los pone en juego hasta el límite de sus posibilidades.

[630] Ib., p. 104-105.

[631] Ib., p. 105.

no vuelta de espaldas a su posibilidad[632]. Vemos una vez más, pues, que en la ética de Marías está muy presente la vieja idea griega de que la virtud es fuente de felicidad, que el ejercicio del bien conduce, a pesar de todos los sinsabores y obstáculos, a la senda adecuada para una vida lograda.

8. Amor y felicidad

Llegamos ahora a uno de los puntos neurálgicos de esta investigación: el amor como fuente primordial de felicidad. Hemos visto cómo define Marías el concepto de «felicidad»; la evolución histórica del término desde un punto de vista comparativo con el pensamiento de nuestro autor; el lugar antropológico que ocupa en la persona; su estructura como instalación vectorial, con argumento y proyectividad; su carácter paradójico de «imposible necesario»; las diferentes maneras de vivirla según se sea hombre o mujer; su relación con la moral, etc. Pero en todo estudio profundo sobre la felicidad es imprescindible responder también directamente a la pregunta clave, sin cuya respuesta todo resulta un artificio estéril: «¿cómo se puede ser feliz?». Se trata de llevar al terreno práctico toda la base teórica formulada, en la medida en que ello sea posible, pues como se advirtió la felicidad es un asunto personal o, al menos, lo es relativamente: hay unas coordenadas comunes a todos, pero después hay también un camino propio, único, para alcanzar la dicha. Pues bien, durante el presente trabajo, han ido apareciendo de un modo indirecto diversos factores que favorecen o dificultan el logro de la felicidad, pero hemos aplazado deliberadamente el análisis de aquel que se puede decir que es el elemento principal: el amor. De él hemos hablado ya en otros apartados, pero ahora lo vamos a hacer desde la perspectiva más decisiva para nuestra investigación: el amor como fuente principal de felicidad, un matiz que despuntó en el apartado sobre la ética y en el que ahora vamos a profundizar. Por su importancia, creemos necesario tratar este ángulo de modo específico, en capítulo aparte.

[632] Cf. ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 259-260.

En su amplio ensayo sobre la felicidad, Julián Marías aborda el vínculo amor-felicidad de una forma principalmente transversal y en muchos momentos implícito, dedicando sólo unas pocas páginas a reflexionar sobre ello de un modo directo y explícito. Es significativo en este sentido que sólo titule uno de los treinta capítulos de la obra (el XXVIII) con una referencia literal al amor: «El amor y la pretensión de inmortalidad», epígrafe en el que además el concepto «amor» queda circunscrito formalmente a la inmortalidad y no a la felicidad. Y hay otro capítulo (el XXII, titulado «Las personas como fuente de felicidad»), donde el referido binomio amor-felicidad es analizado específicamente, aunque de forma escueta, en un apartado de apenas dos páginas bajo el nombre «El sustrato amoroso».

Esa aparentemente contracción consistente en tratar con tal brevedad uno de los puntos esenciales en torno al objeto principal de estudio puede deberse, según creemos, a dos motivos. Por un lado, porque toda la explicación precedente en el citado ensayo trata de responder principalmente al *qué* de la felicidad, a su esencia y características, contestado lo cual se desprende casi por sí mismo el *cómo*, es decir, el modo o medios de ser feliz. Se trataría, por tanto, de un criterio metodológico adoptado por Marías dentro de una reflexión filosófica general, sistematizada y equilibrada en cuanto a las proporciones de sus distintas argumentaciones en torno al concepto de «felicidad». Conviene recordar que para él toda obra filosófica debía ser relativamente breve y sintética para resultar inteligible o, cuando menos, digerible. El propio autor escribe en el arranque de ese capítulo algo que parece aludir a la hipótesis expuesta: "Aunque no lo he formulado todavía rigurosamente, se nos ha ido imponiendo la evidencia de que la felicidad, al ser asunto estrictamente personal, (…) encuentra su fuente principal en las otras personas". Y algo después añadirá que el sustrato de ello, es decir, lo que lo hace posible, "es la condición amorosa del hombre"[633].

[633] Ib., p. 281 y 293.

Una segunda razón –compatible con la primera– que podría justificar la parquedad con la que Marías resuelve su reflexión en este punto tan importante es que da por supuesto un cierto conocimiento del lector en torno al concepto de «amor». Podemos afirmar más categóricamente que, de hecho, lo omite, al menos en la medida en que en todo el ensayo no hay –como sí sucede en otras obras suyas– un análisis específico sobre la condición amorosa del hombre o sobre los elementos que definen el amor. Más difícil es precisar cuánto peso pudo tener en ello el supuesto criterio metodológico empleado por él para no dilatar en exceso su reflexión o, desde otra perspectiva, hasta qué punto pudo dar por supuesto que el lector medio deducía de qué *tipo* de amor estaba hablando o, más en rigor, *qué* es el amor.

En cualquier caso, como dijimos más ampliamente al principio de esta tesis al hablar de los objetivos y metodología de la misma, creemos que, treinta años después de la publicación de *La felicidad humana* (1987), hoy, en una sociedad con una presencia tan extendida e intensa de ideologías de distinto tipo que nos presentan nociones dispares sobre el amor, sí es necesario concretar en qué consiste exactamente, o al menos precisar qué considera Marías que es el amor auténtico. El propio filósofo es consciente de que el concepto de «amor» ha sufrido un vaciamiento de contenido, a fuerza de usarlo para nombrar realidades muy dispares. Es significativo, en este sentido, el modo cómo comienza el X capítulo de su ensayo *Mapa del mundo personal* (1993)*,* titulado «El amor personal»:

> "Lo que suele llamarse «amor» en estos años finales del siglo XX está a tal distancia de lo que me interesa en este libro, que hay que evitar el equívoco. He señalado alguna vez que las enciclopedias actuales casi nunca tienen un artículo sobre este concepto, que parece indigno o imposible de ser tratado. Hay que agregar que la palabra «amor» se usa, en parte por inercia, por el peso de una tradición milenaria, pero con gran frecuencia es sustituida por otras, sobre todo «sexo»"[634].

[634] Ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 125.

Precisando *qué* es el amor para Marías, podremos comprender mejor *cómo* cree nuestro autor que es posible ser feliz. Ese es uno de los propósitos centrales de este apartado que ahora comenzamos: clarificar *cuál* es ese amor que, practicado y hecho nuestro, nos conduce como vía más segura hacia la felicidad. Veremos también por qué el amor es determinante para ser feliz y la implicación que en ello tienen las personas.

8.1. El amor verdadero

Para cumplir el objetivo descrito, deberemos recordar primeramente qué entiende Marías por «amor». Para ello, sintetizaremos brevemente aquí lo que ya hemos explicado en otros apartados de esta tesis al referirnos a «La condición amorosa» del hombre (cap. III, ap. 2.2.10), «La condición personal del amor» (ap. 3.5) y «La educación sentimental» (ap. 4.3 y 4.6). A esos apartados nos remitimos a efectos también de las fuentes bibliográficas de nuestra exposición. En este resumen, prescindiremos además de algunos detalles ya analizados sobre la estructura del amor y su fundamentación antropológica, y nos centraremos, más bien, en aquellos aspectos más relacionados con la forma de amar *correcta*, la que hace justicia al amor y propicia la felicidad. El amor, en definitiva, se verifica en el amar. Amar bien (es decir, amar) revela el amor auténtico (o sea, el amor).

Con la expresión «el amor verdadero»[635] que titula este apartado, pretendemos dar a entender que para Marías existen una serie de características inherentes al amor, que lo definen y lo hacen ser lo que *es*. Ahora bien, no deben ser tomados esos términos como un concepto estrecho y fijo, en el que sólo cabrían un reducido grupo de elementos configuradores del amor y sin variación alguna de una persona a otra. Más bien, de la filosofía de nuestro autor se desprende que éste contempla una base estable

[635] Sobre esta expresión volveremos cuando analicemos otros pensamientos en torno a la felicidad (cap. V), particularmente al constatar el contraste entre la antropología cristiana, que afirma con rotundidad la existencia de una verdad en el amor válida universalmente, y la ideología de género, que maneja una tesis más relativista al poner el acento en la subjetividad del individuo como criterio de valoración del amor.

en el amor, común a todos, pero luego también una multiplicidad de modos de desarrollarlo, según la originalidad de cada persona. "El amor es múltiple, tiene mil formas y vectores", dirá[636]. En resumen, no es el suyo un pensamiento relativista, sino dinámico o, si se prefiere, ajustado a la realidad humana, que incluye como estamos viendo esa doble dimensión propia de la persona (de cada una) consistente en formar parte de la especie humana, con un amplio sustrato idéntico a todos sus miembros, y al mismo tiempo ser única, irreductible a los demás e irrepetible.

Para Julián Marías, amar es proyectarse amorosamente hacia otra persona, que puede ser un amigo, los padres, los hijos… o alguien con quien se tenga una relación de pareja o se pretenda emprender. De hecho, para él la forma más elevada de amor es el enamoramiento, que consiste en que la otra persona se convierte en *mi* proyecto.

El amor –según su visión– no son sólo sentimientos, aunque vaya acompañado de ellos. Y tampoco se lo puede reducir a una mera emoción psíquica (la simpatía, la admiración…), al deseo sexual o a cualquier otro fenómeno. El amor puede incluirlos, pero es más que ellos. Es, más bien, una realidad que engloba a toda la persona, un movimiento que la incluye en todas sus dimensiones: yo amo desde mi «mismidad», desde quien soy, corporal, psíquica y espiritualmente; y el otro por tanto es amado en su integridad, su persona en sí es la que es amada. Al amar, se revela la unicidad de la persona, que se convierte en la causa y el objeto de mis acciones, la amo por sí misma, me proyecto hacia ella de un modo no instrumental, sino tratándola como a un fin, en su totalidad irreductible a cualquier otra cosa o persona.

Amar es hacer donación de sí, de quien soy. Es un ejercicio efusivo, pues lo que acontece es que el yo que ama se derrama en el otro. No es, pues, fusión o posesión de dos personas, sino mutua donación desde sí mismos. Quien ama lo hace desde su realidad personal y ama precisamente la realidad personal del otro, no desea que se transforme, aunque luego el amor suela acabar transformando a los amantes, de la

[636] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 293.

misma manera que un injerto modifica la realidad en la que se implanta. En todo caso, más allá del injerto (amoroso) que acompaña al amor, la persona que ama desea que el otro siga siendo quien es, porque es precisamente ese modo de ser único del otro del que se siente prendado. De ahí se infiere que la libertad y el respeto son elementos constitutivos del amor. Sin ellos no lo hay propiamente, sino derivados o deformaciones del mismo, como pueden ser los celos, el paternalismo, el afecto interesado, utilitarista, etc. Lo que sí se da en el amor es compenetración, interconexión de las trayectorias y de los proyectos personales, al menos alguno de ellos, y el surgimiento de otros nuevos nacidos de la relación amorosa. El amor es proyectivo, dramático, como la propia persona, tiene argumento. Surge entre quienes se aman un cierta dependencia y compromiso, desde la libertad y el respeto. Y también, un sentimiento de irrevocabilidad, de deseo de perdurabilidad de la relación amorosa. De hecho, el propio amor insufla solidez a la misma, la hace ver como irrenunciable, pese a los cambios externos o a los que no afectan al fondo de la persona, a quien se es.

Finalmente, quienes verdaderamente se aman lo hacen con un temple particular, pero definido normalmente con una mayor o menor dosis de lirismo. Es decir, de trato profundo y delicado, que puede llegar a la ternura y que implica no sólo a los actos sino también al lenguaje con el que se expresan quienes se aman.

8.2. El amor a las personas como fuente de felicidad

Lo primordial del ser humano para Marías es su condición amorosa, su capacidad de amar y ser amado. Es –como vimos– un elemento más decisivo incluso que el raciocinio, la libertad o la voluntad. Así, al amar estamos ejerciendo de un modo especialmente intenso nuestra condición de persona, nuestra vida responde a la vocación fundamental al amor, se establece una correspondencia ontológica y biográfica entre quiénes somos (una «criatura amorosa») y cómo vivimos. De ahí se puede deducir que amar permite no sólo intensificar nuestro ser personal, sino también

alcanzar una cierta felicidad, fruto de la sintonía entre nuestro ser y nuestro obrar. Recuérdese en este sentido la frase de Leibniz tan celebrada por Marías: «La felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes». Valdría decir, entonces, parafraseando al filósofo alemán, que «amar es a las personas lo que la perfección es a los entes, y el resultado de ello es la felicidad, la plenitud de la vida».

Las personas, por tanto, son para nuestro autor la principal fuente de felicidad, en tanto son origen y destino del amor. En la base de ello, ya vimos que está lo que nuestro autor llama la «menesterosidad» intrínseca a la persona, el hecho de que ésta no es autosuficiente, sino que necesita para vivir de las cosas y, sobre todo, de las personas. Frente a corrientes idealistas que han tratado de situar al hombre por encima de las circunstancias, desligado de ellas, Marías reacciona preguntando: "¿cómo va a ser el hombre suficiente, autárquico, si es rigurosamente lo contrario, menesteroso e indigente, necesitado de lo otro y los otros?"[637].

A menudo, la propia persona cuando ama advierte con mayor claridad su realidad humana, percibe esa intensificación de sí misma:

> "El que ama se percibe como más real; ha experimentado un incremento ¿de qué? No de sus dotes, facultades o recursos, sino de sí mismo, de su realidad; el quién que es le parece intensificado. Y la impresión primera suele ser de sobresalto, inquietud, inseguridad. Normalmente es una experiencia en alguna medida dolorosa, porque significa una poderosa necesidad, de problemática satisfacción. Acaso el núcleo más vivaz de esta nueva situación sea la adivinación de un sentido nuevo de la felicidad, el descubrimiento de su posibilidad, unido a la evidencia de no haberla alcanzado. Se presenta como algo que se entrevé y se necesita, sin lo cual la situación anterior, que parecía satisfactoria, resulta inaceptable. Una inseguridad de tipo desconocido afecta a la persona que empieza a amar, una impresión de estar jugándose su propia realidad (…). Lo que acontece, por ambas partes, es una traslación de la

[637] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 88. En la relación que guarda con la felicidad, el carácter relacional del hombre ha sido elocuentemente formulado por el filósofo existencialista danés Søren Kierkegaard, que acuñó la frase: "Una felicidad que no puede comunicarse no es una felicidad" (S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 73).

perspectiva estrictamente personal, la suprema intensificación de la vida humana"[638].

Marías ve un claro vínculo entre la vocación personal, el amor y la felicidad. Al amar, la persona siente que se encuentra con quien verdaderamente es, con su vocación más auténtica, con la cual se proyecta hacia el futuro y experimenta la felicidad:

> "(…) el enamorado lleva en sí y consigo a la amada, precisamente en cuanto otra; por eso está enamorado. Siente que lo más suyo, su última realidad íntima, se le escapa hacia la de otra persona sin la cual no es, sin la cual ha cesado de ser inteligible, que es su vocación más auténtica, con la cual se proyecta hacia el futuro. Por esto, el amor auténtico se presenta como irrenunciable, y en esa medida es felicidad. Quiero decir que el enamorado, aun el más desgraciado, da su amor por bien empleado, no aceptaría que no existiera, no querría la calma, tranquilidad y alegría que podría tener sin él. Prefiere su amor, con todas sus consecuencias, por enojosas o dolorosas que sean, a su inexistencia; le dice incondicionalmente «sí», porque otra cosa sería decirse «no» a sí mismo. Y cuando esto no sucede, es que ya no está enamorado –o no lo ha estado nunca–".[639]

El amor, su incomparable belleza, tiene un reverso dramático: el desamor. El amor auténtico, cuando no es correspondido, frustra la realización de la vocación pero no la existencia de ésta, que en muchos casos pervive a pesar de la conciencia clara de la falta de reciprocidad. El amante en esa situación no puede o no quiere renunciar a ese estado de cosas por doloroso que sea, ya que ese amor le sigo pareciendo valioso y digno de ser conservado. Marías llama a ese estado «lo doloroso irrenunciable» y lo argumenta diciendo que quien ha hecho a fondo la experiencia personal de un amor desventurado siente que en ella reside su verdadera condición, que la pérdida de ella representaría una mengua de su persona, de lo que más propiamente ha querido ser. "Ha

[638] Ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 142 y 143.

[639] Ib. *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 228.

puesto su vida a una carta, y ha perdido; pero le queda el haberse atrevido a intentar ser fiel a su vocación, es decir, a su realidad"[640].

En cualquiera de los casos, la vocación en general, como proyecto vital, no se elige –según Marías–; se elige serle o no fiel, lo cual significa ser o no auténtico, ser o no uno mismo. Esto es para él lo mismo que sucede con el enamoramiento: el enamorado tiene la paradójica impresión de estar eligiendo sin opción posible[641].

> "Al hacer mío eso que no he elegido, me estoy eligiendo *a mí mismo,* se entiende, aquel «yo» que verdaderamente soy, es decir, que tengo que ser. Y entonces es cuando se ejerce más propiamente la libertad humana, sin deliberación, con esa extraña necesidad que no obliga, porque deja la posibilidad de ser inauténtico, es decir, la libertad de no ser –se entiende, de no ser *yo*–. La entrega libre y necesaria al enamoramiento auténtico es la forma suprema de aceptación del destino, y eso es precisamente lo que llamamos vocación"[642].

Explicamos ampliamente en su momento que para Marías la persona es intrínsecamente proyectiva y que precisamente el amor consiste en proyectarse hacia el otro, en derramar quien *soy*, en mi integridad, sobre el amado. Es un verterse hacia él hecho de donación de sí, "un vivir personalmente, desde la propia mismidad y proyectándose" hacia él, en un esfuerzo que es "cima de la delicia"[643].

Amar, por tanto, es llevar a una cierta plenitud la realidad (amorosa) en que consiste la persona, y en esa autorrealización se experimenta la felicidad:

---

[640] Ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 147. Entre las principales citas que se atribuyen al escritor argentino Jorge Luis Borges, ésta sobre el desamor define bien lo dicho por Marías: "Las mujeres me han hecho desdichado. Pero la felicidad que he obtenido supera toda la desdicha. Es mejor ser feliz y desdichado que no ser ninguna de las dos cosas".

[641] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 429. El autor cita en este punto el verso machadiano «Nadie elige su amor». No debe entenderse, sin embargo, que Marías niega la capacidad humana de decidir, de orientar sus pasos libremente. Como apuntamos anteriormente, no entiende nuestro autor por «destino» lo mismo que los griegos, para quienes esa potencia era de todo punto inesquivable.

[642] Ib., p. 229-230.

[643] Cf. ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 138.

> "Cuando me proyecto a mí mismo efusivamente sobre la realidad –y primariamente sobre la realidad personal–, doy efectividad a mi yo como pretensión y lo hago henchirse de realidad. Al decirle «sí» a esa realidad y recibir su respuesta, siento que se supera su condición azarosa, precisamente porque me es absolutamente necesaria, y esa necesidad viene de que en ese azar me elijo a mí mismo y llego plenamente a ser. De ahí la complacencia que sobreviene y es el halo sentimental de esa relación metafísica que llamamos amor. En ese «sí» incondicional, absoluto, libre e inexorable, efusivo y por ello posesivo, hecho de donación, gozoso e indiferente a cualquier dolor secundario, todo afirmación y complacencia, consiste la felicidad"[644].

Que el amor –según Marías– sea una efusión, más que una fusión –como han sostenido otros pensadores como Ortega– lo demuestra el hecho de que los enamorados no quieren nunca disolver su personalidad en la del otro, o absorberla en la propia, sino al contrario: "para el que está enamorado es delicia suprema la persona amada como tal, en ella se complace, en su realidad irreductible, en su *presencia* y su *figura,* como sabía muy bien San Juan de la Cruz, únicas que curan la dolencia de amor"[645].

El amor de donación, es decir, el amor, se dirige por tanto al otro siempre como a una persona como tal, en su integridad. Y es desde esa proyección correctamente enfocada del amor, desde ese movimiento personal y personalizador, como podemos obtener de los otros felicidad. Por eso dirá Marías que "lo que nuestros prójimos nos puedan dar depende de cómo los tratemos", de la actitud con la que nos dirijamos a ellos, y que "si olvidamos esa condición podemos obtener de ellos servicios, trabajo, placer; sólo como personas nos pueden dar felicidad"[646].

Las necesidades humanas son primariamente personales y ello obliga a tener claro a quiénes necesitamos para ser felices. A menudo entramos en contacto involuntariamente con personas de distinta índole que irrumpen en nuestra vida. Sin perjuicio del buen trato a todas ellas, es evidente que el hombre ha de saber escoger con

---

[644] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 288.

[645] Ib., p. 227.

[646] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit, p. 34.

quién intimar. Es importante saber elegir bien a las personas con las que vamos a «hacer la vida» –valdría decir también «darla»–, con quienes vamos a mantener relaciones propiamente personales, pues "lo necesario es siempre, a última hora, algunas personas sin las cuales no podemos ser felices"[647].

Como en otros aspectos, también aquí el azar se manifiesta como una potencia decisiva de la vida humana. Nos presenta posibilidades a menudo ajenas a nuestros proyectos y nosotros reaccionamos ante él de un modo u otro a partir de nuestra libertad. Podría decirse, según Marías, que «elegimos el azar». Pues bien, esa persona –o personas– con la que nos hemos encontrado en la vida y que elegimos incorporarla a ella "llega a ser única, no intercambiable, insustituible; y entonces es la mayor fuente de felicidad"[648].

Se produce al amar una impresión de "adscripción irrenunciable a otra persona". Se cae en la cuenta de que la vida en adelante la debe incluir, pues sin ella "carece de sentido, de plenitud, de posibilidad de felicidad". Se acepta libremente la inclusión de otra persona en uno mismo, "el hecho de ser «habitado» por ella"[649].

Un modo de relación en principio personal que suele confundirse con la estrictamente amorosa es la que se basa principalmente en la atracción sexual. Cuando la otra *persona* no es contemplada desde su integridad, sino de modo parcial, viéndola sobre todo como un *objeto* de placer, puede dar efectivamente gozo, pero no felicidad, ya ésta "tiene otros requisitos, principalmente el afectar a la mismidad de la persona". El placer sexual puede acompañar a la felicidad, hacerla más intensa, pero ni es

[647] Ib., p. 36.

[648] Ib., p. 289. Pese a que la experiencia humana parece confirmar ese extremo –con todas las limitaciones que se quieran–, desde la filosofía se ha vertido también en algunos momentos una visión totalmente opuesta. Jean-Paul Sartre llegó a hacer proclamar a uno de sus atormentados personajes del «teatro del absurdo» la famosa frase «el infierno son los otros» (J-P. SARTRE, *A puerta cerrada* [versión digital], Librodot.com, trad. Aurora Bernández, p. 55). Marías reacciona ante esa inquietante visión arrojada por el filósofo existencialista francés, y dirá que es algo "precipitado", que "no es seguro" y que, en todo caso, "depende de qué otros y, sobre todo, de qué se hace de ellos", es decir, "de cuál sea respecto de ellos nuestro proyecto vital". En conclusión, "los otros son el cielo o el infierno, según los casos" (J. MARÍAS, *Ensayos de teoría*, ob. cit., p. 105).

[649] Ib., *Persona*, ob. cit., p. 98-99.

imprescindible para conseguirla ni puede reducirse a ella. Puede tener "un alto contenido felicitario, pero con la condición de que no sea solamente eso". Marías advierte de que "si la relación entre hombre y mujer se identifica con su aspecto sexual, la consecuencia inevitable es el predominio de la frustración"[650].

El caso contrario, es decir, el poner toda la persona en la relación, el donarse, tiene a su vez una doble cara: nos proporciona felicidad pero también nos hace más vulnerables, y eso nos acerca al extremo opuesto, a la infelicidad. La metáfora de la rosa y las espinas explica esa doble realidad del amor. Amar, intentar ser feliz… es algo que produce satisfacción, pero también implica un riesgo:

> "Hay un aspecto decisivo, donde caben las máximas diferencias: las relaciones estrictamente personales, sobre todo las amorosas. Hay personas que ponen el mínimo en ellas, otras ponen la vida entera. La felicidad depende de esto: si se pone el diez por ciento, no se podrá lograr gran felicidad; si se llega cerca del ciento, la esperanza puede ser muy alta. Pero hay una cosa clara: ese dramatismo de la vida, y de la felicidad que le pertenece, lleva consigo una condición inevitable: la *vulnerabilidad.* La felicidad es 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. Hay una tendencia en muchas personas a retraerse del horizonte de la felicidad, a no atreverse a intentar ser felices. Cuando esto es así, pueden encontrarse al final de la vida con que no han vivido, se entiende, desde sí mismos"[651].

---

[650] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 303-304.

[651] Ib., p. 266-267. Cf. C. DÍAZ, ob. cit., p. 183, donde de una forma gráfica expresa: "El que desee los peces de la felicidad tendrá que mojarse. Y el frío del agua le desagradará".

Digamos también que un extendido y positivo pensamiento afirma que «hay que dar lo que se recibe». Y hay también quien recomienda dar incluso cuando no se recibe. Son propuestas que parten de la moral, la religión o incluso la psicoterapia, a veces en planteamientos combinados. La generosidad no sería, pues, sólo un asunto de excelencia ética sino también una vía para la satisfacción personal, una «medicina para el alma». En esa tesis se sitúan en la actualidad, por ejemplo, los «herederos» de la logoterapia de Viktor Frankl. El presidente del instituto de Viena que lleva su nombre, Alexander Batthyány, dice al respecto: "Hay que ir más allá de la lógica existencial del «dar lo que recibo», porque me sentiré muy pobre si no recibo ni doy nada; (…) hay que ser el primero en dar aunque no reciba, sin esperar nada a cambio" (A. BATTHYÁNY, «Para lograr la felicidad, 'hay que ir más allá de la lógica de *dar lo que recibo* y dar también aunque no se reciba'», *Paraula-Iglesia en Valencia*, n. 1.400, Valencia, 13-11-2016, p. 11.

Ante esa vulnerabilidad, es frecuente revestirse de una especie de corteza que nos proteja de los golpes afectivos. Sucede particularmente en la edad adulta, cuando ya se ha vivido lo suficiente como para haber recibido un número de impactos considerable y cuando, además, la vida se vuelve más compleja, incluido lo relativo a las relaciones humanas. Esa capa aislante nos vuelve más insensibles, lo que en principio puede amortiguar las desafecciones, pero también nos resta capacidad de salir de nosotros mismos, de intimar con los demás, lo que compromete la felicidad. Se ve de nuevo aquí el carácter paradójico, problemático, de la felicidad: lo que se pretende evitar para alcanzarla (abrirse a otros, donarse) es precisamente lo que falta para ese mismo propósito. Marías repara en todo ello, al punto de reconocer que quien realiza esa apertura de su persona y se atreve a ser feliz debe afrontar que se hará más frágil y que ello puede tener "consecuencias muy graves y en ocasiones muy penosas". Pero aun así, insiste en que "la única manera" de ser feliz "es la personal"[652].

Volvemos ahora a la dualidad hombre-mujer, tan decisiva en Marías. En relación con la idea de *las personas como fuente de felicidad*, el binomio cobra de nuevo relieve, por encima de cualquier otro tipo de relación. "Quizá la máxima ocupación felicitaria sea el trato con el otro sexo", sostiene. Ese tipo de comunicación guarda para sus interlocutores un regusto placentero, pero –matiza– sólo en ciertas formas y condiciones da ocasión a una actividad estrictamente felicitaria. En particular, la amistad intersexual y el amor, a las que ve como las "ocupaciones felicitarias máximas, las más intensas que el hombre y la mujer pueden conocer"[653].

Como se apuntó en el apartado dedicado a la educación sentimental (cap. III, ap. 4), Marías identifica como decisivo para la felicidad un aspecto propio de nuestra época: la relación más cercana que hay entre hombres y mujeres con respecto a cualquier otro momento de la historia, al menos en Occidente. Por un lado, entiende

[652] J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 168-169.

[653] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 206.

que la situación es enormemente favorable: "la mujer está en todas partes, convive con el hombre, con facilidad de trato casi nunca posible en otros tiempos, y hoy en otros continentes"[654]. En una conferencia –enumera– se sientan juntos; hablan antes del comienzo, seguirán haciéndolo cuando termine, podrán seguir juntos; conviven en los estudios, en el trabajo, en los espectáculos… Son situaciones que hace unos siglos hubieran sido casi impensables, puesto que no había una nivelación de los sexos, sino un gran desfase entre ambos, más allá de sus diferencias naturales, las cuales por otra parte predisponen al mutuo interés por el enriquecimiento y atracción que implican. El hombre, por ejemplo, "reaccionaba ante la mujer con deslumbramiento, con una actitud de preentusiasmo"[655].

Ahora bien, se vislumbra en nuestros días también la cara opuesta: la constante exposición del hombre y la mujer entre ellos, como viene acompañada muchas veces de una actitud despersonalizada –o, como poco, escasamente personal– ha hecho que se atenúe esa atracción. Marías cree que lo que opera debajo de ese embotamiento es "una forma particular de la preferencia actual de lo intercambiable frente a lo único e insustituible". Sucede incluso que el hombre de nuestra época –tal como lo ve él– siente que casi debe disculparse de tener preferencias individuales. Por eso, de una forma irónica explica que "quizá piense que ofende a ese mito de la igualdad, como si Romeo, al preferir a Julieta y encontrarla única estuviese agraviando a las demás". Esto no se formula así "porque es demasiado grotesco –puntualiza–, pero late en la actitud media de muchos contemporáneos". En suma, hombre y mujer son recíproca fuente de felicidad cuando se perciben irremplazables, pero "si lo que puede dar felicidad es «un» hombre o «una» mujer, en principio cualquiera, la felicidad no es muy grande". Una persona cualquiera puede dar agrado, placer, pero felicidad sólo da quien es insustituible[656].

Como se ha venido diciendo, Marías contempla otras formas de amor, como las que se establecen entre familiares o entre amigos. De hecho, teniendo en cuenta la

[654] Ib., p. 240.
[655] Ib., p. 241.
[656] Ib., p. 241-242.

condición amorosa del hombre, entiende que toda relación personal incluye la posibilidad de amor. La amistad, por ejemplo, cuando llega a ser íntima o es profunda, se convierte en "uno de los factores determinantes de la probabilidad de felicidad". La ve como algo "incomparablemente más importante" que la posición económica o el estado de salud, salvo casos graves[657]. Para llegar a ese nivel de amistad, considera clave la frecuencia de trato, la generosidad y la imaginación. Esta última permite ver a una persona tras su cuerpo, su yo social o sus meros actos; y abre la vía a la empatía, al hacer posible "la transmigración imaginativa a la perspectiva del otro", es decir, el intento de ver el mundo con sus ojos[658]. Ello requiere, además, capacidad para salir de uno mismo y darse al otro. Desde esta perspectiva se ve de nuevo que las relaciones profundas, y por tanto personales, son un factor felicitario de primer orden: "Lo que da mayores alegrías o tristezas, aquello de que depende la felicidad, son los asuntos personales"[659].

Para que las personas sean un canal óptimo de felicidad es importante también su presencia, no sólo en un sentido externo o superficial, sino profundo. Marías hace

[657] Ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 163. En su obra *La conquista de la felicidad* (ob. cit.), Russell habla del "interés amistoso por las personas" como una modalidad de afecto altamente felicitaria. Al describirla, notamos sensibles diferencias con respecto a Marías. El pensador británico considera que se trata de un modo de relacionarse no posesivo, que no busca una respuesta empática y que, por eso, mismo, no está apenas expuesto a la frustración por posible ingratitud de los otros. Hasta ahí podría quizás asentir el filósofo español. Pero se nota ya una tendencia a contemplar la relación amistosa con una cierta superficialidad, lo cual contrasta con Marías, que tiene claro que es la profundidad en el trato, la puesta en juego del fondo de la persona, la que contiene el verdadero potencial felicitario. Russell, sin embargo, resta importancia a la intensidad de trato; afirma que la relación capaz de darnos felicidad puede ser "ligera o profunda". Para él la actitud decisiva es, más bien, la de aquel a quien "le gusta observar a la gente y encuentra placer en sus rasgos individuales, sin poner trabas a los intereses y placeres de las personas con que entra en contacto, y sin pretender adquirir poder sobre ellas ni ganarse su admiración entusiasta". Está convencido de que la persona con este tipo de actitud hacia los demás "será una fuente de felicidad y un recipiente de amabilidad recíproca" (p. 134). Como tal actitud, loable por lo que tiene de desinteresada y libre, en el fondo deja –a nuestro juicio– un sabor un tanto insulso, nos preguntamos si realmente puede algo así de epidérmico hacer estallar la felicidad o si, más bien, apenas puede aspirar a movilizar ciertas dosis de mera simpatía, de afecto sencillo o de placer pasajero. En todo caso, el autor confirma que "el que te gusten muchas personas de manera espontánea y sin esfuerzo es, posiblemente, la mayor de todas las fuentes de felicidad personal" (ib.). Es decir, como si el amor o la amistad no requirieran en muchos momentos de esfuerzo; o como si las mejores etapas en las relaciones humanas no vinieran muchas veces precedidas precisamente del empeño por haber superado alguna diferencia importante o alguna crisis. No parece que tal planteamiento encaje bien con la «irrevocabilidad» o la «interpenetración» que Marías *pide* a las relaciones amorosas para que destilen su contenido felicitario.

[658] Ib., p. 165.

[659] Ib., p. 166.

suya –como hemos reflejado– la idea de san Juan de la Cruz de que el amor exige visión, contacto. Se ama «en presencia y figura», escribió el místico español. Pero además esa presencia, para resultar felicitaria, debe llevar aparejada una relación personal, establecida desde la hondura de uno mismo. En muchas ocasiones eso no sucede por mucha proximidad física que se tenga con los otros. A veces esa situación puede acontecer en un contexto íntimo como es incluso la familia Y, por supuesto, en ella también se da a menudo el efecto contrario, es decir relaciones personales, que pueden ser las más fuertes y duraderas, en el seno de la familia "cuando en ella hay verdadera personalidad recíproca, y no una serie de «papeles» o funciones"[660].

Es decisiva para la felicidad, igualmente, la percepción que se tiene del otro de que su persona es ilimitada, inagotable, en un cierto modo imprevisible, siempre abierta a ofrecernos algo nuevo y, por tanto, siempre empresa. Es decir, que produce la impresión de que se puede seguir siempre avanzando con ella, que nunca se agota en su realidad presente, sino que es algo que nos mantiene en tensión, que exige un cierto esfuerzo, una respuesta activa. Cuando las relaciones son profundas, desde las mismidad, se produce el descubrimiento de la otra persona, su exploración, y aparece esa percepción sobre ella. Es evidente que la realidad humana es finita, pero Marías añade que aun así "hay una especie de indefinición, como un reflejo de la infinitud" derivado del hecho de que "la vida humana nunca está dada, nunca está conclusa: la vida ajena puede seguir dilatándose algunas veces, como un territorio ilimitado ante un explorador"[661].

Al indagar en la realidad del amor, nuestro autor se adentra también en el clásico debate sobre qué da más felicidad, amar o ser amado. Y en su postura viene a corroborar el viejo dicho de que «hay más placer en amar que en ser amado»[662]. Por un lado, Marías constata que "la apetencia de ser amado es esencial a la felicidad", de modo que "cuando alguien nos quiere, nuestra vida se dilata, se abre literalmente

[660] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 288-289.

[661] Ib., p. 290.

[662] Frase atribuida en origen al historiador inglés del siglo XVII Thomas Muller.

a la posibilidad de ser feliz"[663]. Pero asegura que hay algo "todavía más importante y con mayor significación felicitaria" que el sentirse amado: "el amar mismo". Dicho de otro modo, "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". Por supuesto, todos deseamos respuesta, reciprocidad y si esto se cumple, "se realiza la plenitud de la vida, la forma suprema de felicidad"[664].

A modo de conclusión de este apartado, podemos decir que, según lo ve Marías, "el amor es lo mejor que la vida humana nos ofrece"[665]. Y que de la importancia que la condición amorosa tiene en la persona se desprende el carácter igualmente decisivo que entraña para la felicidad humana, a condición de ser fiel a la verdadera naturaleza del amor y responder con autenticidad a la vocación amorosa inherente a todo hombre.

8.3. Amor y felicidad en el cristianismo

Al afirmar que el amor es un contenido básico de la felicidad, Marías se sitúa plenamente en una de las tradiciones que así lo contemplan, la judeocristiana, en cuyo núcleo está la idea del amor como esencia divina, modo de vida y camino seguro hacia

[663] Ib., p. 293.

[664] Ib., p. 294. Ya en Aristóteles encontramos esa idea. Al hablar de la relación de afecto que se establece entre amigos, el filósofo griego afirma que "más conforme a la amistad es el amar que el ser amado". Y sitúa en un plano de superioridad ética a quien se goza de lo primero que a quien prefiere lo segundo. Al primero lo califica de «hombre afectuoso» o «amador» y al segundo de «ambicioso» (ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, VII, 4).

[665] H. RALEY, *Julián Marías: una filosofía desde dentro*, ob. cit., p. 184.

el cielo[666]. Nuestro autor presenta el cristianismo como una religión que favorece la felicidad, particularmente por su promoción del amor. En su reflexión, emplea no sólo la argumentación filosófica, sino que también deja patente su posición como creyente, poniendo así en diálogo la fe y la razón («fides quaerens intellectum», la fe busca entender, decía san Anselmo). Esta huella religiosa no sólo se vislumbra en su filosofía general, sino que además queda reflejada –como también se refirió en el cap. I, ap. 2.3– en varios ensayos donde él mismo aborda de forma directa el cristianismo como religión y como fuente de pensamiento: *Problemas del cristianismo*, *Sobre el cristianismo, La perspectiva cristiana*… Asimismo, en *La felicidad humana* dedica un capítulo a «La bienaventuranza como promesa cristiana de la felicidad» y al «Amor y felicidad en la mística cristiana». En la parte final de esa obra, incluye además varios apartados sobre la muerte, el anhelo de vida perdurable y la resurrección, de claras resonancias cristianas.

Por lo pronto, Marías contrapone el Dios aristotélico al cristiano a efectos felicitarios. El pensado por Aristóteles es un Dios más bien teórico, no es creador, ni sabe nada del mundo, ni se ocupa de él. Pero para el cristianismo, Dios es providente,

[666] Al ser preguntado por el mandamiento mayor, Jesús dijo, recordando la ley dada por Dios en el desierto al Pueblo de Israel 1.300 años antes, al liberarlos de la esclavitud en Egipto: "«Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente». Este es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»" (Mt 22, 37-39). En el libro del Deuteronomio, al transmitir Moisés a los israelitas el precepto divino, exhorta a su cumplimiento vinculándolo a una promesa felicitaria: "Escucha, Israel, cuida de practicar lo que te hará feliz y por lo que te multiplicarás, como te ha dicho Yahveh, el Dios de tus padres, en la tierra que mana leche y miel" (Dt 6,3). A su vez, el evangelista san Juan define la esencia de Dios como ente amoroso y fundamento del amor entre los hombres: "El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. Así Dios nos manifestó su amor: envió a su Hijo único al mundo, para que tuviéramos Vida por medio de él. Y este amor no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó primero, y envió a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados. Queridos míos, si Dios nos amó tanto, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros" (1ª Jn 4, 7-11). *(continúa en la siguiente página)*

actúa en la vida del hombre, lo cuida y lo orienta, no lo deja solo y aislado. Ello reporta sentido a la existencia humana, lo cual favorece la felicidad[667].

El cristianismo insiste, además, en la idea de que «Dios es amor». Un amor máximo, con la connotación de la misericordia, es decir, amor a lo mísero, a lo que no parece digno de ser amado. "La misericordia es la realidad de Dios manando eternamente", escribe Marías[668]. Nuestro autor piensa que si el hombre es «imagen y semejanza de Dios» –como dice el libro del Génesis– lo es sobre todo por su condición amorosa, antes incluso que por su razón o su libertad. Y entiende además –como quedó reflejado también– que es fundamental para lograr la felicidad la autenticidad, es decir, el seguimiento fiel a la propia vocación personal, una vocación que primariamente es una llamada a amar. De la conjugación de esas ideas procedentes del cristianismo y de la filosofía mariasiana se puede deducir de nuevo que amar es la fuente primordial de la felicidad[669].

Que la entraña divina consista en amor da un contenido clave a las palabras de Jesús cuando dice "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 14, 6). El «buen camino», lo que se corresponde con nuestra verdad, con nuestra vocación fundamental como personas, criaturas a imagen y semejanza de Dios, es amar. En una conferencia siendo cardenal, Joseph Ratzinger repara en que "la pregunta fundamental de todo hombre es: ¿cómo se lleva a cabo este proyecto de realización del hombre? ¿Cómo se aprende el arte de vivir? ¿Cuál es el camino que lleva a la felicidad?". Y recuerda que Jesús dijo "yo tengo la respuesta a vuestra pregunta fundamental; yo os muestro el camino de la vida, el camino que lleva a la felicidad; más aún, yo soy ese camino". Lo que primordialmente separa al hombre de la felicidad es –añade– "la incapacidad de amar", por eso llama al seguimiento de Cristo, que es el Amor y capacita para amar mediante su gracia. Y en una reflexión que bien puede recordar a la idea del «imposible necesario» de Julián Marías, afirma: "Todos tenemos sed de infinito, de una libertad infinita, de una felicidad ilimitada. Toda la historia de las revoluciones de los últimos dos siglos sólo se explica así. La droga sólo se explica así. El hombre no se contenta con soluciones que no lleguen a la divinización. Pero todos los caminos ofrecidos por la «serpiente» (cf. Gn 3, 5), es decir, la sabiduría mundana, fracasan. El único camino es la identificación con Cristo (…)". Cf. J. RATZINGER, *Intervento del cardinale Joseph Ratzinger durante il convegno dei catechisti e dei docenti di religione*, Ciudad del Vaticano, 10-12-2000, [en línea], disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001210_jubilcatechists-ratzinger_it.html.

667 Cf. J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 50-52.

668 Ib., *Problemas del cristianismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, p. 124. La afirmación procede de un capítulo en el que realiza, como indica su título, «Una lectura antropológica de la encíclica *Rico en misericordia*, de Juan Pablo II». El papa polaco afirma allí: "El mismo [Cristo] es, en cierto sentido, la misericordia" (JUAN PABLO II, carta encíclica *Dives in misericordiae*, Roma, 1980, n. 2). Cf. FRANCISCO, bula de convocación del Jubileo extraordinario de la Misericordia *Misericordiae vultus*, Roma, 2015, n. 1, texto que se inicia con estas palabras: "Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre. El misterio de la fe cristiana parece encontrar su síntesis en esta palabra".

669 Cf. ib., p. 124-125.

Una querella habitual contra el cristianismo es su supuesta represión de ciertas actividades humanas, algunas de ellas consideradas por muchos como las más placenteras. El Decálogo sería, así, un mero código de conducta, por lo demás anticuado y limitador de la autorrealización humana. Marías, sin embargo, se desmarca de esa visión moralista de la doctrina cristiana y hace suyo el enfoque positivo que la Iglesia, particularmente en el último siglo, da a su propuesta moral. Nuestro autor recuerda, así, que "ninguno de los mandamientos tiene sentido sin referencia al primero, que la fuente de todos ellos es el amor de Dios". De ahí que si se entienden los Diez Mandamientos como "una ordenanza de policía" o "una lista de prohibiciones" el resultado es que "no se entiende nada"[670].

---

[670] Ib., p. 18. Cf., BENEDICTO XVI, *Entrevista concedida por el papa Benedicto XVI a Radio Vaticano y a cuatro cadenas de televisión alemanas con motivo de su próximo viaje apostólico a Alemania*, 5-8-2006, [en línea], disponible en https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060805_intervista.html, donde afirma: "(…) el cristianismo, el catolicismo no es un cúmulo de prohibiciones, sino una opción positiva. Y es muy importante que esto se vea nuevamente, ya que hoy esta conciencia ha desaparecido casi completamente. Se ha hablado mucho de lo que no está permitido, y ahora hay que decir: Pero nosotros tenemos una idea positiva que proponer".

Se ha reprochado también que se utilice la religión como instrumento de control de las conciencias mediante el recurso al miedo y a la condenación, así como con la inducción del sentimiento de culpa. En *La conquista de la felicidad*, (B. RUSSELL, ob. cit.), el autor manifestaba que "el que sufre por el sentimiento de pecado padece una variedad particular de narcisismo. En todo el vasto universo, lo único que le parece de capital importancia es que él debería ser virtuoso". Y añadía que "un grave defecto de ciertas formas de religión tradicional es que han fomentado este tipo concreto de absorción en uno mismo" (p. 203). El pensador británico publicó el ensayo en 1930, mucho antes del aire renovado que trajo a la Iglesia el Concilio Vaticano II, que tuvo entre otros efectos la progresiva disolución de una moral rigorista, influida a menudo por el puritanismo protestante, y ciertamente limitador de las capacidades humanas. Marías, católico poco amigo de excesos moralistas en la interpretación de la doctrina cristiana, tiene no obstante una visión de la culpa positiva, si no llega ésta a un nivel enfermizo. Ve en ella un modo de tomar conciencia de los errores, de arrepentirse y de rectificar (V. nota 440).

En el vasto campo del pensamiento, abundan planteamientos escépticos, cuando no radicalmente contrarios, sobre la fe religiosa como factor favorecedor de una vida feliz. El «opio del pueblo» del marxismo o la crítica global de Freud son sólo algunos de ellos. El padre del psicoanálisis no dejaba duda sobre su oposición frontal al decir que "no habiendo obtenido la religión mejores resultados en favor de la felicidad de los seres humanos, de su aptitud para la cultura y de su limitación ética, cabe preguntarse si no sobreestimamos su carácter necesario para la humanidad y si obramos sabiamente fundando en ella nuestros reclamos culturales" (S. FREUD, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras*, XXI, (trad. J. L. Etcheverry), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992, p. 38). Y hay también, sin embargo, estudios desde el campo de la psicología que demuestran el influjo positivo de las creencias religiosas para la vida de las personas. Según esas investigaciones, las personas creyentes tienen, por ejemplo, muchas menos probabilidades de abusar de las drogas, cometer crímenes, divorciarse o suicidarse (cf. M. SELIGMAN, ob. cit., p. 99; y D. MAIERS, «The funds, friends and faith of happy people», *American Psychologist*, nº 55, Washington, 2000, p.56-57, donde se ofrece una revisión de la gran cantidad de bibliografía convergente sobre las asociaciones positivas de la fe religiosa. Artículo citado por Seligman). Él mismo piensa, además, que la esperanza ante el futuro que promueven las religiones en general es el principal motivo que explica "por qué la fe es tan eficaz para combatir la desesperación y aumentar la felicidad" (p. 101).

Junto al amor, el cristianismo también promueve otros valores favorecedores de la felicidad como la libertad o la esperanza, orientada principalmente a la resurrección. Marías lo reconoce y critica a quienes "se dedican a minar esa esperanza, a destruirla o por lo menos hacerla olvidar" mediante el ataque frontal, el desprecio, el sarcasmo", etc. La esperanza cristiana radica principalmente en la fe en la vida eterna. Para muchos hombres a lo largo de la historia ése ha sido el único aliento ante la enfermedad o cualquier otra situación en que la felicidad se ha destruido. Pretender privar a esas personas de ese apoyo es para Marías "un despojo difícilmente perdonable". Es más, asegura que "la más atroz injusticia que se puede cometer contra un hombre es despojarlo de su esperanza"[671].

Nuestro autor sostiene también que el cristiano, feliz o desdichado, se ha sentido siempre –o así ha debido ser– responsable de sus actos, razonablemente libre, dueño de sí mismo. «La Verdad os hará libres», proclamó Jesús. Pues bien, Marías lamenta también ciertas corrientes que pretenden hacer creer que en realidad el hombre no es libre, sino que está determinado por condiciones psico-físicas o económico-sociales. Considera que es un modo de cosificar al hombre, de escamotear incluso su propia realidad, su dignidad como persona[672].

Marías escribe esas graves inquietudes a final de los años 70 del siglo pasado. Desde entonces, todo el mundo coincide en que el laicismo en España no ha hecho más que crecer. En el ensayo donde el filósofo vierte su lamento ya advierte que lo que se está operando es precisamente una inversión de los valores típicamente cristianos:

> "Como se ve, estamos en el curso de una gigantesca operación que consiste en *invertir* el orden de las cosas tal como lo impone una perspectiva cristiana. Ahora bien, esa inversión es intelectualmente una falsificación, moralmente una perversión. Con una hábil combinación de reiteraciones y silencios, de martilleo de palabras y bien planeadas omisiones, se la está llevando a cabo ante nuestros ojos distraídos, frecuentemente con nuestro asentimiento y complacencia. Y pasan por

[671] Ib., p. 22-23.

[672] Ib., p. 24.

> promotores de la justicia social los ejecutores de ese inaudito despojo de la mismísima realidad del hombre. Cuando veo a tantos hombres y mujeres cerca del final de sus vidas, o cuando éstas, temporalmente, han dejado de ofrecerles la posibilidad de ser felices, me aterraría ser responsable de haber contribuido a quitarles la esperanza y el sentido de su doliente humanidad"[673].

En su reflexión sobre los aspectos felicitarios del cristianismo, Marías centra también su mirada en las bienaventuranzas pronunciadas por Jesús en su «sermón de la montaña», de las que nuestro autor dice que son "ocho modos de felicidad", que se corresponden con otras tantas actitudes o formas de vida que obtendrán el premio de la dicha. Son, así, bienaventurados los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los limpios de corazón, los que buscan la paz y los perseguidos por causa de la justicia. Marías destaca el "sentido concreto, inmediato, referido a la vida de cada cual" de las palabras de Jesús, en contraste con la formulación más genérica que había expresado el pensamiento griego y romano. Jesús no hablaba de teorías, y los que escucharon su sermón debieron sentirse identificados con alguna de esas bienaventuranzas ya por razón de su concreción. Todo ello entronca con el raciovitalismo de Marías, con su idea –aprendida de Ortega– de que la vida humana es la cada cual, no la vida general o en abstracto. Y encuentra, asimismo, interesante de aquel texto evangélico la conexión de la peculiaridad de cada forma de vida personal y terrena con la promesa, con la bienaventuranza prometida. Es decir, la conexión de está vida con la del cielo, algo que al filósofo le parece fundamental para que esa vida esperada sea vista, efectivamente, como la propia, la de uno mismo. El núcleo de la promesa de Jesús es, efectivamente, el cielo, la vida perdurable, "pero la vida íntegra, la vida personal completa, la resurrección de la carne", subraya Marías[674].

Ahora bien, a su modo de ver, existe también el riesgo dentro de la concepción cristiana de identificar la felicidad únicamente con la salvación, esto es, con la que se obtenga en el cielo, como si toda la dicha alcanzable lo fuera sólo en la vida del más allá. En

[673] Ib., p. 24-25.

[674] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 107-112.

ese peligro de olvidar la felicidad en esta vida, como si fuera algo desdeñable o carente de interés, han caído escritores ascéticos de todos los tiempos, según estima. Por eso distingue entre el hecho de que la salvación sea lo más importante, lo cual acepta, y la idea de que la felicidad terrena no es importante, lo que le parece un error. Recuérdese que para nuestro autor la felicidad en abstracto, la de cualquiera, no es la felicidad de nadie, porque ésta es personal, es la *mía*. Por eso cree menester que la posible felicidad ultraterrena se piense en conexión estrecha con ésta. Si no, no sería *mi* otra vida, sino algo ajeno[675].

La teología cristiana, a su vez, ha solido definir la felicidad en su forma suma como la visión beatífica de Dios (en la otra vida, se entiende). A diferencia de la inteligibilidad que tienen las bienaventuranzas, a Marías le parece que las reflexiones teológicas, más complejas que las palabras de Jesús, no dicen demasiado al cristiano corriente. Concede que aquellas son "importantes y valiosas, son en su orden necesarias", pero en definitiva "son *teoría*". El concepto de visión beatífica como suprema felicidad se puede razonar, pero "al hombre normal, no teólogo, no le sabe a felicidad de un modo inmediato, sino difícilmente y a través de muchas explicaciones". De hecho, considera un "gran peligro" dar fórmulas que para el hombre medio pueden resultar "desanimantes"[676].

Cosa distinta sucede en la mística cristiana, según puntualiza nuestro autor al tratar de ella en su ensayo sobre *La felicidad humana*. Para los místicos (Ruysbroeck, Silesius, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz…) el tema central es la unión sobrenatural con Dios en esta vida. Su reflexión, por tanto, tal como la interpreta Marías, significa una anticipación de la beatitud, un pregusto de lo que será la contemplación de Dios en la otra vida. Ello supone para el místico una felicidad inefable, que estará más o menos explícita en su obra, pero que en todo caso forma parte esencial de su experiencia espiritual. En el caso de los místicos, además, la vinculación esencial al cristianismo entre la felicidad y el amor, como posibilitador de ella, es especialmente intensa. Hay en ellos una inflamación de amor, un «éxtasis místico» ante el Amado, fuente de la más alta dicha. Y ello pese a los momentos de

[675] Ib., p. 18-20.

[676] Cf., p. 109-110.

duda, de no verle o al menos no tener visión directa de él en esta tierra, de «noche oscura», como reflejó san Juan de la Cruz, en cuya poesía aparece con mayor relieve los problemas del amor y la felicidad [677].

Los místicos, en definitiva, subliman la idea evangélica del amor como fuente de felicidad, subrayando muy hondamente en su caso la intimidad personal con Dios. Sin ella –explica Marías– se escapa el sentido de promesa de la felicidad, lo cual encuentra parangón con las promesas de Jesús en el «Sermón de la montaña», es decir, "la bienaventuranza particular de cada uno, en conexión con su vida, con su personal manera de instalación en este mundo"[678].

En el apartado 10 habremos de volver sobre estas cuestiones al hablar de las importantes implicaciones que para la felicidad entrañan la muerte y la posibilidad de la

---

[677] Cf. ib., p. 129-136. Siglos antes que san Juan de la Cruz, san Agustín se dirigía nostálgicamente a Dios así: "Nos creaste para ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descanse en ti" (SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, I, 1, ob. cit., p. 71). Es esencial en el cristiano tener presente la cruz, las dificultades de la vida, inherentes a la vida terrena. Pero todo ello no impide un acceso a la felicidad aunque sea parcial, siempre incompleto. Los momentos de dicha en el mundo son prenda, primicia de la gloria definitiva en la morada celeste. "La gloria de Dios es que el hombre viva, y la vida del hombre es la visión de Dios", dirá otro padre de la Iglesia, san Ireneo, manifestando el deseo de Dios de que su criatura sea feliz (también aquí en la tierra). Y añadirá: "Si ya la revelación de Dios por la creación procuró la vida a todos los seres que viven en la tierra, cuánto más la manifestación del Padre por el Verbo procurará la vida a los que ven a Dios" (SAN IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 20, 7). A su vez, el fundador del Opus Dei, en una homilía del 13-4-1955, exclamará con elocuencia: "¡Que podéis ser muy felices! ¡Que el Señor nos quiere contentos, borrachos de alegría, marchando por los mismos caminos de ventura que El recorrió!" (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios. Homilías*, Rialp, Madrid, 1977, p. 171).

En todo caso, ya advirtió san Pablo que "los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros" (Rm 8, 18). Significativamente, es a renglón seguido de su «Himno a la caridad», en el que define qué es el amor, cuando el apóstol de los gentiles escribe en su epístola a los corintios: "Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido. Ahora subsisten la fe, la esperanza, la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad" (1ª Cor 13, 12-13). Se deduce de ello que la contemplación directa de Dios será, sobre todo, conocimiento de su amor, y en esa aprehensión consiste la felicidad suma del hombre. La caridad, que es Cristo mismo porque Dios es amor, es el camino del hombre en la tierra y será la que impere en el cielo, pues no habrá menester ya de las otras dos virtudes teologales, fe y esperanza, pues "veremos a Dios cara a cara".

En cuanto a san Juan de la Cruz, baste reproducir su famoso poema «Noche oscura», como muestra del amor místico a Dios como fuente de felicidad, y pese a toda oscuridad que pueda albergar el alma en su vida terrena: «En una noche oscura, / con ansias, en amores inflamada, / ¡oh dichosa ventura!, / salí sin ser notada, / estando ya mi casa sosegada. / (…) ¡Oh noche que guiaste!; / ¡oh noche amable más que la alborada!; / ¡oh noche que juntaste / Amado con amada, / amada en el Amado transformada!».

[678] Ib., p. 144.

resurrección y de la vida eterna. La visión que se tiene sobre la muerte, la creencia en si es el final de la vida o sólo un tránsito a otra, repercute directamente en la felicidad.

9. El sentido de la vida y la felicidad

Antes de analizar el sentido de la muerte, intercalamos ahora un aspecto que en cierto modo lo precede y que aparece imbricado con él: el sentido de la vida. Esa precedencia es, en todo caso, relativa porque si bien es cierto que normalmente no reflexionamos a fondo sobre el sentido de la muerte hasta que la vemos cerca –la propia o a la ajena–, no lo es menos el hecho de que cuando nos preguntamos por el sentido de la vida solemos hacerlo instigados por alguna experiencia de sufrimiento o incluso de muerte que ha puesto en tela de juicio la significación vital en la que estamos instalados. Hay, por tanto, también una cierta simultaneidad en la reflexión personal sobre ambos sentidos. Parece obvio que de lo que haya detrás de la muerte pende la posibilidad de sentido o de absurdo de la existencia.

La muerte, sin embargo, es una de las grandes olvidadas –o eso intentamos a menudo, no pensar en ella por el temor que nos infunde–. Y aun así, aunque se la quiera apartar de nuestra mente, la muerte está discreta y constantemente presente, como un plano de fondo sobre destacadas figuras que aparentan llenarlo todo: no parece que esté, pero en realidad enmarca toda la escena. Queramos o no, el tipo de creencia que todos tenemos más o menos elaborada sobre lo que significa la muerte opera cuando nos paramos a pensar sobre la vida y su razón de ser. En la disección que vamos ahora a efectuar sobre el sentido de la vida, abordamos primero los aspectos que para Marías repercuten en él y que no se refieren directa y primariamente a la muerte, para entrar de lleno luego, en el siguiente apartado, en el problema de las ultimidades.

9.1. La búsqueda del sentido

Comencemos diciendo que para Marías "la felicidad es inseparable del *sentido* de la vida"[679]. No se la puede identificar con ella, pero es condición de ella. Si no se encuentra un motivo que justifique mínimamente la vida, la felicidad, al afectar a la vida en su integridad, resulta imposible. Nuestro autor afirma que "a la vida humana le es esencial la busca de sentido"[680]. Podemos decir, por tanto, que la búsqueda del sentido es concomitante a la búsqueda de la felicidad. Es significativo que en su ensayo sobre *La felicidad humana* Marías no trata tangencialmente la relación entre sentido de la vida y felicidad, sino que le dedica un capítulo entero.

A favor de la existencia de un sentido para la vida humana se suele argüir el anhelo y la voluntad del hombre por encontrarlo, el hecho en sí de que se interrogue por él. Se afirma a modo de analogía que si existe la sed es porque en algún sitio habrá agua, que una remite a la otra, la anuncia. Si nos preguntamos por el sentido es porque el sentido existe. Y si también existe el absurdo, es por un déficit precisamente de sentido, lo cual ya lo supone a éste. Marías se sitúa también en esa lógica:

> " (…) el absurdo depende del sentido, se mueve, como diría Hegel, en el «elemento» del sentido. Como cuando decimos que algo es falso, nos movemos en el elemento de la verdad. El sentido es previo al absurdo. La vida humana es ya sentido, es el elemento del sentido. Y dentro de ella, dentro de ese sentido radical y originario, decimos que hay cosas que tienen sentido y otras que no, porque son absurdas. El absurdo es derivado, como un quiste o infarto de ese gran orden del sentido"[681].

A la vida humana, pues, "le pertenece la exigencia de inteligibilidad y sentido"[682]. Para Marías, ello remite además a la posibilidad de la existencia de Dios –

[679] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 332.

[680] Ib., p. 336.

[681] Ib., *Sobre el cristianismo*, ob. cit.v, p. 156.

[682] Ib., *Razón de la filosofía*, ob. cit. p. 292.

del que hablaremos ampliamente en el siguiente apartado–, como ente que habría establecido ese orden accesible a la mente humana. Digamos aquí, al menos, que nuestro autor constata que la creencia en Dios influye decisivamente en el tipo de sentido que se tenga sobre la vida. A su entender, el hombre religioso "toma «en peso» su vida como totalidad y posee, o al menos busca, una certidumbre respecto a su sentido". La fe en Dios significa, así, una "interpretación radical de todo lo real, una de las posibles que el hombre acepta y hace suyas al vivir"[683].

Dentro de esa totalidad vital está, entre otras cosas, la conducta, la forma moral de conducirse en la vida (V. cap. III, ap. 3.3, «Racionalidad, libertad y moralidad»). Y es evidente que la creencia en Dios, profesar una fe religiosa determinada, conlleva también un modo particular de ética. Piénsese, por ejemplo, en el sentido cristiano del amor, cuya máxima expresión es el amor al enemigo, lo cual implica un grado de exigencia ética mayor a otras formas de ejercer el bien como pueden ser el mero respeto al otro o la solidaridad con los pobres. Pero ello no significa en modo alguno, a nuestro juicio, que quien no cree en Dios está abocado a la inmoralidad o que «si Dios no existe, todo está permitido», como escribió Dostoyevski. Ahora bien, sin Dios –principio y fin de todo lo existente y gran legislador, para muchas religiones– el peligro de la anomía y del absurdo es mayor.

9.2. El sentido adquirido y el personal

La vida humana parte de una base donde el sentido es dado por la sociedad. Sobre todo en aquellas que son muy estabilizadas o en las tradicionales la herencia cultural recibida otorga a la persona unas coordenadas existenciales básicas que le sirven de referencia. A partir de ellas, el individuo va personalizándolas, incorporando contenidos propios y concretos. Esas guías otorgan sentido y por eso la felicidad gana probabilidad. Tal vez tenga menos intensidad que cuando la proyección vital es más original –recordemos

[683] Ib., p. 284-285.

que para Marías la felicidad es algo personal, que cada uno tiene un camino propio hacia ella–, pero su logro es más probable.

> "Existe un *a priori* respecto del sentido. Se parte de un sentido «recibido», aceptado y en el cual se vive. Y desde ahí se juzgan y se viven los sentidos concretos y sucesivos. Tenemos una noción de lo que es el sentido de nuestra vida, y vamos haciendo entrar en ese esquema sus diversos ingredientes: los juzgamos, los valoramos, los rechazamos en vista de él. Claro que se podría proceder de manera inversa: dejar que el sentido se *imponga,* que sea *descubierto* en concreto, esté de acuerdo o no con los supuestos previos o con lo que daba sentido antes"[684].

Ciertamente puede suceder que el sentido que a veces existe en el acervo de una sociedad en una época concreta no sea apropiado o incluso que sea un falso sentido. Un ejemplo puede ser, en el momento actual en Occidente, la exageración en la consideración de la importancia que tiene el éxito. En el imaginario colectivo hay una idea de la vida como una carrera en la que hay que *llegar* a ciertos logros para que ésta sea digna y se justifique. Pero *llegar* es un espejismo porque, precisamente, la vida consiste en una proyección constante. Por eso nunca se *llega* del todo, sino que siempre hay que seguir trazándose metas nuevas, conservando así la ilusión y la tensión vital. Y por eso también, quien ha hecho descansar el sentido de su vida en alcanzar ciertos objetivos suele experimentar que le saben a poco, que no han conseguido saciar su sed de felicidad ni completado el sentido de la existencia[685].

Las vigencias sociales ofrecen una jerarquía de valores, una escala de lo que es importante. Y de nuevo aquí recomienda Marías no dejarse llevar por modas ni estereotipos que bien podrían no ajustarse a lo que uno necesita para ser feliz y para encontrar el sentido. "La categoría de la importancia está estrechamente ligada al sentido", advierte[686]. Sucede muchas veces que algo que está fuera de los tópicos del

---

[684] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 337.

[685] Ib., p. 336-337.

[686] Ib., p. 338.

momento confiere una inyección de sentido insospechada. Ocurre con eso que llamamos las «pequeñas cosas de la vida», los pequeños detalles que, como un riego por goteo, proporcionan de forma casi imperceptible esplendor a nuestro jardín interior. Marías expone en ese punto un ejemplo bien ilustrativo:

> "Dentro de cada configuración de la vida, unas cosas se consideran importantes y otras no; pero puede ocurrir que eso tan importante importe muy poco, y algo que parece minúsculo importe extraordinariamente y le dé sentido a la vida. Llegar a ser ministro o duque o recibir un premio parece importantísimo, pero es posible que lo deje a uno, por lo menos al cabo de un mes, bastante indiferente. En cambio, si una persona que interesa le pone a uno mala cara, o se la espera y no llega, o sorprende con una visita inesperada, o se escribe algo y se encuentra que está bien –o mal–, cualquiera de esas minucias de las que nadie se entera y menos que nadie los biógrafos– es lo que tiene de verdad importancia y altera el sentido de la vida"[687].

Así, pues, ante el habitual apriorismo del sentido de la vida, trufado como está de recetas genéricas que a menudo poco tienen que ver con las necesidades reales de cada uno, Marías reivindica su reverso: el a posteriori del sentido. Es decir, aquella actitud que deja que sea la propia realidad quien muestre sin condicionamientos su sentido.

De todo lo dicho surge una pregunta que para Marías es fundamental al respecto del sentido, la que deberíamos hacernos para situarnos en la dirección correcta: «¿qué me importa de verdad?». Se trata de entrar en últimas cuentas consigo mismo para averiguar qué cree uno que necesita para ser feliz, qué va a necesitar siempre y qué se lo está impidiendo. Pueden parecer cuestiones obvias, pero nuestro autor las subraya

---

[687] Ib. La tesis de que las grandes conquistas y acontecimientos no nos reportan necesariamente felicidad, o al menos una satisfacción duradera, es avalada por la psicología positiva: "Las cosas buenas y los grandes logros ejercen una influencia sorprendentemente baja en el incremento de la felicidad, salvo de forma efímera" (M. SELIGMAN, ob. cit., p. 84). El autor constata, por ejemplo, que sucesos en principio importantes como el ser ascendido o despedido en el trabajo pierden su efecto sobre el nivel de felicidad en menos de tres meses. En esa misma consideración incluye la riqueza, el atractivo físico o incluso la salud (p. 84-85). De hecho, afirma que "el mal estado de salud moderado no provoca infelicidad, pero sí lo hace la enfermedad grave", aunque no tanto como cabría imaginar (p. 98). Cf. L. M. VERBRUGGE, J. M. REOMA, A. GRUBER-BALDINI, «Shorttern dynamics of disability and well-being», *Journal of Health and Social Behavior*, nº 35, 1994, p. 97-117. Citados por Seligman.

porque intuye que las personas no solemos planteárnoslas, acaso porque no nos atrevemos, ni somos del todo capaces de resolverlas. Formularse esas preguntas al menos aportaría claridad sobre el sentido de la vida o sobre su falta, y esa toma de conciencia nos predispondría favorablemente a su hallazgo[688].

9.3. El problema del sufrimiento humano

Hasta aquí hemos dado por supuesto que la vida tiene sentido, aunque cueste encontrarlo. Pero hay que plantear también la cuestión desde su lado opuesto para indagar a fondo en ella. La vida puede ser vista también como un absurdo, y así lo han entendido numerosos filósofos a lo largo de la historia, particularmente los adscritos al nihilismo y a los existencialismos agnóstico y ateo de los siglos XIX y XX. Si así se ha llegado a pensar, es por no encontrar una razón que explique la vida humana, sobre todo en la medida en que está inexorablemente abocada al sufrimiento y a la muerte. En esta última ahondaremos en el siguiente capítulo; en el primero nos adentramos ahora.

Aristóteles había proclamado que la felicidad dependía de la virtud. En principio, una conducta recta debería garantizar una vida dichosa. Esa máxima ha impregnado numerosas culturas de épocas posteriores, incluida la cristiana, que ha hecho descansar en el amor el núcleo del buen obrar y, con él, el de la felicidad. Así lo hemos visto también reflejado en el pensamiento de Julián Marías, claramente influido por la tradición judeo-cristiana. Y, sin embargo, es precisamente en esa tradición donde surge la figura de Job, un hombre justo, irreprochable a los ojos del mismo Dios… y, a pesar de eso, afligido por incontables males. Ese personaje del Antiguo Testamento prefigura a Jesús, el justo por antonomasia, cuya vida en la tierra termina en la cruz. El propio san Pablo es consciente del desafío a la razón que todo ello implica: “Mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los

[688] Cf., ib., p. 338-339.

gentiles" (1 Cor 1, 22-23). El sufrimiento aparece en la vida humana como algo, en principio, incompatible con la felicidad y el sentido de la vida. El escándalo de la cruz es el absurdo de la existencia. Y ante el sinsentido del dolor, se alza el grito y el estupor del hombre, a cuyos ojos la realidad parece tornarse ininteligible. Se ha llegado a decir que "escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie"[689]. Tal es el efecto paralizante, embotador, del sufrimiento de los inocentes para el hombre, abocado por su naturaleza a buscar el sentido y la dicha… en un mundo donde existe la injusticia, el dolor y la muerte.

Julián Marías no realizó un estudio específico del problema del sufrimiento humano –a diferencia de lo que hizo con el tema de la muerte, largamente reflexionado por él–, pero sí que aludió al mismo en distintas ocasiones. Por la relevancia que a nuestro juicio entraña para nuestra investigación, vamos a compilar las ideas que expresó al respecto.

Nuestro autor distingue entre dificultades o desgracias que no afectan al sentido y, por tanto, no imposibilitan la felicidad, y situaciones con la suficiente gravedad como para erosionar o destruir la misma configuración proyectiva de la persona, ocasionando una crisis del sentido de la vida y la perdida de la felicidad. Cuando el sentido ha sido arrebatado existe aún la posibilidad de buscarlo y, en su caso, de reformularlo. En todo caso, en la medida en que se tiene que seguir viviendo, es necesario intentar encontrarlo, y de su logro o no pende la felicidad. Si no se consigue, aparecen normalmente dos posibles desenlaces: lo que Marías llama la «atomización de la vida», entendiendo por tal la actitud de quien no ha encontrado un motivo sólido para vivir y, para compensarlo, se prodiga en la búsqueda de placeres, tratando de que sustituyan a la auténtica felicidad e introduciendo, por ello, un elemento de inautenticidad que deja la vida en hueco; y el

[689] Pensamos que la frase, del filósofo alemán Theodor Adorno, debe ser tomada en el sentido hiperbólico que entendemos que le quiso dar su autor. Como buen representante de la Escuela de Frankfurt y de la llamada «Teoría crítica», de inspiración marxista, Adorno expresó esas palabras en el contexto de su rechazo tanto a la ideología y la sociedad que engendraron los campos de exterminio, como a la posterior «industria cultural» o «de masas», que –según estima– anula la individualidad y encierra sutilmente a las personas en una «prisión al aire libre». En todo caso, la grandilocuencia de su aseveración refleja bien el trauma, también desde la filosofía, que ocasionó la Guerra Mundial y el Holocausto. Cf. T. ADORNO, *Crítica de la cultura y sociedad*, I, Ediciones Akal, Madrid, 2008, p. 25.

«reconocimiento de la infelicidad» derivada del sinsentido. En este caso, la persona no acepta la falsificación anterior, el trueque de los placeres superficiales por la felicidad profunda. Es una postura más honesta pero que puede llevar a la desesperación[690].

Más allá de esa distinción, Marías afirma que se puede ser feliz a pesar del sufrimiento, al menos cuando éste no es excesivamente grande. Ello tiene que ver con el hecho de que la vida es –como vimos– una operación unitaria; y la felicidad, al referirse a esa unidad, afecta a la vida misma, a su integridad. Por ese motivo, estima que es posible ser feliz en medio de bastante sufrimiento, del mismo modo que se puede ser infeliz en medio del bienestar o del placer, que no afectan a la vida misma, sino sólo a porciones de ella. Para entenderlo mejor, nuestro autor recurre a una comparación con la certidumbre y su relación con el sentido de la vida:

> "Yo estoy siempre cierto respecto a muchas cosas, tengo innumerables certidumbres parciales, pero puedo estar sin embargo en una incertidumbre *radical* y no saber a qué atenerme; a la inversa, si tengo esa certidumbre radical, si sé a qué atenerme respecto a la realidad y el sentido de mi vida, esto no implica que tenga certidumbres particulares respecto a los contenidos de la vida; puedo estar rodeado de incertidumbres, ser mi vida un inagotable repertorio de cuestiones, dudas o ignorancias particulares. Análogamente, la felicidad se refiere a *mi vida* en su totalidad, sea lo que quiera de los sufrimientos, sinsabores o amenazas que compongan su contenido"[691].

Sólo de la vida misma se puede predicar, entonces, que es feliz o infeliz. Que la felicidad afecte a la vida en su conjunto explica, además, esa perturbadora y frecuente realidad de personas a las que aparentemente les va muy bien pero que, en el fondo, están descontentas, incluso malhumoradas. Han buscado dinero, prestigio, poder… y lo han conseguido, "pero su vida como operación unitaria no se realiza adecuadamente"[692].

---

[690] Ib., p. 333-334.

[691] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 282. Cf. C. DÍAZ, ob. cit., p. 22-23, donde constata que "a veces saber fracasar es la mejor escuela para saber vivir". Por tanto, "dolor y felicidad no se repelen siempre y en todo momento entre sí, como lo prueba la biografía de los santos, sabios, héroes, escritores y artistas".

[692] Ib., *La felicidad humana*, p. 34.

Tampoco se puede caer en el extremo opuesto –advierte Marías– y pretender que pueda darse la felicidad en medio de padecimientos extremos, en las fauces de un león, como planteaban los estoicos: "Claro que ninguna vida puede ser feliz en medio de grandes penalidades y sufrimientos", admite, pero a renglón seguido añade que, sin llegar a tanto, "con una dosis considerable de sufrimiento se puede ser feliz"[693].

Entre las penalidades que pueden resultar compatibles con la felicidad, Marías cita la cárcel –acaso por su propia experiencia personal en la posguerra– o los campos de concentración –lo que irremediablemente hace recordar de nuevo a Viktor Frankl, coetáneo suyo, quien afirmó desde su propia vivencia en Auschwitz que se puede encontrar el sentido en medio de penurias tan grandes como aquélla. Así lo explica Marías, y habrá que leerlo en las claves señaladas de la vida como unidad y de la felicidad como fenómeno que la afecta en su conjunto:

> "(…) la felicidad originada en un punto de la vida refluye sobre toda ella, la baña en una tonalidad felicitaria. Esa felicidad mana y se difunde, aun en situaciones tremendamente penosas; en la guerra, en la cárcel, en un campo de concentración, en la miseria, se tiene dolor, sufrimiento y a última hora infelicidad; pero si hay un punto por el cual la felicidad penetra en ese mundo, ejercerá su poder transfigurador y se podrá tener una felicidad precaria, difícil, combatida, pero felicidad a pesar de todo"[694].

El carácter unitario de la felicidad, el hecho de que afecta a la vida en su conjunto, explica también que haya sociedades en que las condiciones de vida son penosas, y, sin embargo, en ellas es posible la felicidad, "acaso más probable que en otras sociedades más prósperas, más tranquilas, más estables, menos peligrosas, llenas

---

[693] Ib., p. 35.

[694] Ib., p. 249. En cuanto a las experiencias y reflexiones de Viktor Frankl en Auschwitz, hacemos notar aquí su idea de que incluso ante situaciones de extrema gravedad se puede encontrar el sentido de la vida. Su punto de vista va, por tanto, más allá del de Marías: es más optimista que el del filósofo español, aunque gira en torno a la misma idea de que el sufrimiento intenso no tiene por qué arrebatar necesariamente esa capacidad humana. Tal vez Frankl es el pensador que más ha profundizado en el «sentido». La relevancia que le da a esa categoría es también mayor que la que le otorga Marías, pese al lugar destacado que éste también le concede. *(continúa en la siguiente página)*

de facilidades, pero en las cuales el sentido de la vida como tal se atenúa o se desvanece"[695]. Hay épocas, así, en que se da por supuesto que la vida es principalmente adversidad, se puede sentir a veces "una felicidad intensa y particularmente sabrosa, que no conocen las sociedades en que, por el contrario, se decreta que la felicidad existe y está al alcance de todos"[696].

Lo mismo sucede a nivel individual: constantemente se da "esa normal mezcla de felicidad e infelicidad que es la vida humana". Si repasamos nuestra vida –estima Marías–, encontramos que hemos tenido altibajos, épocas en que hemos sido felices y otras en que hemos sido profundamente desgraciados. Y a lo mejor las felices no coinciden con las «buenas» épocas, sino que "es posible que tengamos recuerdos felices

---

El psiquiatra y neurólogo austriaco, de origen judío, dejó escritas sus vivencias en el campo de exterminio en uno de los libros más influyentes de todo el siglo XX: V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2004. El resorte que para Frankl mueve, contra toda penalidad, la palanca del sentido es su dimensión espiritual, reconociendo en ella sobre todo la libertad: "Cada hombre, aun bajo unas condiciones tan trágicas, guarda la libertad interior de decidir quién quiere ser –espiritual y mentalmente– porque incluso en esas circunstancias es capaz de conservar la dignidad de seguir sintiendo como un ser humano (…). Y es precisamente esta libertad interior la que nadie nos puede arrebatar, la que confiere a la existencia una intención y un sentido" (p. 91). Además de una «palanca» que lo accione, el sentido precisa un «suelo» donde apoyar esa fuerza. Éste para Frankl es la misión, la tarea o el deber que toda persona tiene, aun en las condiciones más precarias: "Cuando un hombre descubre que su destino es sufrir, ha de aceptar ese sufrimiento, porque ese sufrimiento se convierte en su única y peculiar tarea. Es más, ese sufrimiento le otorga el carácter de persona única e irrepetible en el universo. (…) se personifica según la actitud que adopte frente a ese sufrimiento que la vida le ofrece como tarea" (p. 102). Para Frankl, hay una gran sabiduría en las palabras de Nietzsche cuando dijo que "el que tiene un *porqué* para vivir puede soportar casi cualquier *cómo*", de ahí que afirme: "Yo reconozco en esas palabras un motor válido para cualquier psicoterapia. Los campos de concentración nazis dan fe de que los prisioneros más aptos para la supervivencia resultaron ser aquellos a quienes esperaba alguna persona o les apremiaba alguna responsabilidad de acabar una tarea cumplir una misión" (p. 127).

Como se ve, en esa «misión», la dimensión relacional de la persona, sobre todo en cuanto a su capacidad de amar, es un elemento decisivo, según este autor. Hay incluso para él una responsabilidad moral en todo ello, la cual refuerza el carácter de misión en medio de la adversidad: "(…) en las horas difíciles siempre teníamos a alguien –un amigo, una esposa, un vivo o un muerto, o un Dios– que observaba nuestro comportamiento ante el destino; y ese alguien deseaba que no lo decepcionáramos, al contrario, esperaba que sufriéramos con orgullo –y no miserablemente– y que muriéramos con dignidad" (p. 106-107). El amor, así, es visto por Frankl como "la meta última y más alta a la que puede aspirar el hombre". Por propia experiencia, afirma que "un hombre, despojado de todo, puede saborear la felicidad –aunque sólo sea un suspiro de felicidad– si contempla el rostro de su ser querido" (p. 65). Y cuando así lo cuenta, hay que entender esa contemplación en su propio caso como mera imaginación, pues se refiere a su esposa, a quién no vio durante todo su internamiento ni volvió a hacerlo nunca más, pues falleció en uno de los campos de concentración nazis.

[695] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, p. 34., p. 35.

[696] Ib., p. 226.

de épocas atroces". Se evidencia que el nivel de felicidad es problemático: "a veces transcurre recubierta por incomodidades, disgustos, dolores; o, a la inversa, hay una infelicidad soterrada bajo el bienestar, la prosperidad, el éxito". Parece tremendo pero "a veces no puede uno quejarse más que de no ser feliz"[697].

Ocurre también con frecuencia que aparece la tentación del sinsentido cuando vemos cercenadas nuestras posibilidades por algún acontecimiento traumático o cuando se llega a una edad avanzada, en la que se percibe una mengua de capacidades. Aparece a menudo en esos casos un sentimiento de declinación y una actitud de derrotismo, lo cual compromete el sentido y la felicidad. Se es consciente de que se ha llegado a una cierta cima vital, al culmen de una determinada trayectoria o incluso de la trayectoria central de uno mismo. Y en ese plantear la existencia como una mera marcha cuesta abajo sobreviene la frustración y, a menudo, la impresión de sinrazón. Marías incide en que lo más grave es que así se desprecia las posibilidades de sentido que la nueva fase de la vida ofrece. Y lo argumenta recordando que la vida es emergente, permanente innovación, presenta a cada paso oportunidades nuevas para seguir creciendo como persona, en sabiduría y acaso en felicidad[698].

Marías se reafirma en esa tesis incluso reconociendo la evidencia de que el mundo es una realidad agridulce, un escenario donde se mezcla constantemente lo trágico y lo cómico, lo negativo y lo positivo. Aun así, para él "esto no nos debe obnubilar para la espléndida verdad de la inagotable novedad del mundo". Nuestro autor voltea la popular expresión bíblica *nihil novum sub sole* (nada nuevo bajo el sol) al declarar que *omnia* [todo] *nova sub sole*[699]. Todo es nuevo porque se mueve siempre el punto de vista desde el cual se mira y porque la propia circunstancia que nos envuelve cambia. Por tanto toda realidad es siempre distinta, siempre nueva. Vivir es en todo momento un descubrir la realidad, con su repertorio de estímulos, de incitantes bienes, y ello pese a sus limitaciones y sinsabores:

[697] Ib., p. 64-65.
[698] Ib., p. 337.
[699] Ib., *Ensayos de teoría*, ob. cit., p. 102.

> "Para decirlo en una palabra, el mundo tiene «argumento» como las novelas, como las obras dramáticas. No es un mero almacén inerte de cosas, sino que tiene argumento, tiene profundidad y perspectivas incógnitas, y es así promesa de aventuras en las cuales nos hundimos al vivir"[700].

La visión esperanzada de Marías sobre el mundo, sobre la vida, contrasta radicalmente con el absurdo proclamado a lo largo de la historia por pensadores de corrientes muy poderosas, cuyos postulados siguen vigentes hoy en día de diversos modos[701]. Marías reivindica con determinación que el hombre es capaz de felicidad, al menos de un cierto nivel de ella. No es que nuestro autor sea ajeno a la precariedad y a las dificultades que acompañan el vivir. Su reflexión no ignora el drama humano, sino que de hecho lo incorpora a su misma definición de felicidad, «imposible necesario». Pero en el saldo final de su interpretación prevalece, no obstante, la admiración por el hombre, por su capacidad de superación y de sentido en medio de la epopeya de la vida:

> "El hombre no puede vivir sin un poco de felicidad; y hay que ver con claridad que es capaz de encontrarla en inimaginables aprietos. Frente al culto irreflexivo de la angustia, lo negro y la náusea, yo veo lo más propiamente humano, lo que hace sentir cierto orgullo de ser hombre, en esa maravillosa capacidad de extraer unas gotas de ventura al dolor, el sufrimiento, la miseria y el temor; de saber encontrar en la desgracia una brizna de gracia"[702].

Para desmontar aquella visión triste del hombre y de la vida humana, nuestro filósofo emplea en su reflexión también recursos de tipo lingüísticos y fenomenológicos. Acude a la semántica para ver el sentido de las palabras que usamos para referirnos a la felicidad y a la observación directa del *fenómeno* del vivir humano, atravesado constantemente por el dolor, la duda o la miseria, pero tocado a la vez por muchos

---

[700] Ib.

[701] A modo de ejemplo, podemos citar a Albert Camus, para quien el hombre se halla irremediablemente abocado a la sinrazón, el sinsentido: "Siente en sí mismo su deseo de dicha y de razón. Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo" (A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 16). En el siguiente apartado abundaremos en la idea del absurdo vital, al hablar del problema de la muerte y la respuesta dada desde corrientes como el existencialismo.

[702] J. MARÍAS, *Ensayos de teoría*, ob. cit., p. 94 y 95.

momentos de alegría y ventura. Maestro de la palabra, como demuestra su propia obra escrita o su dominio de diversas lenguas (muertas y vivas), estaba convencido de que el uso lingüístico es revelador, ya que las diversas acepciones de una misma palabra, por un lado, descubren flancos o aspectos de la realidad en cuestión y, por otro, el hecho de que se usen diversos nombres señala otros tantos puntos de vista o perspectivas sobre esa realidad[703].

En español, las palabras que nombran o sugieren la felicidad, además de ésta, son muchas: dicha, suerte, fortuna, beatitud, ventura, bienaventuranza... Por otra parte, están los conceptos opuestos, "algo de que suelen carecer la mayoría de las realidades, y que parece reservado a las humanas". Existen palabras que designan realidades contrarias a la felicidad: infelicidad, desgracia, desventura, mala suerte, infortunio o mala fortuna. Marías repara en que estas palabras suelen ser privativas, es decir, construidas sobre la palabra positiva: des-gracia, des-ventura, in-felicidad, in-fortunio. De lo que deduce que lo malo es derivado de lo bueno: "se parte de la felicidad, y después esta felicidad puede faltar, puede ser destruida, y

[703] En su *Introducción a la filosofía* (ob. cit.), Marías realiza ese tipo de análisis para clarificar, por ejemplo, el concepto de razón. Por los demás, en esa obra afirma que "toda realidad lingüística concreta acontece en una situación determinada" y, lo que es más importante, "recibe de ella su sentido". De ese modo, el autor se distancia de otros pensadores que se muestran más escépticos con la conexión entre la realidad y el lenguaje. Marías es consciente de que nombrar con palabras limitadas la realidad «ilimitada» es reducirla necesariamente, que "es ilusorio creer que efectivamente se puede realizar en su plenitud" la operación consistente en "decir lo que las cosas son". Pero aún así, acentúa la capacidad comunicativa del lenguaje al recordar su vinculación inseparable de la situación: "El lenguaje se da siempre en un *contexto* extralingüístico, en vista del cual adquiere su significación para las vidas de los interlocutores (…). Esta es la razón de que el *decir* esté constituido principalmente por omisiones, por silencios: junto a las palabras pronunciadas o escritas está integrado en su ser efectivo por lo que «por sabido se calla»; el ingrediente lingüístico es sólo una *fracción* de la acción locuente tomada en su integridad" (Cf. p. 293-295).

entonces sobreviene la desgracia, el infortunio, la mala suerte". "Esto, que me parece importante –dirá–, es un primer tanto a favor de la felicidad"[704].

La reflexión de Marías sobre el misterio del sufrimiento humano es – al menos en nuestra opinión– esperanzadora, estimulante, capaz de infundir aún un nuevo aliento ante las angosturas de la vida; pero al mismo tiempo resulta quizás excesivamente incompleta para un análisis en profundidad de la felicidad como el que él mismo inició. Se podrá decir que nunca es posible agotar toda la riqueza de la realidad, menos aún tratándose de un fenómeno tan denso y complejo como éste, o se podrá invocar de nuevo el gusto de nuestro autor por no alargar en exceso sus ensayos para asegurar la atención del lector y, con ella, su aprendizaje. Sí, pero la gravedad del asunto y la decisiva incidencia que tiene en la posibilidad de alcanzar una vida feliz recomiendan –a voces, diríamos– ofrecer también una respuesta del valor en sí del sufrimiento, más que la mera constatación de que éste no es necesariamente un disolvente de la felicidad. La cuestión se hace más aguda si se considera que el sufrimiento es más bien, a menudo, un desencadenante de los mejores y más profundos goces y bienes de la existencia humana. Así lo han constatado otros pensadores y

[704] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 14-15. Cf. S. PEÑA Y LILLO, *El temor y la felicidad*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2004, p. 84 y 147. El autor, tras corroborar el planteamiento de Marías respecto a la vocación radical del hombre a la felicidad, así como el carácter privativo de palabras como infelicidad o desventura, afirma que "paradojalmente, sólo podemos desear lo que de algún modo ya poseemos. De no ser así, sería incomprensible todo anhelo". El psiquiatra, profesor universitario y escritor chileno confronta en su ensayo el temor y la felicidad, pero también los vincula: "(…) como todo lo opuesto, son por lo mismo complementarios: no se excluyen, sino que se nutren mutuamente. Sin la esperanza de la dicha no existiría el temor y sin el vencimiento del miedo no es posible la felicidad" (p. 13). A lo largo del libro, Peña y Lillo –ateo y militante del Partido Comunista en su juventud hasta su conversión al catolicismo– se apoya con frecuencia en las tesis de Marías. Los presupuestos antropológicos son similares, aunque en el caso del chileno más basados en su experiencia de treinta años de ejercicio profesional psiquiátrico, a la que trata de dar forma y expresión desde la Fenomenología y la Metafísica.

así la propia experiencia humana parece indicar[705]. Una indagación en ese aspecto de Marías habría tenido, a buen seguro, un valor incalculable, como lo es su filosofía en general.

10. La felicidad, en el horizonte de la muerte y de la otra vida

10.1. La muerte como amenaza y como valor para la vida

Como dijimos en su momento, para Marías toda filosofía que se precie debe contestar principalmente a dos cuestiones: «¿quién soy yo?» y «¿qué va a ser de mí?». Es el momento de abordar a fondo esta última pregunta. Sin llegar a la vehemencia de Unamuno, que decía que «la muerte» era la única cuestión importante, nuestro autor entra de lleno a analizar el difícil y difuso asunto de la ultimidades. Se sitúa, así, en la línea filosófica emprendida ya por clásicos como Platón, Cicerón y Séneca, o del propio filósofo de Bilbao, que contemplan entre las funciones principales de la filosofía la de ser una *meditatio mortis*.

[705] Algunas apuntes sobre el valor del sufrimiento han quedado ya expuestos en este trabajo al referirnos al pensamiento de Viktor Frankl y podemos también ahora resumir los de otro psiquiatra, español en este caso y contemporáneo nuestro, Enrique Rojas, que dedica a este aspecto varios capítulos de su ensayo *Una teoría de la felicidad*, ob. cit., p. 267-285. Este investigador, católico, situado en unas líneas de pensamiento cercanas a Marías, estima que "el problema de la vida humana no es otro que el de comprender el sentido del dolor y del sufrimiento" y que "es la clave, si se sabe aceptar bien, para la maduración de la personalidad" (p. 270). Ese crecimiento se cifra en la mayor capacidad de amar: "En la escuela del sufrimiento y de la soledad, de los fracasos y de los desengaños, nos curamos de nuestra profunda y enraizada soberbia y nos inclinamos amorosamente hacia los demás" (p. 271). Sufrir propicia para él también una vida y unas relaciones humanas más profundas y prepara a la persona para la muerte (p. 274). «Haberse vuelto más profundo es el privilegio de cuantos han sufrido», decía Oscar Wilde. Cuando la vida se mira "desde la orilla del sufrimiento, el hombre aprende a compartir, que no es sino tomar conciencia de la realidad y de la grandeza del otro". Y más en concreto: "El sufrimiento nos acerca a los demás, nos vuelve comprensivos, tolerantes, nos va curando de nuestra intransigencia… nos perfecciona" (p. 276). En definitiva, quien aprende a aceptar el sufrimiento se convertirá en "un hombre más positivo, más abierto, más generoso, capaz de comprender y de disculpar y aceptar la diversidad y la pluralidad humanas" (p. 278). Por todo ello Rojas llega a afirmar en este contexto –acaso con exceso– que "todo lo bueno del hombre es hijo del dolor y del sufrimiento" (p. 272).

Esta visión positiva del sufrimiento humano, liberadora de las ataduras internas que nos impiden ser felices –«De estas profundas heridas saldrán mariposas libres», escribió la poetisa Alda Merini– encuentra también intenso eco en la antropología y la teología cristianas. La obra de referencia aquí es tal vez, entre todas: JUAN PABLO II, carta apostólica *Salvici doloris*, Roma, 1984, que profundiza en el misterio del dolor y el sufrimiento, y lo trasciende desde su sentido redentor.

En relación al tema central de esta tesis, Marías tiene claro que "el problema de la felicidad si es afrontado radicalmente, ha de incluir la condición mortal del ser humano"[706]. La muerte hace ilusoria, engañosa la felicidad; pero es imprescindible en el análisis de la vida humana y de su posibilidad de que sea dichosa, pues se quiera o no "la muerte es un ingrediente de la vida humana; esta nos aparece afectada por la mortalidad, amenazada por ella en cada instante, vocada a ella"[707]. Nuestro autor tiene claro que, entre las preguntas radicales que se hace el hombre la del sentido de la vida y de la muerte tiene relevancia suma. El hecho de que la respuesta sea difícil o dudosa no exime de su planteamiento. "La filosofía no tiene más remedio –asegura– que preguntarse qué es morir en el caso del hombre, sea cualquiera su esperanza de llegar a una conclusión satisfactoria"[708].

No se puede escamotear, por tanto, la realidad de la muerte si se quiere realizar un análisis riguroso y significativo de la vida humana. La muerte no es un elemento más, sino "el problema capital, porque con su sola presencia mientras vivo pone en cuestión qué soy" y del sentido que se le dé "depende nada menos que mi realidad desde ahora". Por eso, se trata de "una cuestión irrenunciable" y si se la obvia por temor o por el complejo problema filosófico que entraña "se hunde todo el edificio del saber y se desliza una incertidumbre radical, que afecta a todo conocimiento radical"[709]. En suma –y como escribió en este caso Max Scheler–, "la muerte es un elemento necesario y evidente de toda posible experiencia interna del proceso vital"[710].

La muerte hunde aparentemente al hombre en la nada, lo cual representa una amenaza para la autorrealización personal. Los proyectos, anhelos, actividades, pensamientos… todo parece ser aniquilado por ella, incluida la pretensión de felicidad. Ya vimos que por el carácter futurizo de la vida humana, la felicidad consiste, más que

---

[706] A. M. ARAUJO, *La antropología metafísica de Julián Marías*, Catálogo Científico, Bogotá, 1986, p. 156.

[707] J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 289.

[708] Ib., *Razón de la filosofía*, ob. cit., p. 274.

[709] Ib., p. 262-263.

[710] M. SCHELER, *Muerte y supervivencia. «Ordo amoris»,* Revista de Occidente, Madrid, 1934, p. 39.

en ser feliz en el presente, creer que se va a ser en el futuro; pero si ese futuro queda cerrado por la muerte no es posible nunca una felicidad completa:

> "Hay que reconocer la infelicidad intrínseca de una vida que termina, por muy feliz que parezca. Aunque esté colmada de felicidades hasta su término, es un engaño; la posibilidad de la felicidad pende a última hora de que la vida siga, de que no termine"[711].

Antes, por tanto, de que nos sobrevenga la muerte y corte nuestra posibilidad de ser felices, ya nos impide alcanzar la dicha en el presente, pues la sombra que proyecta sobre nuestro futuro ya se hace efectiva desde el hoy en el que es imaginada:

> "Si se piensa en la muerte como aniquilación, a última hora nada vale la pena, porque dejará de valer, de importarme. Una cosa que no importa siempre, a última hora no importa ya. Y esto es la amenaza más radical a la felicidad"[712].

Si se mira la cuestión desde la clave principal de esta tesis, la del amor como fuente principal de la felicidad, la amenaza de la muerte adquiere una particular concreción: como ser feliz depende, sobre todo, de amar y de ser amado, la muerte nos roba implacablemente la posibilidad de serlo en plenitud, pues de forma inexorable va eliminando de nuestro lado a las personas amadas y, por supuesto, a nosotros mismos.

Por todo ello, puede parecer que para lograr esa necesidad humana que es ser feliz hace falta olvidarse de la muerte, lo cual es una práctica muy extendida. Sin embargo, siempre llega un momento en que hay que enfrentarla, entrar en últimas cuentas con la vida. Sucede frecuentemente entonces que la felicidad aparece como algo ilusorio. Y si sólo fuera posible alcanzarla mientras se olvida que hay que morir, entonces "está sostenida sobre una ficción" y, en ese caso, "la felicidad tendría un elemento intrínseco de falsedad"[713].

---

[711] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p.113.

[712] Ib., p. 324.

[713] Ib.

Como se observa, Marías asume toda la gravedad de la condición humana y precisa –como ya vimos– que el hombre no es sólo *mortalis* (mortal), sino más aún, es *moriturus* (tiene que morir). "Los vivos lo estamos porque «todavía» no hemos muerto", dirá con la mayor crudeza[714]. Partiendo de los dos preguntas radicales que para Marías resumen la consistencia de la filosofía, «¿quién soy yo?» y «¿qué será de mí?», responde que, "si a la segunda pregunta tengo que contestar al final «Nada», es decir, «Nadie», esto anula la primera, me obliga a responderla igualmente"[715]. Si muero del todo, todo dejará de importarme alguna vez, luego nada importa verdaderamente, nada vale la pena. Y si esto es así, no se puede osar a ser feliz sino en la medida en que provisionalmente se olvide la muerte. "La felicidad sería, a última hora, un engaño", parece sentenciar Marías en una primera instancia[716].

Nuestro filósofo toma en consideración, por tanto, el grave problema que representa la muerte no sólo para la vida humana en general, sino también particularmente para el sentido de la existencia. Al modo de aquella advertencia paulina de "si sólo para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres" (1ª Cor 15, 19), la esperanza que Julián Marías tuvo como cristiano en la vida eterna no le apartó de reconocer la gravedad del asunto. La respuesta que nuestro autor dio a esa inquietud procede no sólo de su fe religiosa, sino que además trató de elaborarla desde el razonamiento filosófico, como en seguida veremos. Otros filósofos, sin embargo, como su maestro Ortega, no han entrado a fondo en el problema de la muerte –como vimos en su momento–, su campo de reflexión no la abarca apenas, sino que más bien la orilla. Y, a su vez, otros pensadores que han aludido más a la muerte se sitúan en una postura de optimismo desmedido –en nuestra opinión–

[714] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit. p., 296.
[715] Ib., p. 288.
[716] Ib., p. 289.

respecto a ella, teniendo en cuenta que la consideran como el punto y final de la vida humana[717].

En un ángulo muy distinto se sitúa el existencialismo ateo. Ese aparente «engaño» de la vida y la felicidad del que habla Marías –si fuera verdad que la muerte es el final–, encuentra en esa corriente su versión más desgarradora y, sobre todo, más convencida en cuanto a la efectividad de tal engaño. Bajo el «absurdo» global decretado por Camus o la «náusea» vital de Sartre y su visión del hombre como una «pasión inútil», subyace la idea de una muerte irreversible que soslaya toda posibilidad

[717] Un ejemplo de ello lo encontramos en otro filósofo español, contemporáneo nuestro en este caso, Fernando Savater. Desde su punto de vista, el tema de la muerte es clave en la filosofía pero ni mucho menos el más importante. Antes bien, su filosofía pretende dar respuesta a qué significa vivir y cómo vivir mejor. Es más, entiende la muerte desde la vida y realiza un loable intento por afirmar las bondades de la vida no sólo *frente a* la muerte, sino en ocasiones incluso *gracias a* ella. Sirva como muestra su afirmación: "Si la muerte no existiera habría mucho que ver y mucho tiempo para verlo pero muy poco que hacer (casi todo lo hacemos para evitar morir) y nada en que pensar" (F. SAVATER, *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona, 2014, p. 29). Su optimismo no cae en el extremo de Epicuro. Éste había proclamado: "En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquéllos no está y éstos ya no son" (EPICURO, «Carta a Meneceo», en C. GARCÍA GUAL, E. LLEDÓ Y P. HADOT, *Filosofía para la felicidad. Epicuro*, Errata Naturae, Madrid, 2014, p. 71). Savater admite que tal argumentación "resulta irrefutable y sin embargo no acaba de tranquilizarnos totalmente" (p. 38). Más bien, el pensador vasco se sitúa en la línea de Spinoza (p. 41), que en una de las proposiciones de su *Ética* había dicho que "un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida"; entendiendo por tal afirmación –según la interpretación de Savater– no una renuncia a pensar la muerte sino una incitación de ésta a profundizar en la vida (Cf. B. DE SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, (trad. V. Peña), Editora Nacional, Madrid, 1980, parte IV, prop. LXVII, p. 235). Desde ese lógica, Savater cuestiona: "¿Por qué debería la muerte futura restar importancia a la vida, cuando la vida presente se ha impuesto ya a la oscura muerte eterna? [por el hecho de haber nacido] ¿Por qué debería contar más para nosotros la muerte en que no somos que la vida que somos?" (p. 291). (*continúa en la siguiente página)*

de sentido, en la medida en que no habría un *para qué* efectivo en nuestros actos si están condenados a acabar en la nada [718].

Sin embargo, nuestro filósofo no cierra la cuestión ante el carácter inexorable de la muerte, sino que va más allá, abriendo distintos horizontes de sentido. El hombre no es para él un «ser-para-la-muerte», como escribió Heidegger, sino que su vida postula la vida

---

Su intento por extraer lo positivo de la vida frente a la muerte pretende también la noble tarea de liberar al hombre de la desesperación ante la muerte por su falta de aceptación, lo que puede llevarle también al odio, pues "quien teme a la nada, lo necesita todo", riqueza, seguridad, renombre… y habrá de disputar esos bienes a quienes también los reclaman (p. 290-291). Aunque parece indudable que hay buena parte de verdad en su análisis, creemos también que desliza una visión excesivamente negativa sobre la persona, que desde luego es capaz de mostrar generosidad y entendimiento con sus semejantes pese a su miedo a la muerte o su deseo de acumulación. Precisamente la abnegación surge desde la base de *mi* deseo frente al interés del otro, es una renuncia voluntaria a la propia apetencia para atender la ajena. Se trata, además, de un proceder universal y constante (basta pensar en las madres), aunque conviva con otras manifestaciones humanas más oscuras. Finalmente, Savater, que niega desde su ateísmo la posibilidad de una vida después de la terrena, no tiene más remedio que reconocer que "en sí mismo, el mundo en que nos movemos los humanos carece de ningún sentido ni significado propio". Más bien, estima que "el sentido es algo que los humanos damos a la vida y al mundo, frente al abismo insignificante del caos al que vencemos brotando y al que nos sometemos muriendo. Significativa victoria y derrota insignificante porque muere el individuo pero no el sentido que quiso dar a su vida" (p. 293). A nuestro juicio, su pensamiento, agudo y valioso en muchos puntos, al final no sólo no resulta insatisfactorio, por cuanto cierra la posibilidad de perdurar tras la muerte, sino que no acaba de ser coherente con la realidad humana. Si se tiene en cuenta que la pretensión de inmortalidad es relativamente universal, es decir, que en general todo hombre aspira a vivir y ser feliz para siempre, la afirmación de que la muerte es una derrota "insignificante" supone un desajuste excesivo con la genuina verdad del hombre en cuanto a su aspiración más honda. Desde un punto de vista antropológico, creemos que es más coherente admitir –al modo incluso de cierto existencialismo– la falta en última instancia de sentido de la vida si esta acaba en la muerte, y pese a que haya también un sentido o un valor parcial en toda vida humana al margen de su condición mortal; o reconocer la posibilidad de que detrás de la muerte quizás haya otra vida o una continuidad de ésta. La postura de Marías contrasta notablemente con la de Savater en este punto, ya que por un lado reconoce sin ambajes –acabamos de verlo– el engaño que supone la muerte para la vida humana si con ella acaba todo; y, además, plantea filosóficamente –en este apartado lo detallaremos– la idea de que el hombre viva después de morir.

[718] Camus afirmaba que "la sensación de absurdo a la vuelta de cualquier esquina puede sentirla cualquier hombre". El filósofo francés, destacado representante del absurdismo y que recibió una importante influencia del existencialismo, argumentaba ese aserto a partir de su percepción de la muerte como algo definitivo: "La idea de que «existo», mi manera de obrar como si todo tuviera un sentido (incluso si, llegado el caso, dijera que nada lo tiene), todo ello se halla desmentido de una manera vertiginosa por la absurdidad de una muerte posible. (…) La muerte aparece como la única realidad. Después de ella ya no hay nada que hacer" (A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, ob.cit., p. 30).

El pensamiento de Sartre se mueve en el mismo sentido de absurdo de ese Sísifo cuya vida es un constante y descomunal esfuerzo por llevar a cabo una empresa que a última hora deviene imposible. Para el también pensador francés, la realidad humana es, "por naturaleza, conciencia infeliz, sin trascender posible de ese estado de infelicidad". La razón de ello es, para él, que el hombre busca lo absoluto, la plenitud, dejar atrás su contingencia, constituirse en un ser que "escaparía a la contingencia siendo fundamento de sí mismo". Como ello no es posible y Dios no existe –según cree arguyendo que el principio de que Dios es *causa sui* es contradictorio– acaba concluyendo que el hombre es "una pasión inútil" (J-P. SARTRE, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2005, p. 150 y 828). *(continúa en la siguiente página)*

del más allá, como luego veremos. De momento, reparamos en el giro positivo que da Marías al problema de la muerte, desmarcándose de todo «mortalismo», entendido por tal el pensamiento que reduce en cierto modo la vida a la muerte, la define desde ella, por su carácter aparentemente insoslayable. En nuestro autor sucede justo lo contrario:

> "Yo encuentro en mi vida, realidad radical, la imagen, la anticipación, la amenaza, la certeza de la muerte. Descubro en mi vida, en su estructura empírica, su orientación hacia la mortalidad; pero todo eso acontece en la vida y ha de ser interpretado desde ella"[719].

Se trata, entonces, de afirmar la muerte pero desde la vida o de afirmar la vida pese a contar con la muerte. Ello obliga a una problemática operación de buscar el sentido de la muerte desde la vida, por más antitética que sean la una para la otra. La posición que se adopte al respecto configura la manera de vivir, el sentido de la propia existencia:

> "El hombre tiene un esquema o proyecto vital, que incluye la muerte; sólo puede vivir en vista de ella, y por eso tiene que saber a qué atenerse, tiene que estar en alguna creencia respecto de la realidad que llamamos morir; porque si no ocurre así, se encuentra radicalmente desorientado respecto del sentido mismo de su vida"[720].

De lo dicho se deduce la importancia que para la felicidad tiene la perspectiva que se tenga sobre la muerte. Recordemos que el sentido de la vida y la autenticidad, entendida

---

Julián Marías comparte una parte del pensamiento de ambos al admitir que la felicidad plena es imposible en esta vida dado que la muerte (en principio) lo impide. Pero discrepa radicalmente en cuanto a la negación de la posibilidad de que haya vida después de la muerte y que, por tanto, sea posible la suma bienaventuranza en una vida ulterior. En este sentido, nuestro autor reprocha a Sartre que de entre todas las nociones que circulan sobre Dios elija precisamente una que contiene un elemento de contradicción como mínimo formal (ser «causa de sí», lo cual formalmente contradice el ser trascedente o afirma su contingencia). Marías expone que ese concepto de la divinidad "no lo ha tomado en serio nadie". E insinúa que su homólogo la escoge porque es la que mejor encaja en sus presupuestos ateos: "Puesto que no estamos ligados con matrimonio indisoluble a la definición de Dios como *causa sui*, divorciémonos de ella. ¿Por qué razón vamos a identificar a Dios con esa oscura noción de *causa sui*, en vista de que es inválida? ¿No será precisamente que la elegimos porque es inválida?" (J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo*, ob. cit., p. 142 y 149).

[719] J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 297.

[720] Ib., *Introducción a la filosofía*, ob. cit., p. 419

como seguimiento a la propia vocación, condicionan la felicidad humana. Dentro de la realidad humana está el hecho de que hay que morir. Aceptar ese hecho es un modo de conocerse a sí mismo, de establecer un suelo sólido para el recorrido vital. Al revés: ocultarlo, pese a que puede aportar un cierto bienestar o alivio, introduce un engaño en la propia vida, un elemento falso, inauténtico, comprometiendo el logro de la auténtica felicidad.

Marías observa, sin embargo, una fuerte tendencia en nuestra sociedad a huir de la realidad de la mortalidad. Detrás de ello hay varios motivos: la lejanía con la que se la ve en algunas etapas, sobre todo en la edad joven, en la que se es consciente de ser mortal pero de un modo casi teórico, sin que la realidad de la muerte condicione en la práctica la propia vida; la incertidumbre respecto del día en que la muerte llegará, lo que puede favorecer que caiga temporalmente en un cierto olvido; y está también el miedo[721] a que venga, lo que hace que se pase por alto, que no se enfrente, que no se piense en ella, para evitar la angustia que suscita.

---

[721] Piénsese en la clave antropológica (y teológica) aportada por san Pablo cuando advierte que los hombres "por temor a la muerte" están "de por vida sometidos a esclavitud" (Hb 2, 15). Se trata de la esclavitud al pecado, a vivir para sí mismos, encerrados en el egoísmo. Creer que sólo existe la vida terrena parece en principio que puede favorecer un modo de vida centrado en sí. "Si los muertos no resucitan, *comamos y bebamos que mañana moriremos*" (1ª Cor 15, 32), escribe con cierta exageración literaria el apóstol de los gentiles, que no obstante admite unas líneas antes que se puede renunciar a los goces materiales por motivos meramente humanos (Cf. 1ª Cor 9, 25). Por el contrario, la creencia en la resurrección, en una vida ulterior, reduciría el miedo a *perder* la vida, tanto en el sentido literal como en el figurado, es decir, en relación al desgaste que supone el amor al prójimo, sobre todo cuando se trata de cargar con sus pecados, de responder al mal con el bien, de poner la otra mejilla. Existe para el cristiano la vida eterna y, por eso, es más fácil no defender ésta, la terrena, de forma neurótica y egocéntrica. Y existe, además, el premio del cielo para quien ha hecho el bien, lo que aún incita más a ejercitarlo, propiciando de paso la felicidad en este mundo. Lo dicho no debe suponer una generalización, pues nos parece evidente la generosidad de muchas persona ateas y la actitud contraria que se aprecia también en quienes creemos en Dios. Curiosamente, acabamos de ver además (V. nota 718) cómo un filósofo ateo como Fernando Savater coincide en señalar que la creencia en que la muerte es el final puede generar, si no se gestiona bien, odio dado que «quien teme a la nada, lo necesita todo», tanto que estará dispuesto a pelearlo con los demás. Algo similar opina Marías cuando explica que, en épocas en que se reduce la fe en la inmortalidad se tiende a luchar más por la fama, para así salvar, al menos, el nombre: "Siempre me sorprende que no se conozcan los nombres de los arquitectos que hicieron las catedrales góticas, y si alguno se conoce es porque se ha encontrado en un archivo un contrato o un pleito, mientras que ahora el que publica un crucigrama en un periodiquito de provincia lo firma, porque hay que salvar el nombre. Hay una frase de Tácito, que solía citar Unamuno, *avidus malae famae,* ávido de mala fama; se trata de que se hable de uno, para salvar por lo menos el nombre; pero cuando uno se contenta con eso es porque no espera salvar nada más" (J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 98). *(continúa en la siguiente página)*

> "No es que los hombres de nuestro tiempo no sepan que morir, sino que esa certidumbre se «desconecta» de sus vidas, y estas se deslizan sin contar con ello, sin que la mortalidad intervenga en su detalle, modificándolo, dandole un sentido que es, casualmente, el que le *pertenece*. La intrínseca mortalidad de la vida exige que esté operando dentro de ella, so pena de falseamiento: la efectiva ilusión en el sentido negativo de la palabra, el supremo engaño, es el de una vida que intenta ignorar la muerte y no contar con ella más que negativamente, como un mero «término» o acabamiento"[722].

Puede pensarse que no pensar en la muerte proporciona una cierta de dosis de bienestar, de tranquilidad («la felicidad está en la ignorancia de la verdad», escribió el poeta y filósofo italiano Giacomo Leopardi). Marías admite que puede suceder tal cosa, pero sólo de forma momentánea, provisional y, por tanto, insatisfactoria:

> "Si no se cuenta con la esperanza, la felicidad no puede ser más que momentánea. Puedo tenerla en este momento pero está montada sobre un olvido que se sabe culpable: el que olvida la muerte sabe que la está olvidando, que la está dejando fuera, que se está desentendiendo de ella tapándose los ojos para no verla"[723].

La actitud contraria, es decir, la superación de este tipo de alienación, nos sitúa ante la realidad, ante el conocimiento de quiénes somos y eso nos brinda la posibilidad de saber a qué atenernos y adecuarnos a la verdad para facilitar del desarrollo de una vida dichosa. Esa autenticidad comporta un esfuerzo no pequeño, incluso un cierto sufrimiento: el de soportar el drama y el peso de la vida humana (es, de hecho, un

---

Volviendo al texto sagrado, y para cerrar este excurso, recordemos ahora que Jesús había dicho que "la verdad os hará libres" (Jn 8, 32). ¿Qué verdad? Una de ellas es que "Dios es amor" y que, por eso, "también nosotros debemos amarnos los unos a los otros" (1ª Jn 4, 7-11). Amar es un acto de libertad radical en la persona y fuente principal de felicidad como hemos visto. Y otra verdad fundamental para el cristianismo es que la muerte no es el final, sino que Cristo ha resucitado, abriendo así las puertas del cielo. Tal esclavitud e infelicidad supone el egoísmo, que san Pablo llega a decir de Cristo que "murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos" (2ª Cor 5, 15). Vemos, pues, como el cristianismo, que tanto influye en el pensamiento de Marías, existe una estrecha conexión entre los conceptos de «verdad», «amor» y «felicidad», y que el modo cómo se entiende la muerte está implicado en ellos.

[722] J. MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, ob. cit., p. 55-56.

[723] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 325.

«tomar la vida en peso»). Pero al mismo tiempo nos coloca dentro de unas coordenadas vitales reales para poder orientar correctamente el rumbo en nuestra búsqueda de la felicidad.

> "La imaginación de la muerte propia como fase de la vida, como acción del sujeto, si se consigue, es una de las formas más íntimas e intensas de la posesión de la realidad, de la afirmación de uno como persona. Y esa anticipación refluye retrospectivamente sobre el conjunto transcurrido de la vida y la pone a una luz personal"[724].

Es claro, por tanto, que Marías "coincide con la idea tradicional cristiana que resalta los beneficios que comporta al hombre pensar sobre su propia muerte"[725]. Sabernos, por ejemplo, limitados existencialmente, mortales, dificulta en principio el endiosamiento, la vanidad, la soberbia, actitudes que seducen al hombre con un dulce veneno que acaba siendo tóxico para la propia persona y para los demás. La serpiente del paraíso *ya* había dicho a Adán y Eva «seréis como dioses», y es en la aceptación de esa oferta, en la tentación de la autosuficiencia, de olvidar la condición de criatura y pretender ocupar el puesto de Dios, cómo sucede «la caída» y la «expulsión» del Edén[726].

La muerte, además, permite dar configuración a la vida, le confiere su carácter argumental, dramático. La vida humana no es una distensión temporal ilimitada, sino que el hombre vive desde la lógica del tener «los días contados». Eso añade a cada día una importancia mayúscula, un valor en sí mismo. Cada día que pasa no volverá jamás y conforme se avanza hacia la muerte se reduce el tiempo en el que poder seguir proyectando. Que la vida tenga un desenlace final la intensifica, la exalta. En palabras

---

[724] Ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 203.

[725] J. PÉREZ DE CASTRO, ob. cit., p. 150.

[726] Marías interpreta ese pasaje del Génesis de una forma particular, al explicar que el contenido de la promesa no es falso, sino quien lo promete, el Diablo, que no puede dar cumplimiento por sí mismo a ella. En su lugar, "la promesa de Cristo en el Nuevo Testamento no es ya «seréis como dioses», sino «seréis Dios», al participar en la vida divina" (J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 113).

de Marías, "si el hombre es mortal, cada día es único, y las ilusiones que en él brotan alcanzan su tensión y su valor, su fuerza y su atractivo"[727].

Esa lógica ayuda, además, a agudizar la capacidad de detectar lo que de verdad importa por sí mismo y lo que sólo interesa como medio. Y, por ende, faculta para elegir mejor aquellas cosas y personas que más nos interesan, pues como dice la sabiduría popular «el tiempo es oro» y conviene aprovecharlo de la mejor manera. Marías propone a modo de ejemplo, para mostrar cómo la muerte favorece una selección cualitativa de los componentes de la vida, el siguiente ejercicio mental:

> "Si se hace el balance de la vida, de los proyectos, de su horizonte, de las cosas que se tienen en ella, de un modo o de otro, se impone inmediatamente una pregunta: ¿qué me interesa por sí mismo, qué me interesa mediatamente, para otra cosa? Si supiéramos que íbamos a morir dentro de unos días, las cosas de la vida, las que la llenan, cambiarían súbitamente de significación: descubriríamos que algunas nos importaban muy poco o nada; que otras, tal vez desatendidas o escasamente estimadas, a las que no prestábamos demasiada atención, eran las decisivas, a las que querríamos dedicar esa poca vida que nos quedaba. Por cierto, si se hace a fondo y con plena sinceridad este experimento imaginario, si se piensa con la mayor impleción posible nuestro estado de ánimo con la muerte inminente, a tres días de distancia, se puede medir con extraordinario rigor el grado de autenticidad de nuestra vida: si los cambios son mínimos, es que tiene un máximo de autenticidad, que nos interesa ya lo que de verdad nos interesaría en esa situación extrema; si la variación es decisiva, esto quiere decir que estamos poniendo nuestra vida a cartas que no nos interesan, que no son las nuestras"[728].

Esta situación o su imaginación nos llevaría al descubrimiento de algo que hemos resaltado especialmente en este estudio: la absoluta primacía de las personas sobre toda cosa y la consistencia de la felicidad principalmente en el amor a unas cuantas personas insustituibles. Ahora bien, nuestro autor percibe que la mayor parte de

[727] Ib., *Breve tratado de la ilusión*, ob. cit., p. 57.

[728] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit. p. 327-328.

las personas, durante la mayor parte de los momentos de su vida, "no toman muy en serio ni ven con claridad qué es lo que les da felicidad, y esto la atenúa y debilita". Esa actitud conduce a "echar a perder cosas que importan, a sacrificar unas a otras, invirtiendo su verdadero valor felicitario". Como la vida es limitada y excluyente, estamos siempre eligiendo, renunciando a unas cosas a favor de otras. Y si no tenemos claridad sobre lo que realmente nos da felicidad, "estaremos constantemente dejando atrás lo que más nos importa, prefiriendo lo que no preferimos"[729]. En resumen:

> "Hay que preguntarse: ¿qué cosas interesan de verdad en esta vida? Para mí, la norma es clara: aquellas frente a las cuales la muerte no es una objeción; aquellas a las cuales digo radicalmente «sí»; con las cuales me proyecto, porque las deseo y las quiero para siempre, ya que sin ellas no puedo ser verdaderamente yo"[730].

10.2. La pretensión de inmortalidad y el amor

Como venimos insistiendo, en esa escala de valores están –o deberían estar si se quiere ser feliz– sobre todo ciertas personas que forman parte de nuestra vida. Pues bien, amar aviva el rechazo a la muerte, enciende el deseo de perdurabilidad, pues se quiere seguir amando y ser, así, dichoso para siempre. En la raíz de la pretensión de inmortalidad vuelve a aparecer, por tanto, ese atributo de la persona que a Marías le parece el más decisivo de todos: su condición amorosa, lo que confirma la importancia antropológica de primer orden que le otorga.

El deseo de perdurar es primariamente, entonces, necesidad de inmortalidad ajena. Marías lo argumenta diciendo que el amor, en sentido fuerte y no como vaga benevolencia y simpatía, consiste en necesitar radicalmente a alguien. La persona amada es insustituible e irrenunciable, no se puede prescindir de ella. *«Toi que j'aime,*

[729] Ib., p. 328-329.

[730] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 309.

tu ne mourras pas» (tú a quien amo, no morirás), escribía Gabriel Marcel. Por eso el filósofo español se desmarca de cierta tendencia a pensar que el afán de inmortalidad entraña una especie de endiosamiento, de un desmedido amor a uno mismo que llevaría a obstinarse con la conservación de la propia realidad. Es el reproche que se ha hecho, por ejemplo, a Unamuno. Pero Marías defiende que lo primario en ese anhelo es la salvación de los otros a los que amo, entre otras cosas porque vivir sin ellos supondría una vida carente de sentido y de felicidad:

> "(…) lo que parece intolerable e insufrible es que no existan las personas amadas, y secundariamente yo. ¿Cuál será la actitud del que estuviera persuadido de la inexistencia de las demás personas, y a la vez tuviera esperanza de su inmortalidad, de su perduración? ¿Qué sentido tendría la inmortalidad del hombro solo?"[731].

Es significativo observar en este punto que el amor subsiste tras la muerte de las personas a las que queremos. A la persona ausente, con la cual ya no estoy, la sigo amando, sigue formando parte de mi realidad, de mi proyecto vital. Por eso su aniquilación total resulta inimaginable o, como mínimo, inaceptable e incomprensible. El amor es una forma plena de personalizar al otro, de tratarlo como persona y "cuando vivimos a alguna como tal no entendemos que pueda morir, nos parece contrario a su realidad" única e inintercambiable. En esa mirada personalizadora hacia los demás y

[731] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit. p. 344. En el énfasis que imprime a la angustia por la ausencia de la persona amada, se adivina el profundo sufrimiento que padeció el propio Julián Marías a la muerte de su mujer. Al estudiar su biografía ya advertimos cómo el fallecimiento de Lolita sumió al filósofo en una merma del sentido de su vida y en un deseo intenso de reencontrarse con ella en la otra vida.

Entre otros autores que dejaron huella escrita del drama que supuso para ellos la muerte de su amor, así como de su esperanza en su perduración, está Clive Staples Lewis. El novelista y ensayista inglés se refiere a la falta de Hellen, su esposa, con una mezcla de ironía, dolor y esperanza: "Si H. no existe, entonces es que nunca existió. Confundí una nube de átomos con una persona. No existe nadie, nunca existió nadie. Solamente la muerte revela una vacuidad que siempre estuvo ahí. Lo que llamamos seres vivientes son sencillamente aquellos que todavía no han sido desenmascarados. Todos en idéntica bancarrota, sólo que aún no declarada en algunos casos. Pero esto puede que sea una tontería. ¿Vacuidad revelada a quién?, ¿bancarrota declarada a quién? A otras cajas de fuegos artificiales o de nubes de átomos. Nunca creeré –mejor dicho, no lo puedo creer– que una serie de elementos físicos pueda acarrear el error de otros de otro tipo" (C.S.LEWIS, *Una pena en observación*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 43 y 44).

hacia uno mismo, percibimos que somos "en un sentido extraño algo *absoluto*, y su negación o supresión parece sin sentido, algo contradictorio"[732].

En el polo apuesto al deseo de pervivir y seguir amando está la actitud de quien no ama, cuyo anhelo de inmortalidad decae por falta del aliciente fundamental. Todo lo más, teme a la muerte, pero no se proyecta hacia la inmortalidad porque carece de un motivo suficiente. Marías realiza en este sentido un diagnóstico social triste. Percibe un descenso de la vida amorosa y de la capacidad de amar, lo que redunda en una cierta indiferencia ante la muerte. Esa abulia convierte la propia vida en una falsedad, pues lo propio del hombre es su sed de infinito, su deseo de perdurar:

> "(…) no sé si esa fácil aceptación de que no haya más vida después de la muerte no tiene su raíz honda en un descenso de la actitud amorosa. Es muy difícil de medir, pero tengo la sospecha, la zozobra, de que nuestra época sea de muy baja intensidad amorosa; y esto lleva ría a una debilitación de la necesidad de seguir viviendo. La aceptación pasiva e indiferente de la aniquilación, el *desentenderse* de la cuestión –es la actitud más reveladora–, podría interpretarse como una situación carencial respecto de la condición amorosa. (…) Si el hombre estuviera destinado a perecer, ¿no sería todo un inmenso engaño, una especie de broma siniestra? ¿Conservaría la vida su sentido? Pero el motor de esta manera de ver las cosas es precisamente el amor, y si no se ama todo ello cae por su base y ya no importa nada. Pero esto quiere decir, si se mira bien, que el que no ama y no desea pervivir ha convertido su vida en un engaño"[733].

10.3. Esperanza en la otra vida y felicidad

Hay que descubrir ahora qué responde Marías a la gran pregunta sobre si la muerte es el final o no. Ello nos llevará a ahondar en otra clave importante de su pensamiento, la dimensión religiosa, sin la cual estima que no es posible comprender enteramente al

[732] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 302 y *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 201-202.
[733] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 346-347.

hombre, dada su tendencia natural a interrogarse por la trascendencia y a desearla. Veremos también que del hecho de tener esperanza o no en la perduración depende en muy buena medida la felicidad, dado que ésta reclama su continuidad en el tiempo para serlo verdaderamente. Para que la felicidad sea completa, ha de serlo permanentemente, en último término para siempre.

Sucede lo mismo con la ilusión, que como vimos es una forma de felicidad. Hay ilusiones menores y otras que aparecen como inseparables del proyecto que nos constituye. En ellas encontramos en ocaciones incluso alguna justificación para vivir. Son las que los latinos llamaban «causas de vivir». Pues bien, Marías observa que estas ilusiones operan en el horizonte de la mortalidad: "Tienen que ser para siempre, no en una fingida instantaneidad, como el placer intenso, sino en una continuidad que no termine". Incluso se pregunta hasta qué punto es posible la vida ilusionada en una época que "intenta escamotear el horizonte de la mortalidad o reducirla al lado de acá de la frontera, sin dejar siquiera al otro lado un signo de interrogación"[734].

Ante la muerte, se dan principalmente tres actitudes: tratar de ignorarla, es decir, no pensar en ella para intentar mitigar la angustia que produce; pensar en ella como suceso que acaba con la vida del hombre para siempre, y admitiendo por tanto que la felicidad es en última instancia un espejismo, algo inalcanzable; y pensar en ella desde la esperanza de que no es el final, sino un paso hacia la «otra vida». Marías se instala firmemente en esta última actitud.

Para dar razón de su esperanza, el filósofo trata primeramente de realizar un análisis lo más objetivo posible de la situación. Así, repara en que todo el mundo sabe que morirá y en que nadie puede estar seguro de que la muerte supondrá la aniquilación definitiva. Como mucho –estima– se puede creer u opinar una cosa u otra, pero la certeza total no es posible, por la sencilla razón de que no tenemos un acceso directo al conocimiento de la muerte, sino que la observamos siempre indirectamente, en la que le

[734] Ib., *Breve tratado de la ilusión*, ob. cit., p. 58-59.

sobreviene a otros. Si más *allá* de ella hay otra dimensión de realidad no es perceptible desde *acá*. Para ello, es menester llegar a morir, cruzar ese umbral. En suma, tenemos que vivir en la inseguridad, y todo intento de eliminarla, en un sentido o en otro, le parece a Marías que "o es una deslealtad intelectual o es un acto de fe"[735]. La posición en la que él mismo se sitúa es en esta última: el recurso a la fe, orientada en este caso a creer en una vida más allá de la muerte. En ello influye su condición de católico convencido –como detallamos al recorrer su biografía[736]–. Él mismo confesaba sus creencias cristianas sin ambages:

> "Yo he tenido siempre una fe muy profunda. Para mí, la pervivencia siempre ha sido algo perfectamente seguro y perfectamente claro. No solo la fe sino la razón me empuja a pensar que la realidad personal es algo de otro orden. No puede comprender cómo un proceso biológico, fisiológico, tiene una relación con la realidad personal, con alguien, conmigo. Es una realidad de otro orden. (…) nunca he dudado de la existencia más allá de la muerte de las personas que he conocido, de las personas que he amado. (…) No creo en mi aniquilación. Pienso en mi muerte como un tránsito, una transición a otra vida. No considero mi disolución"[737].

Su intuición sobre la existencia de la vida del más allá viene también expresada a través de una argumentación netamente filosófica, estableciendo así un diálogo entre la fe y la razón, como veremos mejor en el siguiente apartado. Por otra parte, hemos dicho que la creencia en que la muerte es el final dificulta enormemente la felicidad. El reverso es evidente: creer en que hay vida después de ella, albergar esa esperanza, la

[735] J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 309.

[736] Recordemos aquí, por ejemplo, su modo de afrontar desde la fe graves avatares como la muerte de su mujer o el final de su propia vida. Sobre Lolita, ya advertimos (V. p. 59 de nuestro estudio) cómo contribuyó a soportar su marcha la esperanza en que algún día volvería a encontrarse con ella en la otra vida. Y sobre la cercanía de su muerte (V. p. 61-62), anciano ya, recuérdense las emotivas líneas que escribió como despedida a sus lectores, en el que vislumbraba que iba a ser su último libro: "Me encamino a Dios e imagino cerca, con ilusión, la vida perdurable, pido a mis amables lectores –que me han acompañado benevolentes y atentos durante tanto tiempo– tengan presente el último verso de ese primer soneto de las *Rimas sacras* de Lope: «Vuelve a la patria la razón perdida», cuando su luz venza mi oscuridad. Esa luz perpetua que siempre me iluminará. Nos iluminará, divina y admirablemente, a todos con su hermosísima claridad. Con su todopoderosa fuerza".

[737] J. MARÍAS, «La mort de l'autre dans le couple: Julián Marías», en C. CHABANIS, *La mort, un terme ou un commencement?*, Fayard, Paris, 1982, p. 301-303.

favorece. Marías alude en este contexto a la religiosidad. El hombre de fe es capaz de creer, sin ver, en la vida del más allá y cuenta por ello con una ventaja en el camino hacia la felicidad, pese al margen de inseguridad que también afecta a toda creencia religiosa:

> "La esperanza en la inmortalidad nos aparece como condición de que la felicidad tenga alguna consistencia; pero esa esperanza, que puedo tener, no está exenta de inseguridad. Resulta así que la única felicidad realmente posible –hemos visto que en este mundo es necesaria, pero imposible–, sería la ultraterrena, pero como no tengo la certeza, queda afectada por la probabilidad. Estamos llenos de complicaciones: la felicidad plena no es posible en este mundo, pero es necesaria; si no hay esperanza de inmortalidad, es un engaño, es ilusoria y falsa; puede ser verdadera y auténtica si está sostenida por la esperanza en la vida perdurable, pero esta no es segura. La vida, en efecto, es bastante compleja. Es decir, salvo la fe viva –y tampoco le es ajena la inquietud, la zozobra–, la incertidumbre afecta inevitablemente a la esperanza de otra vida"[738].

La esperanza en la otra vida –al menos en el esquema cristiano– propicia también un cuidado especial en el estilo de vida, en la conducta propia, las acciones… dado que el bien o el mal que se haya obrado en este mundo influirá en el acceso o no al otro. La fe puede, así, ser un acicate para una vida ordenada, orientada al bien y la verdad, lo cual sitúa a quien así vive en la dirección de la felicidad. La condición es que sea auténtica, es decir, no fingida o fruto de una mera pose religiosa o de una rutina mortecina. Cuando es así, la esperanza en el cielo "intensifica la felicidad en esta vida"[739].

Ahora bien, la actitud religiosa –tal como la contempla Marías– puede presentar también aspectos negativos para la felicidad cuando es asumida de forma inadecuada. "Es curioso que a veces, cuando se cuenta con una vida ultraterrena, cuando se tiene fe

[738] Ib., p. 326. «Esperanza» y «fe» no son términos sinónimos pero sí guardan una íntima relación. En el texto que hemos citado son, de hecho, intercambiables; una nutre a la otra, como explica Benedicto XVI en su encíclica sobre la esperanza: "La fe es la sustancia de la esperanza" (BENEDICTO XVI, carta encíclica *Spe salvi*, Roma, 2007, n. 10).

[739] Ib., p. 329.

en una vida que se espera venturosa, se renuncie a la felicidad en esta, en nombre de la otra", señala. A nuestro autor le parece un error diferir toda felicidad a la otra vida, entre otras cosas porque en ésta sí se pueden alcanzar ciertos niveles de dicha, aunque nunca sea de modo completo. Pero, además, al aplazarla se corre el riesgo de que se quede en hueco: "Al quedar confinada a una vida de la cual no tenemos intuición y olvidar esta, de la cual sí la tenemos, esa perspectiva (…) resulta exangüe y vacía de contenido"[740].

10.4. Pruebas racionales de la inmortalidad y de Dios

Marías no reduce toda su argumentación sobre la vida después de la muerte a la esperanza religiosa; aporta además varios motivos derivados de la reflexión filosófica, admitiendo así que la razón puede también ser un instrumento válido para descubrir la existencia de Dios.

Una de las principales razones esgrimidas por nuestro autor atañe al carácter proyectivo de la vida humana, al que contempla en este ámbito como un elemento que postula la vida del más allá. En este punto, hay que recordar la distinción que hace entre vida biológica y vida biográfica o personal (V. cap. III, ap. 2.2.12). La primera remite inexorablemente a la muerte por el cese de las funciones corporales y psíquicas; pero la segunda reclama la perduración por su condición futuriza intrínseca. Nuestro autor cree que si se toma el punto de vista de la vida biográfica, proyectiva, es decir, si somos primariamente proyecto, no hay razón alguna para dejar de proyectar. Es cierto que *de facto* ocurrirá: el hombre, en cuanto a su vida biológica, es una estructura cerrada y cuando llegue la muerte dejaremos de imaginar nuestro futuro; pero es a la vez, si se considera la vida biográfica, "una estructura abierta que postula la inmortalidad", de

[740] Ib., p. 39.

modo que queda en pie la pretensión de proyección ilimitada que pertenece a la vida personal como tal[741].

Marías observa también –en un argumento a nuestro juicio un tanto forzado en el que alude al principio de conservación de la energía (según la cual ésta no se crea ni se destruye, sino que sólo se transforma)– que comúnmente la aniquilación no se admite para realidades meramente físicas, las cuales se transforman en otras o en fenómenos energéticos. Y, sin embargo, se admite con facilidad esa destrucción total cuando se refiere a la "suprema realidad conocida", es decir, el hombre. En cualquier caso, reconoce que "es pensable que de la muerte biológica se siga la muerte personal", pero precisa que "habría que probarlo –así como lo contrario–; en todo caso, se trata de dos muertes distintas, de conexión posible pero problemática"[742]. Y en la misma línea, afirma que "muerte corporal y muerte personal están vinculadas, pero en modo alguno se identifican. El problema sigue en pie"[743].

Contestando al concepto mortalista del hombre en Heidegger (un «ser-para-la-muerte»), Marías incidirá en la inmortalidad al menos como posibilidad teórica seria:

> "Heidegger insiste demasiado en la mortalidad. El hecho de que la vida termine en la muerte y de que la muerte sea segura no quiere decir que se viva para la muerte, ni que la muerte sea definitiva, ni la última palabra. La vida humana es una posibilidad abierta a la inmortalidad o a la aniquilación"[744].

A su juicio, esa es la única manera de plantear honestamente la cuestión, dejándola abierta, sin omitir cualquiera de sus extremos: la muerte y la pretensión

---

[741] Cf. ib., p. 321-323. Es lo que sostiene también el novelista y ensayista Clive Staples Lewis cuando realiza un paralelismo entre el hambre como indicio de la existencia de la comida y el anhelo del Paraíso como anuncio de éste: "(…) considero ese anhelo una indicación bastante buena de su existencia y de la esperanza de algunos seres humanos de merecerlo". Del mismo modo, el escritor británico establece otra analogía a partir de la idea del enamoramiento: "Sería muy extraño (…) que el fenómeno denominado «enamorarse» ocurriera en un mundo asexuado" (C.S. LEWIS, *El diablo propone un brindis,* Madrid, Rialp, 1999, p. 120).

[742] Ib., *Razón de la filosofía*, ob. cit., p. 275.

[743] Ib., *Persona*, ob. cit., p. 170.

[744] Ib., *Sobre el cristianismo*, ob. cit., p. 146.

innata de perdurabilidad, es decir, la apariencia de irreversibilidad cuando morimos y la sospecha razonable de su reversibilidad.

> "Si aplicamos el mismo esquema a la muerte, encontramos que también presenta dos aspectos: la muerte biológica, algo que acontece en cada momento (también con los animales y hasta con las plantas, con diferencias que proceden de las diversas formas de vida), un proceso perfectamente explicable, suspensión de funciones vitales, destrucción de un organismo; pero si tomamos *mi* muerte, la muerte de *alguien*, personal, encontramos algo completamente distinto. Se dirá que sí, pero que se produce a causa de la muerte biológica. Es posible, pero en todo caso serían *dos* muertes: la muerte de un organismo y la muerte de una persona. Su conexión es una teoría, por supuesto problemática, una cuestión abierta. *Lo que* yo soy es mortal; pero *quien* soy consiste en pretender ser inmortal"[745].

Otro argumento antropológico esgrimido por Marías para apoyar la idea de la vida más allá de la muerte es el hecho de ser "inadmisible la identificación del hombre con su cuerpo; la muerte de este es perfectamente inteligible, pero eso no nos ayuda a entender la muerte de la persona de quien era ese cuerpo"[746]. Como explicamos en su momento, la corporalidad es una de las dimensiones de la persona, pero ésta no se reduce en modo alguno a ella, como sí creen quienes arrojan una mirada zoológica sobre el hombre. Desde esa base es posible afirmar que la muerte supone, sin duda, la aniquilación del cuerpo, pero queda al menos abierta la posibilidad de que la persona no corra el mismo destino.

Entre los estudiosos de la filosofía de Julián Marías, hay quien describe una cierta falta de nitidez en algunos puntos relacionados con este tema. Según esta visión, en algunos momentos –como los reseñados en las anteriores citas–, Marías afirma abiertamente que se trata de una cuestión no resuelta y abierta en cualquier caso a la idea de la inmortalidad de la persona, de su alma; pero en otros parece inclinarse más por la idea de una muerte total, tanto del cuerpo como del espíritu –sin que ello altere la

[745] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 323.

[746] Ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 201.

posibilidad de una vida ulterior–. Sirva como ejemplo de esto último la siguiente afirmación en su obra de referencia, *Antropología metafísica*:

> "La tentación más probable es reducir la muerte humana a la muerte corporal o biológica; la segunda tentación es suponer una realidad distinta en el hombre –su «alma» o «espíritu»–, cosa o sustancia pero no material, que no moriría, que estaría «exenta» de la muerte. Creo que ambas posiciones son fenomenológicamente inaceptables, que ambas son infieles a la realidad tal como la encuentro, tal como efectivamente se me presenta"[747].

Hay, así, investigadores que resaltan el hecho de que Marías no se acaba de apoyar en la supuesta perdurabilidad de una parte del hombre (el alma) para justificar la posible inmortalidad, sino que se basa sobre todo en el carácter proyectivo del hombre, en su deseo de vivir tras la muerte. Según las observaciones de Yepes o De Castro, la relativa oscuridad que rodea este aspecto, se percibe también en el hecho de que Marías no concreta cuando habla de la resurrección qué es lo que cree que puede suceder en el intervalo entre ésta y la muerte (separación momentánea de cuerpo y alma, resurrección simultánea de ambas, asincrónica…)[748]. En esa falta de definición sobre este tema subyace probablemente la ya comentada escasez de referencias en Marías en torno al

[747] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 297-298.

[748] Cf. J. PÉREZ DE CASTRO, ob. cit., p. 146 y 169. El autor cita a Ricardo Yepes Stork, quien usualmente corrobora el pensamiento de Marías pero en este punto en concreto se desmarca de él. En este caso, Yepes basa con claridad la posibilidad de la inmortalidad en la pervivencia del alma después de la muerte, además de reconocer también como argumento válido la pretensión de perdurabilidad (Cf. R. YEPES STORK, *Fundamentos de Antropología*, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 474).

concepto de «alma» (V. cap. III, ap. 3.2) por considerarlo demasiado vago, así como su insistencia en la unidad corporal y espiritual de la persona[749].

Hay autores, no obstante, que reconocen sin las comentadas reservas la creencia de Marías en la inmortalidad del alma. Así, de la argumentación de Enrique González se infiere que para Marías el segundo «yo» de la tesis orteguiana designa el «alma», el «fondo de la persona», la «mismidad»… así como la inmortalidad de esa dimensión. Este experto, uno de los mayores conocedores de la obra de Marías y que mantuvo un contacto directo con él durante muchos años, recuerda también que don Julián discrepaba de su amigo Pedro Laín Entralgo cuando éste sostenía la idea de una muerte total de la persona, resucitada luego, totalmente, por Dios; y que tampoco estaba de acuerdo con el propósito de Laín, por muy amigos que fueran los dos, de desterrar completamente el concepto de «alma»[750].

---

[749] Conviene dejar constancia aquí de la visión de la Iglesia católica entorno a la idea de la «inmortalidad del alma», por su evidente influencia en Marías como miembro de ella. La doctrina católica afirma la perdurabilidad del alma y la hace compatible con la unidad cuerpo-alma de la persona humana (Cf. CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Gaudium et spes*, Roma, 1965, 14). E, igualmente, contempla un intervalo temporal entre la muerte y la otra vida, en el que el alma y el cuerpo –destruido pero objeto de una regeneración por la «resurrección de la carne» al final de los tiempos– estarían provisionalmente separados: "El alma espiritual (…) no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final" (CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 366).

Nos inclinamos a pensar que si Marías no secunda *explícitamente* con su reflexión filosófica los distintos aspectos del magisterio católico en este punto, sino que deja la cuestión en una cierta penumbra, es porque le parece irresoluble en última instancia desde la razón. Se trataría, por tanto, el suyo de un ejercicio de honestidad intelectual, al renunciar a ir más allá de lo que la filosofía le permite, lo que supondría una deslealtad hacia esa disciplina, hacia sí mismo y hacia los demás. Obsérvese, sin embargo, el contraste que supone esa cierta indefinición *filosófica* con su mucho más decidida afirmación de la posibilidad de la perdurabilidad cuando la formula *religiosamente*, es decir, a partir de la fe y de la esperanza. Ciertas áreas del conocimiento son en principio más accesibles desde la fe que desde la razón, y esta de las postrimerías de la vida es una de ellas. Eso habría empujado a Marías a llevar hasta el límite posible su pensamiento filosófico, sin rebasarlo para no traicionar su propio método y sus márgenes, y al mismo tiempo a invocar la fe como modo de conocimiento especialmente propicio aquí y, en todo caso, compatible con aquél.

[750] Coincidiendo con la fase final de elaboración de nuestra investigación, el autor ha publicado una amplia obra en la que aborda el empeño de Julián Marías por construir una filosofía desde la perspectiva cristiana y por comprender el cristianismo con el instrumento intelectual que a él le parecía el más adecuado, el de la «razón vital». Sobre el debate que hemos esbozado en torno a la muerte y su significado en Marías, Cf. p. 453-457 y 482-487 de E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Julián Marías, apóstol de la divina razón*, San Pablo, Madrid, 2017.

Nos detenemos ahora en aquello que opera como supuesto general de todo lo dicho respecto a la posibilidad de la vida más allá de la muerte (y, por tanto, de la felicidad plena) o, dicho de otro modo, como idea que al menos justifica el plantearse la trascendencia. Nos referimos a la idea de «Dios». Para Marías, 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"[751].

Que el ser humano es religioso por naturaleza nos parece evidente –aunque haya habido pensadores que lo niegan[752]–. Baste pensar en la universalidad del hecho religioso en todas las épocas históricas. Y ello a pesar de que el objeto de la creencia, Dios, no está disponible inmediatamente a los sentidos, sino que es invisible a éstos. No creemos aventurado, por tanto, corroborar la extendida idea de que la religión es parte "constitutiva de la vida humana"[753]. De todos modos, Marías no plantea la cuestión en términos de *homo religiosus,* no hace explícito el carácter innato de la religiosidad, pero podemos decir que lo da por supuesto. En toda su reflexión sobre las creencias religiosas, gravita ese modo de ver el fenómeno, de modo que habla de él con naturalidad, como si diera por sentado que es algo constitutivo de la realidad humana. Ese modo de proceder suyo obedece, entre otros factores que veremos en este apartado, a su propia fe religiosa. E incluso se puede adivinar la influencia de un maestro suyo como Zubiri, quien tenía clara la condición religiosa del hombre y la pertinencia de su reflexión desde la filosofía:

> "El problema de Dios en tanto que problema no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo"[754].

---

[751] J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, ob. cit., p. 423.

[752] El pensamiento marxista ha creído ver en la religión una mera invención humana para oprimir a los hombres. Frente a esa postura, expertos en fenómeno religioso han reaccionado subrayando la marginalidad de esas tesis, ante la extendida idea del carácter natural del sentido religioso en el hombre. Un ejemplo es el del teólogo y doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina Juan Martín Velasco, que afirma: "Ningún cultivador serio actual de la ciencia de las religiones aceptará como científicamente comprobada la tesis de la existencia de un estadio arreligioso de la humanidad, ni siquiera de ninguna de las culturas de las que se tiene noticias" (J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Editorial Cristiandad, Madrid, 1978, p. 43).

[753] A. M. ARAUJO, *La antropología metafísica de Julián Marías*, ob. cit., p. 161.

[754] X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 13.

Ahora bien, existe también una extendida postura que considera que el concepto de «Dios» sólo es accesible desde la religión. Ante ella, Marías reivindica el papel que en este campo puede desempeñar la filosofía, en su vocación de dar razón de la realidad. En un nuevo reconocimiento por su parte de la fertilidad del diálogo fe-razón en orden al conocimiento de la verdad, considera que la filosofía no puede volver la espalda a las preguntas que se hace el hombre, y entre ellas figura de un modo destacado la de Dios. Es más, "en el problema de Dios se cifra la filosofía entera"[755]. La posición contraria supondría, para él, traicionar la esencia de la propia filosofía, renunciar a su misión de acercarse al conocimiento de la verdad y dar razón de ella.

> "El problema filosófico de Dios es *ineludible*, precisamente por no ser «interno» a la filosofía, surgir en su seno, sino venir de fuera, de la situación en que estaba *ya* el hombre que filosofa. Pertenece a la realidad con que se encuentra y que lo constituye, y su omisión es una mutilación de ella, una alteración de los términos de la cuestión. La filosofía puede tomar muy diversas posiciones respecto a ella, pero nunca la desconocerla y desentenderse, porque ello significa una infidelidad a su condición, una inautenticidad"[756].

Efectivamente, nuestro autor considera que la filosofía no parte nunca desde cero y que el hombre común había pensado en la divinidad antes de que lo hicieran los filósofos. Hay, de hecho, un conjunto de creencias y costumbres religiosas previas a la filosofía que funcionan como un subsuelo para ésta del que partir. Esta «prefilosofía» debe ser estudiada con el rigor propio de la filosofía para validarlas como contenido propiamente filosófico. De hecho, la función de la filosofía es dar razón de las cuestiones que se plantean, independientemente de dónde provengan, con tal de que su tratamiento sea estrictamente filosófico. A Marías le parece que renunciar de salida a cualquier creencia o experiencia es algo sospechoso, "porque hace pensar que no interesa tanto la verdad como un modo particular de alcanzarla"[757]. Tanto reivindica

---

[755] J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, ob. cit., p. 39.

[756] Ib., *Razón de la filosofía*, ob. cit., p. 286.

[757] Cf. ib., p. 195 y 284. El término «prefilosofía», muy utilizado por Marías, es original de su maestro Ortega. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Revista de Occidente, Madrid, 1934.

estas creencias como posibles fuentes de saber –por más depuración que precisen para su incorporación al saber filosófico– que afirma que sin ellas, sin esta «prefilosofía», "la filosofía es ininteligible". El clásico argumento –derivado del cientismo y que ha calado en no pocos filósofos– consistente en considerar que todo enunciado acerca de Dios carece de sentido por no poder ser demostrado empíricamente es volteado por Marías: "como si esa tesis fuera empíricamente comprobable"[758].

[758] J. MARÍAS, *Sobre el cristianismo*, ob. cit., p. 128. Conviene matizar aquí que una parte importante de la filosofía ha visto con claridad que Dios puede ser estudiado por ella pese a ser una idea de origen religioso. El estudio del «Dios de los filósofos» –en expresión que Pascal formuló con cierto desdén– declinó no obstante a partir de la crítica de Kant hace dos siglos a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Por un lado, el filósofo alemán rechazó en su *Crítica de la razón pura* la validez de las pruebas de la existencia de Dios, por ser éste un ente que está allende toda posible experiencia. Pero en la *Crítica de la razón práctica*, llegó a la certeza de su existencia, aunque no de un modo especulativo, sino con evidencia inmediata para el sujeto, fundándose en un *factum* íntimo e indudable, que es el hecho de la moralidad y la responsabilidad. Cf. *San Anselmo y el insensato*, ob. cit., p. 75, 76 y 85.

No obstante ese decaimiento desde entonces en la reflexión filosófica sobre la divinidad, ha seguido habiendo pensadores que han abordado el tema, permitiendo así que no se extinguiera. Entre ellos se puede citar a Hegel –pese la afectación panteísta de su reflexión–, Gratry –sobre quien versó la tesis doctoral de Marías–, Brentano o Lévinas, entre otros. Podemos citar también Alasdair MacIntyre, cuya producción filosófica continúa en nuestros días y que ha dedicado una de sus obras a la tradición filosófica católica: A. MACINTYRE, *Dios, filosofía, universidades*, (trad. E. Anrubia y S. Montiel), Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2012. El filósofo escocés y católico reivindica el tema de Dios como objeto de estudio desde la disciplina filosófica, incluso para aquellos que lo excluyen por dar por sentada su inexistencia: "(…) la idea de que quizás no exista Dios es una idea que los filósofos están obligados a tomarse en serio" (p. 29). El autor reconoce la dificultad que plantea para el estatuto filosófico la postura de un teísmo cerrado, que no admita discusión alguna sobre la realidad divina. Pero él expresa su convencimiento de que incluso los filósofos que llegan a la conclusión de que Dios existe deben aceptar que "en la medida en que su creencia se apoya en un argumento, nos tienen más garantía filosófica que la proporcionada por un argumento" (p. 29-30). A su modo de ver, el pensador que se vea envuelto en esa tensión entre su fe y la razón, entre lo que le dice su creencia religiosa y lo que le impone la metodología propia de la filosofía, puede perfectamente hacer compatible esa dualidad puesto que tal coexistencia es posible: "Lo es solamente si la fe en Dios, es decir, la confianza en su palabra, puede incluir la fe en que, aun cuando cuestionemos a Dios, podemos estar alabándolo al hacerlo y esperar que él nos sostenga en esa fe" (p. 31). MacIntyre concluye que para recuperar la tradición filosófica católica, e incluso el papel de la teología en el campo del conocimiento general y de la universidad, es necesario que los pensadores inscritos en esta línea se abran de nuevo al debate y al diálogo desde sus propias convicciones, abordando con todo rigor y profundidad las grandes preocupaciones humanas (cf., p. 276 y 280). Haciéndose cargo del desafío que ello representa para todo filósofo católico, MacIntyre invoca la complementariedad fe-razón que le es propia al cristianismo para resolver el posible dilema: "Para los filósofos católicos, es ineludible, por supuesto, una aguda conciencia de las relaciones entre sus convicciones prefilosóficas, es decir, entre su compromiso con las verdades reveladas de la fe católica, y sus investigaciones filosóficas. Pues su misma fe católica les exige tener buenas razones para asentir a ciertas verdades sobre la ley natural" (p. 277). Vale la pena recordar aquí la afirmación de Benedicto XVI sobre el tipo de religión que es el cristianismo cuando dice: "no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios" (V. nota 118).

En cualquier caso, la suya es una reflexión desde la razón que busca más allá de lo empírico el conocimiento sobre la realidad de Dios. Su enfoque es, por tanto, filosófico, ni siquiera teológico, puesto que, a diferencia de la teología, no parte de la fe en la revelación de Dios como dato que se da por sentado o a modo de axioma en relación con su existencia. Ello no significa que la fe personal de Marías no condicione su pensamiento en este punto. Al contrario, el acervo religioso de nuestro autor, su fe católica, es patente cuando se acerca filosóficamente al problema de Dios. Desde el punto de vista de la «razón vital», del comprender racionalmente la realidad desde la vida de cada uno, no puede ser visto de otro modo, pues la «circunstancia» cristiana en Marías es intensa y envolvente, como se vio en su biografía. Ahora bien, su pretensión y su modo de proceder no es fideísta, sino que trata de comprender y mostrar desde la razón lo relacionado con la divinidad, en concreto en el modo como lo ha enseñado la tradición cristiana. Y tampoco puede ser considerada su reflexión filosófica de Dios una teodicea, pues aunque sí hay un intento de demostración de Dios desde razonamientos, hay también una evidente ausencia de voluntad de sistematizar su exposición sobre las características de Dios.

Destacaremos, en cualquier caso, varios planteamientos mariasianos en torno a la cuestión de Dios. Por un lado, plantea que el acercamiento a él desde la filosofía ha de ser distinto del de la teología. Ésta parte de la afirmación de la existencia de Dios desde la fe. Pero como Dios no es inmediatamente accesible por los sentidos, como no está manifiesto –al menos de forma patente–, Marías propone observar más bien su obra, en la que ha dejado su huella como creador. La atención se debe centrar sobre todo en su criatura excelsa, el hombre, ya que es el ser creado a imagen y semejanza suya –según la concepción cristiana–. De ese modo, reconociendo los atributos de la persona humana (capacidad de amar y de hacer el bien, libertad, racionalidad…) se pueden inferir los de Dios, que los tendría lógicamente en grado absoluto. En su opinión ese evidente antropomorfismo –largamente reprochado a la religión– estaría justificado por dos motivos: uno es que el hombre es *imago Dei* y otro es que Dios se ha hecho precisamente hombre en la Encarnación[759].

[759] Ib., *Razón de la filosofía*, ob. cit. p. 270; y *La perspectiva cristiana*, ob. cit., p. 43-44 y 62-63.

Por otro lado, Marías recurre, como argumento racional sobre la existencia de Dios, a la clásica idea de la *contingencia* del hombre, pero añadiendo un importante matiz. Se ha solido decir que las cosas o las personas son contingentes en la medida en que no se se pueden dar su ser a sí mismos, de lo que se deduce que el ente que ha conferido el ser a todo lo existente ha de ser increado, incausado, absoluto, es decir, Dios. Nuestro autor reconoce que esa nihilidad ontológica remite a su fundamento necesario, pero al mismo tiempo entiende que falta algo más para demostrar a Dios. El problema para él es que ese planteamiento carece de suficiente valor probatorio porque no muestra la contingencia del ente como tal, sino sólo el de *cada cosa* o, a lo sumo, de *todas* ellas, entendidas como una serie o conjunto. El argumento clásico, a su modo de ver, únicamente prueba la necesidad de un ente necesario sin más, que podría ser en su caso el mundo, pero no necesariamente Dios:

> "El argumento tradicional *a contingentia mundi* es más bien una prueba *a contingentia rerum, y* sólo prueba la existencia de un ente necesario, en quien encuentran su razón suficiente las *cosas contingentes.* Pero esto, que podría aceptar el panteísta, no basta para demostrar la existencia de Dios; para ello sería menester mostrar la radical contingencia de todo ente intramundano y del mundo como tal, y remitir a un ente *otro* que el mundo, trascendente a él, en quien éste encontraría su fundamento; y este fundamento sería efectivamente Dios"[760].

No basta, por tanto, la contingencia del hombre; es menester mostrar la contingencia de la *existencia,* que necesita un fundamento que la imponga. Y como la existencia o vida –según ve– envuelve ontológicamente 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 fundamento –concluye nuestro autor– sí podemos llamar con propiedad «Dios»:

> "El argumento por la contingencia debe, pues, para alcanzar todo su valor, partir de una contingencia radical: no la de las cosas, sino la de la existencia. (…) El

[760] Ib., *San Anselmo y el insensato*, ob. cit., p. 83.

> reconocimiento de la interna menesterosidad del hombre, que necesita, primero, de las cosas, *y* segundo, de lo que *hace que haya* y lo hace ser, es al mismo tiempo el reconocimiento de la religación de la existencia a un *otro* que la trasciende, en suma, a Dios. Y adviértase que no se trata de un puro raciocinio, según el cual, al mostrarse como contingente la totalidad de lo que encontramos, inferimos la forzosidad de que haya otro *algo* necesario. Al aparecer como afectada por la nihilidad, la existencia se descubre a la vez como *religada;* es decir, hay una positiva *remisión* a un fundamento en el que nos encontramos radicados"[761].

Desde un punto de vista cosmológico, la cuestión del origen del universo sigue abierta tanto para la ciencia como la para la filosofía. La primera ha conseguido explicar una parte importante de sus primeros estadios a través de teorías como la del «Big bang», de Georges Lemaître, pero en general sigue siendo un enigma qué desencadenó primeramente todo el proceso. Y para la filosofía, sigue siendo pertinente –al menos para muchos pensadores como Marías– la vieja pregunta de «por qué hay algo y no más bien nada»[762].

Nuestro autor plantea también, en orden a una aproximación racional a Dios, que tiene pleno sentido preguntarse por él "desde el punto de vista de la necesidad humana, en la medida en que su realidad puede ser menester para entender algunas determinaciones evidentes, que por serlo son ineludibles en la filosofía". En el pensamiento de Marías, esa manera de enfocar los problemas es habitual. Está presente, por ejemplo, en el mismo tema de la felicidad, pues como ya vimos la imposibilidad de alcanzarla no merma en modo alguno la necesidad de lograrla; o también en el asunto de la racionalidad humana, por cuanto al decir que el hombre es racional, aunque no sea seguro que razone siempre o que lo haga bien, lo incuestionable es que no tiene más remedio que hacerlo para vivir una vida humana. Pues bien, una de las necesidades del hombre argüidas por Marías en este punto es la de comprender el mundo. Ese hambre de conocimiento postularía la inteligibilidad del

[761] Ib. 119-120. Como anticipamos en el cap. II, dedicado a las fuentes filosóficas de Marías, en el recurso al concepto de «religación» se intuye la influencia de Zubiri, en cuya obra es frecuente su uso. El filósofo vasco explica con él que el hombre está enlazado con aquello que es nuestro fundamento y nos hace existir. La palabra «religión» provendría, así, de aquel término y aludiría a las creencias en Aquel que es origen del hombre y a quien, por tanto, está radicalmente ligado.

[762] La pregunta, así formulada, es atribuida en origen al alemán Gottfried Leibniz, uno de los grandes filósofos de los siglos XVII y XVIII, y por el que Marías sentía una notable admiración, amén de haber comentado y traducido varias obras suyas.

mismo –por difícil que sea– y haría verosímil que ese orden lógico obedezca a quien habría puesto sistemáticamente sus elementos en liza, a quien los habría imaginado y creado, es decir, Dios. En la mente divina estaría, por tanto, todo lo real y por eso "le pertenecería al mundo una inteligibilidad que el hombre puede rastrear y parcialmente descubrir". La pregunta parece obligada: si existe un orden reconocible, significativo y lógico en la realidad, ¿cómo se ha podido llegar a formar? "No parece claro que la realidad lo tenga si no hay un Dios que la «piense» –*sit venia verbo*–, la comprenda y la tenga en su mente", dirá Marías. Y tampoco cree inteligible la propia realidad humana "sometida a un azar cósmico, sin ser conocida por nadie"[763].

Otro realidad que puede ser contemplada como un indicio de Dios guarda relación con los mismos atributos de la persona humana. Marías se pregunta cómo se puede explicar, por ejemplo, la existencia de la técnica, que indudablemente requiere de la inteligencia, si se reduce el hombre a lo cósmico, a algo no esencialmente distinto a los objetos del universo, a la mera materia, que por sí misma no tiene inteligencia. La complejidad de la persona, plasmada también en el hecho de que su vida transcurra "primariamente en el futuro proyectivo y, por tanto, en la irrealidad", parece ir en contra de un universo hecho desde el azar, la nada o las meras leyes físicas[764]. A este debate podríamos añadirle, por nuestra parte (y con nosotros, tantos otros que lo han pensado antes), otro atributo fundamental en el ser humano que desafía la visión de un mundo al margen de un ente superior dotado de voluntad propia. Nos referimos al amor. ¿Es razonable que los protones, neutrones y electrones –que no son racionales ni tienen voluntad propia– o que el hidrógeno, el helio y el litio –que nada saben del amor ni del sentido de la vida– hayan creado por sí mismos a un

[763] Ib., *Razón de la filosofía*, ob. cit., p. 287-288 y 290-292. Se puede encontrar también una aproximación sobre la compresión de la realidad por parte del hombre como reflejo del sentido global dado por Dios en R. HIDALGO, *Julián Marías y la muerte*, ob. cit., p. 250-252. El autor establece una analogía entre la «contingencia de la existencia» desarrollada por Marías y una «contingencia del sentido», idea que también está presente en nuestro autor. Hidalgo repara en que el mundo no puede dotarse de sentido a sí mismo y, sin embargo, el hombre sí entiende el mundo, de lo que deduce que esa cualidad de entender las cosas no le puede venir de un mundo menesteroso de sentido, sino de fuera de él, de algo extramundano. "Puesto que sólo otorgamos sentido quienes poseemos la condición personal (con capacidad de interpretar, imaginar, proyectar, anticipar) ese algo dador de sentido –concluye– es un Alguien «Otro que el mundo». A ese Alguien lo llamamos Dios".

[764] Cf. ib. p. 288.

ser libre, autoconsciente y amoroso como el hombre? ¿Los múltiples y complejos procesos evolutivos de la materia son suficientes para explicar qué o quién los generó en origen, o qué o quién creó la vida y, dentro de ella, a un ser capaz de amar y de descubrir esas fuerzas ciegas e inertes?

Estos son los argumentos esgrimidos por Marías que justificarían desde la razón la existencia de Dios. Como hemos referido, en su obra no hay una explicación sistematizada ni profunda de ellos, sino que expone sólo algunas cuestiones sin agotarlas, a veces incluso sin pasar apenas de su mero planteamiento. Él mismo reconoce que deja abiertos muchos interrogantes y que "faltan algunas evidencias". Y lo justifica reconociendo que la filosofía está sujeta de por sí a un cierto grado de "inseguridad", propia de los límites de la razón humana, y que en todo caso el deber de ella es formular las preguntas, no volverles la espalda[765].

Pese a las distintas razones que encuentra sobre la posible existencia de Dios, Marías admite que el «mortalismo» "invade el mundo actual, en una proporción que sería aterradora si no fuera porque él mismo elimina la importancia de todo y engendra una inaudita indiferencia"[766]. Esa es, precisamente, la principal

[765] Ib., p. 292-293. La reflexión de Marías sobre Dios ha recibido una crítica abierta por ser considerada carente de sistematización y de escasa profundidad. En J. PÉREZ DE CASTRO, ob. cit., p. 177-212, donde hay un amplio análisis del pensamiento de Marías en torno a la divinidad, el autor estima que tiene una visión superficial de las vías para la demostración de Dios de santo Tomás de Aquino. Y apunta a una incorrecta interpretación de los conceptos de «contingencia» y de «religación», así como a una cierta superficialidad en su argumentación que impide un adecuado rigor teorético (Cf. p. 197-199 y 205-206).

En claro contraste con esa visión crítica, Marías ha sido llamado «apóstol de la divina razón» porque "probablemente no haya ningún otro caso, en la historia de la filosofía contemporánea, de un filósofo cuya vida y obra estén tan orientadas hacia Dios"; y porque fue capaz de elaborar un modo de pensar las cuestiones relativas a la trascendencia "de un modo innovador, reclamando la fuerza de la razón, que permite comprender mejor la realidad personal divina y aquella creada a su imagen, cuya vida perdurable Julián Marías ha imaginado como nadie gracias a que su filosofía se libera del peso del sustancialismo o materialismo cosificador" (E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Julián Marías, apóstol de la divina razón*, ob. cit., p. 28-29). Es significativo cómo el autor llama también a Marías "teólogo" (p. 16), título que no nos parece inapropiado a tenor de su reflexión sobre la divinidad, acreditada por ejemplo por una entidad de prestigio como la Universidad Pontificia de Salamanca al investirlo doctor «honoris causa» precisamente en teología, en el año 1996. Sobre el tema de Dios, Cf. sobre todo p. 466-473, donde el autor habla de las «razones de la vida de Dios»; p. 531-538, donde incide en la necesidad vista por Marías de pensar a Dios como persona y no como la «soberbia sustancia» o la «gran cosa»; o p. 538-542, donde ahonda en el error que suponía para él aplicar el sustancialismo a Dios.

[766] J. MARÍAS, *Persona*, ob. cit., p. 94

característica que observa en la época actual, la creencia de que nada es importante. Tal indiferencia proviene para él de la aceptación social de la aniquilación del hombre con su muerte y, por tanto, la eliminación de todo horizonte ulterior. Ello no significa que no siga habiendo muchas personas que creen en la otra vida, pero ahora lo hacen frente a la vigencia social contraria, que establece que después no hay nada más. En todo caso, se trata de una situación muy distinta a la que se daba en Occidente hasta el siglo pasado, pues en general la esperanza en la vida ultraterrena era más o menos sentida por el hombre común. Las dos principales razones que hay detrás de ese cambio son para Marías "la inmoderada pasión por la seguridad del hombre contemporáneo y la escasez de amor en sentido estricto que hace que dejen de ser irrenunciables y radicalmente necesarias otras personas"[767].

En el final de este apartado sobre Dios como garante de la inmortalidad, volvemos la mirada a la felicidad. Dentro del pensamiento de Marías, hemos visto que ésta a última hora deviene inviable en el grado pleno (es decir, con máxima intensidad y máximo tiempo) en que la pretendemos, porque la muerte cierra el paso a su posibilidad. Para alcanzarla es imprescindible, pues, que la muerte no sea el final. Y lo único que puede garantizar tal cosa es un ser superior, absoluto, capaz de doblegar la propia muerte, de regir sobre ella, Dios.

---

[767] Ib., *Razón de la filosofía*, ob. cit., p. 207-208. La idea de que el deseo desaforado de seguridad facilita la increencia en una vida tras la muerte puede parecer arriesgada. Marías la argumenta aludiendo a la alergia a la incertidumbre del hombre moderno –en este caso aplicada a la muerte–, "el no saber lo que es la muerte, la sospecha de que la cosa no es tan sencilla como las ideas dominantes tratan de sugerir". Según apunta, "el hombre trata de aferrarse a una certeza, aunque sea lo peor, en un esfuerzo por no enfrentarse con la cuestión, con cerrar los ojos o apartar la mirada" (*Persona*, ob. cit., p. 71).

A nuestro modo de ver, la argumentación de Marías es aguda, pero tal vez subraya en exceso en este punto la pretensión de seguridad. No nos parece claro que haya que anteponerla al miedo a la muerte para justificar esa tendencia a la increencia. En todo caso, consideramos más acertado invertir ese orden, es decir, presentar como lo primario, como lo verdaderamente motriz, el miedo a morir; y, derivada de él, secundaria por tanto, la búsqueda inmoderada de seguridad. Recordamos aquí de nuevo las palabras de san Pablo en las que repara en que "por temor a la muerte" los hombres están "de por vida sometidos a esclavitud". Podría quizás interpretarse en este caso que esa esclavitud se asemeja, de algún modo, a ese ansia neurótica que a veces nos invade por conservar ciertas cosas, la salud por ejemplo, abocándonos a una obsesión por lo *light* o a una incapacidad de soportar el dolor, no ya tanto por su molesta percepción física, sino por lo que tiene de anunciador de la enfermedad y la muerte.

En el fondo, sed de infinito y felicidad son conceptos estrechamente unidos y que se retroalimentan. Sólo cabe una felicidad completa si la vida no se acaba y, a su vez, el anhelo de perdurar tiene en su base el deseo de ser feliz para siempre. El corazón humano guarda una chispa de esperanza que, en condiciones normales, lo mueve constantemente a seguir adelante en la búsqueda de la felicidad, aun en medio de grandes privaciones. La insaciabilidad propia del ser humano, el hecho de que no acabamos de conformamos con menos que una felicidad plena y para siempre, remite a la necesidad de que Dios exista. El hombre aparece como un ser finito pero alberga en él un deseo de infinito. Pareciera que hay un eco del Absoluto en su misma entraña. El hombre, entonces, puede ser visto en relación a Dios –así lo escribe Marías– como "correlato finito de la infinitud"[768]. Y el hombre religioso –o valdría decir, la dimensión religiosa del hombre– capta esa atracción hacia quien puede saciar su anhelo íntimo:

> "Del anhelo de un bien que llene el corazón del hombre y de la constatación, una y otra vez comprobada, de que nada de este mundo es capaz de proporcionar la felicidad buscada, el hombre religioso de todos los tiempos ha dirigido su mirada hacia la esfera de lo supramundano esperando confiadamente conseguir allí el descanso de su corazón inquieto"[769].

En palabras ahora de Marías, y como «balance» de lo que supone la creencia en Dios para el hombre en relación a su deseo de una vida lograda, afirma:

> "Si se incluye en la visión de lo real la existencia de Dios y lo que significa para el hombre, el «balance» tiene que ser abrumadoramente positivo"[770].

Y en otra versión explícitamente cristiana:

---

[768] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 255.

[769] E. ESCUDERO, *Creer es razonable*, Siquem, Valencia, 1997, p. 21.

[770] J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, ob. cit., p. 71

> "Para un cristiano, el «pesimismo» es imposible; el balance total es superabundantemente positivo, sea cualesquiera los males que se puedan descubrir y acumular. La única respuesta cristiana a la realidad tiene que ser «Sí»"[771].

10.5. La «vida perdurable», plenitud de la felicidad

Nos hemos quedado a las puertas de la muerte, conjeturando si habrá algo más allá de ellas y qué implica para el hombre el resultado de esa elucubración. Ahora iremos un paso más allá. Vamos con Julián Marías a cruzar imaginativamente el umbral para observar qué podría verse al otro lado. Nuestro autor plantea abiertamente la posibilidad de que exista la vida eterna o «vida perdurable»[772], como él prefiere llamarla, y trata de interpretar en qué consistiría ese nuevo estado vital. Marías intuye que hay un vínculo estrecho entre la vida del más allá y el amor, y que todo ello redunda en la posibilidad de alcanzar una felicidad, por fin, plena. Su reflexión sobre este tema es una de las más especulativas de todo su pensamiento, como por otra parte es normal dada la especial inaccesibilidad del asunto en cuestión. Pero, al mismo tiempo, pone sus argumentos al trasluz de conceptos ya establecidos por el cristianismo, lo que les da un cierta base.

El filósofo madrileño considera que para desear la vida ultraterrena es menester imaginarla con cierta concreción. Si, por el contrario, se piensa en ella en abstracto la imagen resultante será probablemente plana y anodina, lo cual reduce su anhelo y compromete de paso la propia felicidad, en la medida en que ésta depende de la creencia de que podamos ser felices en el futuro. Con todo, Marías admite que es imposible saber cómo será exactamente la otra vida y que el cielo no será como lo proyectamos, sino mejor, pues "no podemos admitir que superemos a Dios, que Dios se quede corto".[773]

---

[771] Ib., p. 135.

[772] Cf. cap. III., ap. 2.2.12 de esta tesis.

[773] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 20.

El tipo de vida perdurable que imagina nuestro autor está condicionado por su pensamiento antropológico y por su fe católica. Por un lado, utiliza como método especulativo el conocimiento que se tiene sobre la vida humana para aplicarlo luego al problema de la vida perdurable. Así, la condición proyectiva y amorosa de la persona o su carácter irreductible, habría de tener un eco decisivo en la vida del más allá. Nuestro autor piensa que, si se tienen en cuenta esas características humanas, lo coherente es pensar que la vida celestial estará conectada con nuestra vida terrena. Eso implica que conservaríamos nuestra integridad, ese quién que somos, y que podríamos llevar a su plenitud nuestra capacidad de amar y nuestras trayectorias vitales, tantas veces frustradas por las limitaciones propias de la vida. El tipo de acceso a la vida perdurable que predica el cristianismo, la «resurrección de la carne», encaja perfectamente con ello. Ese importante matiz, el hecho de que no sólo pervivirá el alma sino también el cuerpo, subraya el hecho de que quien va a resucitar es la persona completa, con las transfiguraciones que se quieran, pero ella misma.

Esa conexión del más allá con el más acá significaría para nuestro autor "el cumplimiento, la realización de las trayectorias imposibles, abandonadas, rotas, frustradas o solamente iniciadas"[774]. Como explicamos en su momento, la felicidad (completa) es imposible en la vida terrena, entre otras cosas, porque no es factible la realización de todas las trayectorias, sino que forzosamente unas se excluyen a otras, tenemos que escoger unas y renunciar al resto. Entre esas trayectoria hay algunas que son «auténticas», esto es, que responden a nuestra verdadera vocación. Así, el conjunto de trayectorias auténticas compondrían 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". Si se piensa que en la otra vida esas trayectorias podrán realizarse, se deduce que "podría cumplirse lo que verdaderamente se ha querido ser y no se ha podido: esta sería la forma plena de felicidad"[775].

[774] Ib., p. 329.

[775] Ib., p. 367-368.

Esas trayectorias incluyen, por supuesto, las relaciones con otras personas, con muchas de las cuales hemos andado gozosamente durante un tramo del camino de la vida, hasta que por algún motivo el recorrido ha quedado interrumpido. En este sentido, Marías contempla la resurrección como un fenómeno que "restablece la plena realidad amada", permitiendo así el reencuentro con los seres queridos. Tal restablecimiento incluiría la condición sexuada. Se mantendría, por tanto, la identidad de la persona como hombre o como mujer, pues "no se concibe, cuando se la considera desde el punto de vista del amor, que la disyunción se desvanezca o se desvirtúe de alguna manera"[776].

La condición amorosa de la persona, entonces, no sólo quedaría salvaguardada en el cielo sino plenificada, tras la eliminación de las impurezas propias de la imperfección humana. Y como en la persona el amor es el atributo principal, la misma realidad del hombre sería elevada por efecto del incremento de la capacidad de amar a Dios y a los demás, y de percibir a su vez el amor de ellos. Rebosante de amor, la persona –a la que recordemos que Marías entiende principalmente como «criatura amorosa»– amaría desde Dios más que nunca. Todo ello redundaría en la plenitud de la felicidad, pues –como vimos también– su principal fuente son las personas, el amor a ellas. Entonces "será menester que las relaciones personales se conserven sin pérdida, sin los elementos negativos que puedan tener y, por supuesto, intensificadas"[777].

Se puede ver también este aspecto desde el prisma de la vocación, aquella llamada interior que nos invita a hacer algo y, más aún, a ser alguien concreto. Recordemos que la vocación general de la vida está formada por un conjunto de llamadas que encaminan a distintas trayectorias vitales; y que la llamada fundamental de ellas es el amor, lo que llamamos en su momento –al modo de la antropología wojtyliana– la «vocación fundamental al amor». La vida perdurable permitiría la culminación de la vocación, el amor pleno, y con él la felicidad completa, superando las deficiencias que se hayan podido atravesar en tal empresa:

[776] Ib., p. 352.

[777] Cf. ib., p. 370-373.

> "Las limitaciones, los azares, las interferencias, estorban que la vocación se cumpla íntegramente. Uno de sus ingredientes principales es la proyección hacia otras personas, en varias relaciones afectadas tal vez por el conflicto, la ausencia, la muerte. Se puede imaginar la otra vida como la plenitud de eso en que verdaderamente el hombre consiste. Si es, como pienso, criatura amorosa, la persona podrá alcanzar así su verdadera realidad, nunca antes adecuadamente poseída"[778].

Para argumentar la correlación entre la vida terrena y la celestial, Marías recurre también a la vieja idea orteguiana de «yo soy yo y mi circunstancia». La muerte impondría una pérdida sólo parcial de la circunstancia que me hace ser quien soy. Se perdería, lógicamente, la «circunstancia mundana», pero si no sólo tengo circunstancia o soy circunstancial, sino que esos elementos –recuerdos, proyectos, personas…– forman parte de mi yo real, entonces "no me puedo imaginar sin ellos, porque sin ellos no sería yo; y, por supuesto, son requisitos de mi felicidad"[779]. En la teología cristiana existe el concepto del «cuerpo glorioso», que es el mismo que el del hombre terreno pero transfigurado tras la resurrección. Marías se pregunta por qué habría de limitarse tal transformación a la carne y no a la vida. La pérdida de la peculiaridad de las personas "las reduciría a un esquema descarnado, no habría verdadera inmortalidad personal". En suma, hay que entender la vida del más allá desde la del más acá, entendiéndola como su cumplimiento o plenitud[780].

Según explica nuestro autor, en virtud de esa correlación entre el cielo y la tierra, se puede imaginar, entonces, esta vida como la elección de la otra y la otra como la realización de esta. En cierto modo, el hombre elige aquí no sólo quién ese sino también quién quiere ser. Se elige a sí mismo:

> "Siempre me ha con movido, más que ningún otro, el terrible verso del *Dies irae* que canta: *quidquid latet apparebit, «*todo lo que está oculto

[778] Ib., *La perspectiva cristiana*, ob. cit., p. 93-94.
[779] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 356.
[780] Ib., p. 369.

aparecerá». Todo lo realmente querido será. A eso nos condenamos: a ser de verdad y para siempre lo que hemos querido"[781].

En la misma línea, el filósofo llama la atención sobre el énfasis que la teología cristiana ha puesto en Dios y en su visión beatífica en la otra vida, dejando un tanto en sombra a aquel que aspira a esa contemplación, el hombre. Al quedar éste en semioculto se desliza una homogeneización de las personas, lo cual no se corresponde con el carácter único de cada uno. Dicho de otro modo, se opera una despersonalización, que contradice no sólo el pensamiento antropológico de Marías sino también la misma visión que el cristianismo tiene sobre el hombre:

> "La teología ha puesto el acento, como es justo, en la visión de Dios; acaso no ha insistido tanto en el sujeto a quien se promete esa visión, que no puede ser «cualquiera» –esto sería indigno de Dios–, sino alguien para él único e insustituible, objeto de amor ilimitado. (…) Es menester la afirmación de la vida en lo que tiene de humano, argumental, dramático, proyectivo; en suma, *mío*. Mi vida es mía, la de cada cual; no hay nada que pueda llamarse «vida en general». La «otra vida» tiene que ser mi otra vida"[782].

Marías reacciona, además, contra una extendida identificación del cielo como algo estático, pasivo, lo cual le parece no sólo poco atractivo sino también gratuito, carente de una argumentación suficiente. La vida –decía Ortega y corrobora él– es lo que hago y lo que me pasa. Y no ve motivo para que deje de ser dinámica en el más allá. Sin embargo, muchos piensan en aquella otra imagen: "los bienaventurados, sentados en nubes, con túnicas blancas y tocando el arpa". Tal simplificación supone para él un empobrecimiento y una pérdida de la "maravillosa riqueza y concreción de la vida humana personal". Ahondando en su crítica, considera incluso que es un modo de desvalorizar también a la propia divinidad, pues le parece que tal visión implica, aunque sea involuntariamente, "que en presencia de Dios todo pierde valor e interés"; y que su obra, en este caso, el hombre, no entraña el alto valor que Él le ha dado, con su

[781] Ib., p. 372.
[782] Ib., p. 358.

sofisticación, originalidad y relieve. Todo el diseño inefable con que Dios ha creado a su criatura predilecta, toda la caracterización que lo hace semejante a Él, ¿no tendrá que ser conservada, potenciada, salvada?", se pregunta. Por todo ello, considera que no es lógico pensar que el cielo venga a suplantar toda esa realidad humana, sino a llevarla, previa purificación, a plenitud[783].

El dinamismo propio del hombre no sólo afecta a su hacer («homo faber») sino también a su recorrido vital («homo viator»), jalonado por las distintas edades por las que transcurre. No parece razonable pensar que ese proceso evolutivo se mantenga en el cielo, si se presenta éste como plenitud y como vida sin fin. ¿A qué edad, pues, se resucitaría? Marías conjetura que habrá una especie de coexistencia entre todas las fases de la vida, en un despliegue temporal que permitiría conservar y desarrollar simultáneamente los distintos *quiénes* que hemos sido en las distintas edades[784].

Otra forma de entender la vida después de la muerte contra la que Marías reacciona es la reencarnación. Esa creencia, profesada por diversas religiones, sobre todo orientales, estima que la esencia de la persona adopta un cuerpo material distinto cada vez que muere. Nuestro autor se muestra escéptico con la falta de conciencia de la persona sobre las diferentes formas que ha ido adquiriendo, según esta doctrina. Le resulta inaceptablemente impersonal, ya que choca con la conexión entre vida terrena y celestial argumentada por él en la línea del cristianismo:

> "(…) como no es verosímil que vaya a empezar ahora la serie de las reencarnaciones, como la presente será una de tantas, si he sido antes otras cosas, he tenido otras vidas, y no tengo la menor noticia de ellas ni significan nada para *mí,* ¿qué pueden querer decir en el futuro? ¿Qué voy a esperar de otras encarnaciones, que nada tendrán que ver con el *quién* que yo soy? No es probable que un hombre de Occidente, si usa la razón y la imaginación, se embarque en esa idea. Como vemos, lo decisivo es la *conexión;* tan pronto

[783] Cf. ib., *La perspectiva cristiana*, ob. cit., p. 90-93.

[784] Cf. ib., p. 364-365.

como se pierde la continuidad y coherencia, desaparece la condición personal"[785].

Hay, en cualquier caso, una pregunta lacerante que en algunos momentos nos hacemos, sobre todo ante alguna mala racha que nos hace plantearnos el sentido de la vida: si Dios existe y nos ama, ¿por qué no nos ha puesto directamente en el Paraíso? ¿Por qué hemos de pasar primero por esta tierra si tantas veces es un «valle de lágrimas» –como reza la misma «Salve»– o «una mala noche en una mala posada» –como escribió la misma santa Teresa de Jesús–? Marías trata de responder a ello en las dos últimas páginas de su gran obra filosófica, *Antropología metafísica.* La idea de que Dios nos prueba en esta vida, mediante una especie de examen moral para ver cómo nos portamos antes de premiarnos o castigarnos, le resulta demasiado tosca e insatisfactoria. Más bien, la respuesta que ofrece alude al tipo de realidad que es el hombre en cuanto ser libre, capaz de decidir su propio destino; es más, forzado a ello:

"Lo que sucede es que si Dios nos pusiera directamente en el Paraíso, seríamos *otra cosa.* El hombre es quien, una vez creado y puesto en la vida, *se hace a sí mismo.* Y se hace proyectivamente, y no solo en su trayectoria real, la que podemos contar en su biografía. El hombre se hace en la expectativa, el sueño y el conflicto; se hace desde sus múltiples instalaciones (…). La vida humana terrenal es programática y a la vez siempre frustrada –por eso la felicidad es un imposible necesario, por eso necesita ser feliz y no puede serlo–. (…) Podría pensarse que la realidad en la otra vida estuviese determinada por la autenticidad y plenitud con que hubiese sido deseada o querida en esta. (…) Y entonces hay que preguntarse: ¿qué cosas interesan de verdad en esta vida? Para mí, la norma es clara: aquellas frente a las cuales la muerte no es una objeción; aquellas a las cuales digo radicalmente «sí»; con las cuales me proyecto, porque las deseo y las quiero para siempre, ya que sin ellas no puedo ser verdaderamente yo"[786].

[785] Ib., p. 353-354.

[786] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 308-309.

V. OTROS PENSAMIENTOS ACTUALES SOBRE LA FELICIDAD EN CONTRASTE CON JULIÁN MARÍAS

Nos proponemos en el tramo final de este estudio analizar otros pensamientos vigentes en la actualidad y compararlos con el de Julián Marías. No buscamos tanto reflexiones puntuales, ni siquiera directas, sobre la felicidad, sino más bien modos de entender la realidad general que repercuten favorablemente o en contra de la consecución de una vida lograda. Es decir, pretendemos centrarnos en las grandes corrientes de pensamiento que más profundamente están marcando la mentalidad y, con ella, la vida de nuestros contemporáneos. A partir de ese criterio, hemos seleccionado tres líneas filosóficas distintas: la del *relativismo*, por su puesta en entredicho de la noción de «verdad», y con ella la del bien y el mal, que tanto ha penetrado en la sociedad occidental; la de la llamada «ideología de género», probablemente el pensamiento más influyente del momento, hasta el punto de que su interpretación marxista y freudiana de la sexualidad se identifica hoy con el pensamiento «políticamente correcto»; y, por último, la del personalismo cristiano, junto con el magisterio de la Iglesia, como contrapunto argumental a las otras dos corrientes y, en cierto modo, núcleo principal de resistencia a ellas.

En este reducido elenco hemos omitido otros pensamientos de distinto calado también en la actualidad por haberlos puesto ya en contraste con el de Marías a lo largo de esta investigación. Entre ellos están el muy influyente utilitarismo, con su promoción del placer y la seguridad como pilares del proyecto de vida feliz; la logoterapia, con su propuesta de la búsqueda del sentido como principal clave antropológica; o el existencialismo ateo, con su visión de la vida humana como irremediable absurdidad. En este último caso, habremos de volver tangencialmente a las tesis sartrianas por la huella que ha dejado en la corriente relativista y la de género.

En los tres pensamientos escogidos, además, detectamos una cierta y grave interrelación, aunque sea en ocasiones desde el contraste o la antítesis. Nos explicamos. Dicha triada, cada parte a su modo y en constante debate, está dando una respuesta a la realidad misma y al hombre como tal. Cuando el relativismo preconiza que existen muchas verdades y ninguna de ellas absoluta está afectando al mismo modo de comprender la realidad total y, por tanto, al modo como la persona se objetiva a sí misma en medio de ese basto mundo *hipersignificante*. O cuando la ideología de género, por lo demás pansexualista, teoriza sobre los roles masculino y femenino, está arrojando toda una visión sobre la persona en sí. Y es evidente que en la antropología cristiana hay una vocación a dar una respuesta global al sentido del *ser*, desde su concepción del hombre y su religación con Dios. Diríamos que entre las tres líneas se está poniendo en juego mucho más que una propuesta de vida feliz, se está entablando el gran debate de nuestro tiempo, cuyos resultados harán comprender –o ignorar– al hombre actual qué es el mundo que le rodea, quién es él y a qué puede aspirar. El peso ontológico y metafísico de esas corrientes –buscado o no por cada una de ellas–, es muy superior a, por ejemplo, la propuesta utilitarista. Ésta, pese a podérsele achacar una parte de responsabilidad en cambios significativos en el estilo de vida del hombre postmoderno, del que el consumismo no es la menor de sus manifestaciones, no deja de presentar un contenido teorético del mundo y de la persona humana más modesto. Consideramos que el pensamiento que más puede repercutir en la felicidad no es el que alude directamente a ella y se conforma con aportar un catálogo de recomendaciones prácticas y con escasa fundamentación antropológica. Antes bien, es la reflexión que aspira a explicar la realidad global, o al menos la verdad del hombre, la que más incisivamente podrá favorecer –o entorpecer– el logro de la felicidad. Vamos a tratar, entonces, de delinear las que a nuestro juicio son las grandes corrientes de pensamiento de la actualidad y a ponerlas, además, en contraste y diálogo entre ellas y entre el pensamiento de Julián Marías.

1. El relativismo

1.1. «Dios ha muerto, la libertad os hará verdaderos»

La gran batalla hoy en el mundo de las ideas pensamiento bien podría situarse en el ámbito de las fuentes de la moral. ¿Cuál es el fundamento último de la ley: la naturaleza humana, Dios, la libertad, el consenso social, el Estado…? ¿Existe una verdad objetiva y universal, o en su lugar realidades cambiantes sobre las que sólo caben juicios contingentes? De cómo se responda a esas cuestiones surge toda una concepción del mundo y del hombre que lo afecta en su entraña más profunda y en sus manifestaciones concretas.

Una de las respuestas, de gran influencia en la actualidad, es que no existen principios morales absolutos, inmutables, aplicables a los hombres de todas las épocas; que la instancia última de moralidad reside en la propia persona, en lo que su conciencia le dicte en cada momento; y que, a nivel práctico, ante la evidente disparidad de opiniones entre individuos, tendrá que ser el Estado quien arbitre lo que debe hacerse o no, a ser posible teniendo en cuenta la voluntad de las mayorías y buscando el mayor consenso social. «La» verdad, por tanto, se difumina. Con cierta impropiedad –a nuestro juicio– se llega a hablar de que en todo caso habría «varias verdades», aunque entren en contradicción unas con otras, y que de lo que se trata sobre todo es de respetar el punto de vista de cada uno. Pero se obvia que, por definición, la verdad solo puede ser una y que la estructura interna de este concepto excluye el resto de enunciados como candidatos a ocupar su lugar, que en este caso serían «falsos», y todo ello sin restar ni un ápice a la enorme multiformidad con que se plasma la verdad, a su compleja percepción y aplicación, así como al deber de respeto de las opiniones contrarias *como norma general*. Hoy todo el mundo admite, entre ellos quienes con más entusiasmo abrazan las tesis relativistas, que ciertas conductas no merecen respeto sino una «tolerancia cero». ¿En nombre de qué tal absolutización? De «la» verdad, se diría. Pero ésta, paradójicamente, queda fuera del

vocabulario relativista. Veamos más de cerca la argumentación del relativismo, corriente por lo demás poliédrica y que no conforma lo que podríamos llamar una escuela, sino más bien un pensamiento con puntos en común con distintas filosofías y con gran impacto en el hombre postmoderno.

Pueden distinguirse –siguiendo a Spaemann– dos modos de relativismo[787]. La tesis del primero es que todos deben seguir la moral dominante en la sociedad que viven. La del segundo: cada uno debe seguir su propia voluntad. Los dos extremos tienen un nexo común: negar validez universal a cualquier contenido moral. En el primer caso, es decisiva la idea de consenso, sobre la cual descansarían las normas establecidas por las autoridades. Lo importante aquí no es si sus contenidos se ajustan o no a la realidad, pues más bien se presume que en la volubilidad de la historia[788] no hay una forma cultural que pueda ser tomada como válida universalmente; lo medular es procurar un entendimiento de mínimos para garantizar una convivencia pacífica (de ello hablaremos más en el siguiente apartado). En el segundo caso, lo que prima es una exaltación de la libertad individual, que se justifica

[787] Cf. R. SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales*, ob. cit., p. 26.

[788] En la obra *Cartas del diablo a su sobrino*, publicada por Lewis en 1941, precisamente el «Punto de Vista Histórico» es el argumento que Escrutopo, un diablo anciano y experimentado, recomienda a Orugario, uno joven e inexperto, para que disuada a los hombres acerca de la inexistencia de la verdad. Inculcar una versión absolutizada de ese criterio garantiza que "cuando a un erudito se le presenta una afirmación de un autor antiguo, la única cuestión que nunca se plantea es si es verdad". En vez de eso, el hombre letrado se pierde en divagaciones acerca de la influencia que el texto antiguo tuvo en lo sucesivo, las críticas y adhesiones que cosechó, etc., pero nunca si es verdad lo que dijo. Cf. C.S. LEWIS, ib., Rialp, Madrid, 2016, p. 135.

Es muy frecuente escuchar hoy que «no se puede juzgar la historia desde el presente», que no estamos en «aquel contexto» y que, por tanto, no podemos declarar la moralidad o inmoralidad de una época que no nos pertenece, que tuvo sus circunstancias propias, distintas a las nuestras. Evidentemente, todo ello tiene una buena parte de razón, pero como casi siempre, si se lleva al extremo, al final esa lógica se vuelve absurda, ilógica. Por esa regla de tres, dentro de unos siglos quizás la actitud de Hitler con los judíos no merezca reproche alguno porque, en definitiva, «no podemos juzgar otras épocas». A nuestro entender, una cosa es que cada momento histórico cuente, efectivamente, con un contexto específico que lo condiciona fuertemente, y que por finura ética y honestidad intelectual se examine con cuidado para no juzgarlo injustamente; y otra es que no quepa juicio alguno. Esta última posibilidad desliza la idea de que no existen valores absolutos, universales e inmutables. Es una forma de relativismo histórico y cultural que acaba equiparando moralmente las conductas de unas y otras épocas, poniéndolas en pie de igualdad pese a sus evidentes diferencias. De nuevo aquí (V. nota 607), pensamos que los conceptos de «atenuante», «agravante» y «eximente» moral facilitan en el análisis ético e histórico no caer ni en la ingenuidad ni en la severidad, ni en el relativismo ni en el fundamentalismo. Las circunstancias propias de cada momento histórico condicionan una sociedad, sin duda, pero no la determinan. El hombre es libre y puede elegir entre hacer el bien o el mal incluso en contextos muy difíciles, como la propia historia demuestra. Afortunadamente, es muy común también hoy escuchar la nada relativista frase «el pueblo que olvida su historia está condenado a repetirla».

a sí misma. En ese esquema se sitúa el eslogan postmoderno de «la libertad os hará verdaderos», que invierte la idea evangélica de «la verdad os hará libres». En filósofos como Sartre ya se encuentran antecedentes claros de este subjetivismo:

> "Cuando declaro que la libertad a través de cada circunstancia concreta no puede tener otro fin que quererse a sí misma, si el hombre ha reconocido que establece valores, en el desamparo no puede querer sino una cosa, la libertad, como fundamento de todos los valores"[789].

Como se ve, pese a su fuerte vigencia actual, la postura relativista es adoptada abiertamente desde mucho antes por destacados pensadores. Podemos remontarnos también a Nietzsche, quien con su grandilocuente "¡Dios ha muerto! ¡Nosotros lo hemos matado!"[790], puesta en boca de un personaje loco, proclamaba que el reconocimiento de la inexistencia de Dios había derribado los fundamentos de la moral, abriendo una época nueva que dejaba paso al nihilismo y al relativismo moral. Para el filósofo alemán, «Dios» y «verdad» son nociones totalmente ligadas: una vez *muerto* aquél, interrogarse por ésta carece de sentido[791]. De las cenizas divinas surge el «superhombre»[792], nuevo modelo al que tender, aquel capaz de establecer por él mismo su propio sistema de valores, en el que el bien es identificado con la voluntad de poder individual. Con tal encumbramiento del hombre, contemplado como ser enteramente autónomo, pretende superar Nietzsche la por él llamada «moral de esclavos» del cristianismo, a la que considera resignada y conformista. Siguiendo el hilo conceptual de nuestra investigación, podríamos decir que, el *übermensch* nietzscheano, liberado de toda atadura externa, supone la autorrealización del hombre, su posibilidad de alcanzar la felicidad.

---

[789] J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2006, p. 62.

[790] F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Susaeta Ediciones, Madrid, [ebook], p. 187.

[791] Así lo entiende, entre otros, R. SPAEMANN, *Ética, política y cristianismo*, Palabra, Madrid, 2008, p. 133.

[792] F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, (trad. A. Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 146, donde el personaje central de la obra sentencia: "Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre". La plena autonomía del *nuevo* hombre habrá de llevarle a realizar una "transvaloración de todos los valores" (*Genealogía de la moral*, Ediciones Lea, Buenos Aires, 2014, p. 295.

Bajo el relativismo late la percepción de que no hay instancia superior al hombre que pueda comunicarle los límites morales. Tal visión reviste distintas interpretaciones, desde la desconfianza del escepticismo y de un cierto agnosticismo en cuanto a la accesibilidad de sus contenidos, hasta la simple negación de dicha instancia, como formula con rotundidad el ateísmo. En Sartre es clara esta hermenéutica frente a toda heteronomía:

> "Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas"[793].

> "Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo. Los católicos dirán: sí, hay signos. Admitámoslo: soy yo mismo el que elige el sentido que tienen"[794].

A partir de antecedentes como estos, se ha ido profundizando en un secularismo que insiste en delimitar claramente el campo de acción de la religión, evitando su confusión con el poder civil. Pero la sana separación entre Iglesia-Estado se ha canalizado también en formas más radicales, hasta un laicismo excluyente, que pretende relegar a la religión a la estricta privacidad, desconsiderando la dimensión pública que también le es inherente.

En el plano gnoseológico –tal como explica Possenti–, el secularismo implica la adopción del naturalismo ontológico (no existe nada fuera de los entes naturales), el postulado de la clausura del universo físico; y, en el plano ético, la suposición de que las religiones son factores de división e intolerancia[795] por su firme afirmación de un orden moral innato y heterónomo. Destacados exponentes de esta línea argumental afirman que "la moral es una institución social y contingente"[796]; reclaman "neutralizar

[793] J-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, ob. cit., p. 37.

[794] Ib., p. 42.

[795] V. POSSENTI, *La revolución biopolítica*, Ediciones Rialp, Madrid, 2016, p. 165.

[796] M. MORI, *Manuale di bioetica*, Le lettere, Florencia, 2011, p. 55. Citado por Possenti.

la fuerza anti-democrática de la verdad, a la que se expone toda religión, sobre todo si es monoteísta"[797], como hace Zagrebelsky; o teorizan, caso de Vattimo, acerca de una noción como la «violencia metafísica»[798], en la medida en que esta disciplina rebasa el área del conocimiento universalmente compartido (el de las ciencias empíricas) y propone una visión de la realidad no asumible por todos. Es sintomático el título de los ensayos en que ambos autores manifiestan esa postura: *Contra la ética de la verdad* y *Adiós a la verdad*, respectivamente. A nuestro modo de ver, por la vía del consenso, de la absolutización de éste, la pretensión de verdad queda excluida, como si la renuncia a ella y la arbitrariedad no fueran germen de violencia acreditada por la historia. Por su parte, Possenti detecta "una aversión a la misma idea de verdad, y en especial a la verdad teológica, que se considera solo como un dogma, es decir, la especie más problemática y sospechosa de verdad que pueda existir"[799].

En suma, que las normas sean establecidas contando únicamente con el deseo y la libertad del individuo, sin vínculo alguno con un orden moral prejurídico, "significa que nada es justo en sí y nada es injusto en sí, o sea, que ninguna norma es inmutable y

---

[797] G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma, 2008, p. 164. Citado por Possenti.

[798] Cf. G. VATTIMO, *Adiós a la verdad*, (trad. M. T. D'Meza), Editorial Gedisa, Barcelona, 2010. El autor italiano, uno de los máximos exponentes del postmodernismo, acuñó el término de «pensamiento débil» para proponer el libre curso de la interpretación frente a una lógica férrea. Vattimo cree que "el ideal de la verdad-totalidad comprende en sí un trasfondo de violencia" (p. 13). Detecta esa idea de un modo implícito en autores como Sartre o Adorno y, más explícita, en Nietzsche. Y tras insistir en que "cuando se habla de verdad, también entra en juego la violencia", señala que "no todos los metafísicos han sido violentos, pero diría que casi todos los violentos de grandes dimensiones han sido metafísicos" (p. 164). A renglón seguido, para ilustrar su aserto, recurre nada menos que a Hitler y al Holocausto: "Si Hitler sólo hubiera odiado a los judíos de su barrio, les habría incendiado la casa y punto. Pero llegado a un cierto nivel, hizo una generalización teórica de que eran una raza inferior y que estaríamos mejor si los eliminábamos a todos. Es decir, llegó a tener una teoría que consideraba verdadera, y no creo que esto sea muy difícil de comprender" (p.165).

Aún se puede encontrar un giro más en el ámbito de la relación entre verdad-ética-religión, al llevar más lejos la clásica separación entre la capacidad de desarrollar convicciones morales y la creencia en Dios, hasta establecer el ateísmo como marco conceptual más propicio para el surgimiento de una moral. Se piensa, así, que "no sólo no es cierto que sin Dios no puede haber ética, sino que es sólo poniendo a un lado a Dios como se puede realmente tener una vida moral" (E. LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2015, p. 15).

[799] V. POSSENTI, ob. cit., p. 166.

que lo justo y lo injusto cobran valor y significado solo después de que los establezca la voluntad humana"[800].

1.2. La voluntad popular, el consenso y el Estado

Hemos dicho que una forma de relativismo deriva de la aceptación de seguir la moral dominante. La verdad queda al margen cuando esa vigencia social pretende erigirse en la única referencia normativa válida en la práctica, a falta de un orden moral objetivo. La fuerza de esta postura radica sobre todo en la eficiencia de la norma positiva para garantizar la paz social gracias a haber sido promulgada mediante la voluntad popular y la búsqueda del mayor consenso posible. A esta tendencia están expuestos en mayor o menor medida tanto los sistemas políticos autoritarios, donde el Estado es omnipresente y a menudo cae en posturas arbitrarias, como los regímenes democráticos, donde el gobierno de las mayorías, apoyándose frecuentemente en ideologías con fuerte aparato propagandístico o presionado por sus *lobbies*, se erige en intérprete de lo debido y del bien común.

En este contexto, el fundamento moral no es la ley natural, aquella basada en un orden objetivo basado en la naturaleza humana, sino la misma ley positiva, que se autojustifica por el hecho de emanar del Estado o de la voluntad popular. Este positivismo jurídico, imperante hoy día en Occidente, absolutiza el deseo soberano de la mayoría, mientras que la verdad queda una vez más soslayada como criterio. En este esquema, la pluralidad, la tolerancia o el consenso deben prevalecer sobre tentaciones metafísicas, pues en definitiva "las normas morales son creadas por seres humanos" y, como quiera que "existen muchos diferentes órdenes morales, válidos en diferentes tiempos dentro de distintas sociedades", la conclusión es que ello "sólo tiene un valor

[800] Ib., p. 143.

relativo"[801]. La fuerza de la norma positiva, entonces, no es conferida por ninguna instancia prejurídica sino por la capacidad que tenga de aglutinar las opiniones y deseos del mayor número de individuos posible:

> "Si, en cambio, desde el punto de vista del conocimiento científico, se rechaza la aceptación de valores absolutos, en general, y en especial, la de un valor moral absoluto –dado que el valor absoluto sólo puede admitirse a partir de una fe religiosa en la autoridad absoluta y trascendente de una divinidad–, y si, en consecuencia, se acepta que, desde ese punto de vista, no cabe encontrar una moral absoluta –es decir, una moral exclusivamente válida, que rechace la posibilidad de la validez de otra–; (…) si se admite que en diferentes épocas, en pueblos diferentes –y hasta en un mismo pueblo, dentro de diferentes estamentos, clases y profesiones– existen sistemas morales válidos muy distintos y entre sí contradictorios; (…) si se acepta que sólo hay valores morales relativos, entonces la afirmación de que las normas sociales tienen que contar con un contenido moral, de que tienen que ser justas para ser consideradas derecho, sólo significa que esas normas tienen que contener algo que sea común a todos los sistemas morales, en cuanto sistemas justos"[802].

En relación a la filosofía moral, esta visión que rompe los lazos entre verdad y libertad no deja otra salida que una ética laica y, en un modo extremo, una ética sin verdad. Las normativas derivadas de ellas habrán de ser acuerdos de mínimos o, al menos, no maximizados, suficientes en todo caso para asegurar el pacto social. En los apartados 3, 4 y 5 veremos cómo responden al relativismo el personalismo, el magisterio de la Iglesia católica y Julián Marías. Antes, vamos a analizar una corriente de profundos injertos relativistas y de singular impacto en la actualidad.

---

[801] H. KELSEN, *Introducción a la teoría pura del derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2002, p. 60. Este autor austriaco de origen judío postuló a mitad del siglo pasado una «Teoría pura del Derecho», de corte netamente positivista, excluyendo así toda idea iusnaturalista.

[802] Ib., *Teoría pura del derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1982, p. 76-77.

2. La ideología de género

2.1. Una revolución sexual neomarxista

La llamada «ideología de género» (IG a partir de ahora) es en la actualidad la corriente más influyente en los países occidentales. Basta ver la gran cantidad de leyes[803] que se han aprobado en un país como España en los últimos años con ideas procedentes de ella. Por IG[804] se entiende el conjunto de ideas y de estrategias políticas basadas en una ideología según la cual las diferencias entre el hombre y la mujer, en el ámbito del comportamiento y la identidad sexual, no están determinadas por la naturaleza humana, sino que dependen únicamente de la voluntad de cada persona, y por tanto, son modificables durante la vida. El «género» hace referencia al papel sociocultural del sexo (los roles del hombre y la mujer) y, según esta teoría, no guarda relación alguna con el sexo biológico (los caracteres físicos y psíquicos de ambos). La IG no conforma una estructura organizada ni se la puede identificar con un único grupo, pero es asumida a distintos niveles por varias corrientes y movimientos, como el feminismo radical –el más potente de ellos–, colectivos de gays, lesbianas y transexuales, así como por partidos políticos, gobiernos y organismos internacionales[805]. En su dimensión de ideología política[806], es objetivo suyo la conquista del poder y la implantación legal de sus presupuestos para crear un determinado modelo de sociedad. Mantiene, además, una base de teoría antropológica influida por el marxismo, el existencialismo y el estructuralismo, como ahora trataremos de acreditar. Entre sus primeros promotores, destacan diferentes profesoras universitarias y escritoras norteamericanas participantes

[803] Una relación de las más importantes de ellas, en M. C. MATEU, «Construcción de una nueva sociedad desde los organismos internacionales», en VV.AA., *Análisis de la ley de transexualidad promovida por la Generalitat Valenciana*, ob. cit., p. 98.

[804] La expresión «ideología de género» surgió originariamente del término «feminismo de género», con el que la pensadora estadounidense Christina Hoff Sommers identifica al «feminismo radical» para diferenciarlo del «feminismo» en sentido propio. Cf. C. HOFF SOMMERS, *Who Stole Feminism?*, Simon & Schuster, Nueva York, 1994.

[805] Entre otros, la ONU a través de sus diversas agencias y organismos (OMS, UNICEF, ONU Mujeres, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Fondo de Población, etc.) o la UE y sus instituciones. Cf. M. C. MATEU, ob. cit., p. 84.

[806] Cf. J. TRILLO-FIGUEROA, *La ideología de género*, LibrosLibres, Madrid, 2009, p. 16. El autor habla de "una teoría y una praxis política al servicio de una causa revolucionaria".

en los movimientos contestatarios de los años 60 que alumbraron la «revolución sexual». La eclosión de la IG en el panorama internacional se produjo en la Conferencia Internacional de la ONU sobre la Mujer celebrada en Pekín en 1995.

Muchos de los ideólogos de esta corriente sostienen también que los roles masculinos y femeninos son meras construcciones sociales en todos los casos, sin que ninguno de ellos obedezca a la corporalidad sexuada dada por naturaleza, sino únicamente a la influencia ejercida sobre la persona por una cultura o época determinada, en función de los roles y estereotipos que en cada sociedad se asignan tradicionalmente a los dos sexos:

> "Al nacer no hay ninguna diferenciación entre los sexos. La personalidad psicosexual se forma, por consiguiente, en la fase postnatal y es fruto del aprendizaje"[807].

Es desde esas bases desde donde la IG propugna una *liberación* sexual plena y, con ella, la consideración de la homosexualidad o la transexualidad como dos opciones más dentro de la sexualidad humana. Al considerarlas meras expresiones de la libre decisión del individuo, esta ideología defiende que ambas deben ser contempladas como totalmente normales y convenientemente protegidas para garantizar su desarrollo. Diríase que el ser humano nace neutral, que es la sociedad quien le atribuye el carácter de hombre o mujer, de heterosexual u homosexual.

> Al teorizar que el género es una construcción radicalmente independiente del sexo, el género mismo viene a ser un artificio libre de ataduras; en consecuencia, hombre y masculino podrían significar tanto un cuerpo femenino

[807] K. MILLETT, *Sexual Politics*, Columbia University Press, Nueva York, 2016, p. 138. La obra de la escritora estadounidense fue considerada por el *New York Times* en 1998 como una de las diez más influyentes del siglo XX. Es en cualquier caso una de las más relevantes del feminismo radical.

como uno masculino, mujer y femenino, tanto un cuerpo masculino como uno femenino"[808].

La heterosexualidad, entonces, queda reducida a una alternativa más junto a otras con idéntica legitimidad y la desprovee de todo carácter natural. Lo mismo sucede con el matrimonio y la familia al considerar por tales no sólo los formados por parejas heterosexuales. En ocasiones, se proyecta sobre la institución familiar incluso una mirada desconfiada por ser supuestamente "fuente de la represión psicológica, económica y política"[809]. Y lo mismo ocurre con la heterosexualidad, "algo que ha tenido que ser impuesto, gestionado, organizado, propagado e impuesto a la fuerza"[810].

Con la teoría de género desaparece, por tanto, el nexo de la sexualidad con la naturaleza humana, es decir, con la biología de la persona, con su realidad innata. En lugar de eso, el deseo individual se erige en el criterio rector de la conducta y la identidad sexual. El subsuelo de la IG está recorrido por un hedonismo que pretende "alcanzar la felicidad en la realización de sus propios deseos sexuales sin límite moral,

[808] J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversión of Identity*, Routledge, New York-Londres, 1990, p. 6. Este ensayo ha sido traducido a más de diez idiomas y es empleado en varias universidades norteamericanas como libro de texto para programas de estudios femeninos. La autora ocupa, de hecho, la cátedra sobre estudios de la mujer de la Universidad de California, Berkeley. Filósofa posestructuralista y feminista radical, Butler ha realizado importantes aportaciones a la teoría *queer* (en inglés, retorcido), que va más allá de la mera reivindicación del homosexualismo o del transexualismo y reclama una emancipación total en cuanto a la identidad sexual, la orientación sexual y los géneros, por considerarlos construcciones sociales sin base biológica. Tanto es así que Butler reconoce una cierta tensión entre la teoría *queer* y el movimiento transexual, toda vez que éste reivindica la reasignación de sexo para establecerse en el deseado, mientras que aquélla "se opone a toda reivindicación de identidad" (*Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 22). En el mismo ensayo, en cuya argumentación alude constantemente al estructuralista Foucault, uno de los padres de la IG, se muestra, además, favorable a la extensión del matrimonio a las parejas homosexuales ("sin duda, el matrimonio y las alianzas familiares del mismo sexo deberían ser opciones disponibles" –p. 47–) pero a la vez recelosa: "Los recientes esfuerzos para promover el matrimonio de lesbianas y gays promueven también una norma que amenaza con convertir en ilegítimas y abyectas aquellas configuraciones sexuales que no se adecuen a la norma del matrimonio ni en su forma actual ni en su forma corregible" (p. 18-19).

[809] S. FIRESTONE, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Bantam Books, Nueva York, 1970, p. 212. La autora canadiense fue una de las figuras centrales en el desarrollo del primer feminismo radical, tras los movimientos sociales del 68.

[810] A. RICH, *Sangre, pan y poesía*, Icaria, Barcelona, 2001, p. 41. Esta poetisa estadounidense era una renombrada activista por los derechos de las lesbianas.

legal o incluso corporal"[811]. La propia noción de persona queda trastocada al difuminarse su núcleo ontológico innato. Más bien, queda sustituido por "una idea autopoyética de individuo que se constituye a sí mismo y determina su propia identidad sin reconocer referente normativo alguno en la naturaleza o en la cultura más allá de lo que decida su propia libertad"[812]. Y a fuerza de desmarcarse de la naturaleza humana, ésta incluso es puesta en entredicho o, en todo caso, en estado de inminente abolición:

> "Lo natural no es necesariamente un valor humano. La humanidad ha comenzado a sobrepasar a la naturaleza; ya no podemos justificar la continuación de un sistema discriminatorio de clases por sexos sobre la base de sus orígenes en la naturaleza. De hecho, por la sola razón de pragmatismo empieza a parecer que debemos deshacernos de ella"[813].

Tras esta antropología, que hemos delineado hasta aquí apoyándonos en las propias reflexiones de algunos de sus promotores inmediatos, laten diferentes corrientes filosóficas que le insuflan su base argumental, algunas de ellas coincidentes en el tiempo con el surgimiento de la revolución sexual y los primeros estudios de género, y otras anteriores pero también con fuerte influjo en sus postulados. Entre las primeras podemos situar el estructuralismo de Foucault y el deconstruccionismo de Derrida.

El primero sostiene que las mismas nociones de «hombre» o de «sujeto» son "meros constructos especulativos"[814]. Foucault considera por ello superflua e innecesaria la pretensión de definirlas, tanto que dedica una mordaz crítica, no exenta de arrogante seguridad, a quienes aspiran a comprender la esencia del hombre:

---

[811] J. TRILLO-FIGUEROA, ob. cit., p. 17. Cabe matizar que, si se plantea la realidad de las relaciones sexuales, hay al menos un límite claro en la libertad del otro, en el respeto a su voluntad. Ciertamente, más allá de lo cual la IG propugna una sexualidad donde las normas son establecidas soberanamente por el propio sujeto en lo que se circunscribe a su persona o por los intervinientes en el caso de encuentro sexual con consentimiento recíproco.

[812] A. SERRANO, «Ideología de género y educación», en VV.AA., *Análisis de la ley de transexualidad promovida por la Generalitat Valenciana*, ob. cit., p. 72.

[813] S. FIRESTONE, ob. cit., p. 10.

[814] J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander, 1983, p. 39.

> "A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos... que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpe y desmañada no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica, es decir, en cierta forma, silenciosa"[815].

El filósofo francés proyecta en la sexualidad esa visión hueca del hombre, tabla rasa sobre la que él mismo debe ir construyéndose. De ahí que reproche, al modo freudiano, la represión sexual por impedir el libre desarrollo del individuo. En su programa filosófico identifica la "revolución" (sexual), "la voluntad de cambiar la ley" (las normas morales represivas) con la "felicidad" y el "placer"[816]. Foucault escribe así en 1976, una década después de que aconteciera esa revolución. Por eso muestra su satisfacción porque en ese momento exista ya "un discurso en el que el sexo, la revelación de la verdad, el derrumbamiento de la ley del mundo, el anuncio de un nuevo día y la promesa de cierta felicidad están imbricados entre sí"[817]. El esquema de Foucault no se circunscribe a la crítica de los excesos evidentes que ha habido en la historia en el ámbito de1 la moral sexual, sino que su pretensión es pansexualista, globalizadora, es decir, "implica que la sexualidad debería configurar todos los aspectos de la cultura"[818].

A su vez, Derrida aplica a la sexualidad la noción de «deconstrucción» de la realidad, concepto utilizado primeramente por Heidegger, pero sistematizado por el pensador francés. El término alude a los cambios de significación que se introducen en el

---

[815] M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968, p. 333.

[816] Ib., *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, (trad. U. Guiñazú), Siglo XXI, Madrid, 2011, p. 17.

[817] Ib., p. 18.

[818] J. SCALA, *La ideología de género o el género como herramienta de poder*, Sekotia, Madrid, 2010, p. 18. Las controvertidas tesis de Foucault han recibido fuertes críticas de numerosos filósofos. Han sido calificadas, por ejemplo, de "debilidad epistemológica" y de "completo vacío antropológico" (V. POSSENTI, *La revolución biopolítica*, Ediciones Rialp, Madrid, 2016, p. 121). Según observa el autor, "este vacío procede del nihilismo de Nietzsche y de los postnietzcheanos, que suprime toda filosofía normativa y anula la diferencia entre normal y patológico, al tiempo que emerge como central el tema del poder" (ib.).

lenguaje para nombrar la realidad conforme ésta evoluciona con el tiempo. La *deconstrucción* del modelo cultural y lingüístico desfasado habría, entonces, que hacerla extensiva al campo de la sexualidad[819]. En la actualidad, ese concepto y sus derivados son frecuentemente utilizados por colectivos LGTBI para referirse a su deseo de eliminación de determinadas formas de entender la sexualidad que no encajan con sus presupuestos.

Al margen de las corrientes referidas, que como dijimos guardan una relativa sincronía con la eclosión de la IG, hay claros y muy influyentes antecedentes de la misma en el existencialismo de Sartre, el pansexualismo de la izquierda freudiana, la oposición a la institución familiar en el marxismo de Engels, el debate naturaleza-cultura desarrollado en el seno de la antropología cultural y que sostiene el debate sexo-género, el evolucionismo o el hedonismo, entre otros[820]. Ahondamos ahora en algunos de ellos.

En Sartre cobra aquí relieve su famosa tesis según la cual «la existencia precede a la esencia». Según estima el filósofo existencialista ateo, no hay naturaleza humana por la sencilla razón de que no hay Dios. Veámoslo en su propia expresión:

> "El existencialismo ateo que yo represento (…) declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre (…) ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla"[821].

---

[819] Ib. Para una explicación pormenorizada sobre el concepto referido, cf. J. DERRIDA, *Desconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998. El filósofo postestructuralista aplicó la «deconstrucción» a la sexualidad en su artículo «Ser justo con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis», en VV.AA., *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 1996. Ambas obras son citadas por Scala.

[820] En este elenco seguimos lo expuesto por G. MARCO, «Aspectos filosófico-jurídicos de las nuevas manifestaciones de la ideología de género en la legislación española», *Análisis de la ley de transexualidad promovida por la Generalitat Valenciana*, ob. cit., p. 111. El autor alude también a Derrida y Foucault –analizados ya–, y enfatiza la crítica a toda autoridad del mayo del 68 como elemento potenciador de la IG en sus comienzos.

[821] J-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, ob. cit., p. 28.

La consecuencia de ese planteamiento será la consideración de una libertad omnímoda y de un hombre que es pura elección de sí. "El hombre no es otra cosa que lo que él se hace"[822], afirma, sin mención alguna a lo que, *además*, el hombre *es*. El resultado lógico de ello es la anomia y el subjetivismo:

> "Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas"[823].

Otro autor ateo de amplia influencia en la IG es Freud. El pansexualismo del padre del psicoanálisis, más acusado aún que el de Foucault, marcará decisivamente décadas después a los ideólogos de género. Freud concibe la totalidad de la realidad gobernada por la dimensión sexual. Explica, así, al ser humano como un ente puramente biológico, dominado por la libido, expresión del impulso sexual cuyo deseo se encuentra en el subconsciente pugnando por salir para liberarse y expresarse plácida y libremente. Esa represión, dictada por las normas morales, impide la felicidad del individuo. Pero, al mismo tiempo, para Freud la vida social, la civilización, sólo es posible mediante la represión o sublimación del instinto sexual, porque si se le diera rienda suelta, se liberaría también la otra pulsión instintiva encerrada en el subconsciente: el *tánatos* o la pulsión de muerte, que finalmente vencería sobre el *eros* sexual, impidiendo nuevamente la obtención de la felicidad. Es en este punto donde la IG matiza las ideas de Freud, pues para esa corriente la liberación sexual, la práctica del amor libre, sí que permite la obtención de una vida feliz[824].

Y aun más atrás en el tiempo, en pleno siglo XIX, encontramos en el marxismo otro pensamiento con hondas resonancias en la IG. De hecho, los claros paralelismos permiten decir que esta ideología, principalmente en su vertiente del feminismo de género, se basa en una interpretación neomarxista de la historia. Al más puro estilo marxista, la

---

[822] Ib.

[823] Ib., p. 36-37.

[824] J. TRILLO-FIGUEROA, ob. cit., p. 82.

teoría de género parte de un análisis de la historia como una constante lucha de clases de los opresores contra los oprimidos. En su caso, la estructura opresora fundamental es la del hombre contra la mujer, a diferencia del marxismo, que planteaba principalmente la del propietario contra el trabajador. Con todo, ya Engels teorizó en 1884 que "el primer antagonismo de clases de la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer unidos en matrimonio monógamo, y la primera opresión de una clase por otra, con la del sexo femenino por el masculino"[825]. El compañero de Marx sentaba así las bases de la unión entre el marxismo y el feminismo (radical). Según Marx, que compartía la misma percepción de Engels sobre el matrimonio, para resolver la injusta opresión del trabajador, éste se debía alzar en revolución e imponer una dictadura del proletariado (de los oprimidos). De ella surgiría una sociedad totalmente transformada, sin clases ni conflictos, garante de la prosperidad para todos.

Tales tesis se injertan profundamente en autores posteriores como Wilhem Reich o en representantes de la Escuela de Frankfurt como Herbert Marcuse. Ambos tratan de realizar una síntesis entre marxismo y freudismo. Según su análisis el capitalismo había encerrado al hombre en una sociedad reprimida sexualmente, cuya liberación sólo podría producirse a través de la revolución sexual, mediante la supresión de cualquier traba a la libido.

Este freudomarxismo resonara luego con fuerza en la revolución sexual del 68 y en el feminismo radical, que propugna la emancipación de la mujer para lograr una sociedad sin división de sexos. El procedimiento habrá de pasar por la abolición de las diferencias sexuales, entre ellas la maternidad, y el propio significado natural del sexo, escindiendo por ejemplo la procreación genuinamente humana del acto sexual a través de las técnicas de reproducción asistida o equiparando la orientación homosexual a la heterosexual. En definitiva, la IG, en su modo postfeminista, se presenta como un neomarxismo, al sustituir el clásico análisis de la lucha de clases por la lucha de sexos; la explotación de la clase proletaria a manos de la burguesía, por la explotación de la mujer

[825] F. ENGELS, *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*, Internacional Publishers, Nueva York, 1972, p. 65-66.

por el hombre; y la liberación humana gracias a la sociedad sin clases, por la sociedad sin diferencias entre sexos[826]. "Nos levantamos para luchar por una sociedad sin sexos; ahora nos encontramos presas en la trampa familiar de que «ser mujer es maravilloso»"[827], decía Monique Wittig, escritora francesa y teórica del lesbofeminismo.

2.2. El feminismo radical

Vamos a analizar ahora más específicamente el feminismo radical o de género por la importancia histórica que tiene para el surgimiento de la IG. En todo momento, habrá que distinguirlo del movimiento feminista clásico, iniciado con el el llamado «feminismo sufragista», que defendió desde principios del siglo XX el derecho a votar y a ser votado para cargos públicos.

Un antecedente del feminismo radical se encuentra en la obra de la filósofa existencialista Simone de Beauvoir, quien acuñó el conocido aforismo «no se nace mujer: se llega a serlo»[828], que enfatiza el factor cultural en la formación de la persona femenina en detrimento del natural. Su afirmación se ha convertido en todo un eslogan para el feminismo radical, que contempla la figura de la mujer (y la del varón) como el resultado de lo aprendido a través de la educación y las costumbres. Con todo, la postura de la pensadora francesa no llega al extremismo del feminismo radical posterior. De Beauvoir rechaza los roles tradicionales de la mujer, pero al mismo

[826] Cf. J. TRILLO-FIGUEROA, ob. cit., p. 98.

[827] M. WITTIG, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid, p. 36.

[828] S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, Ediciones Cátedra, (trad. A. Martorell), Madrid, 2016, p., 371. La obra, publicada en 1949 y traducida en decenas de idiomas, es una de las principales referencias ensayística del feminismo radical.

tiempo reconoce una base diferencial innata entre ambos, al punto de mostrarse contraria a uniformar los dos sexos y partidaria de una igualdad en la diferencia[829].

Su reflexión se orienta a la liberación de la mujer de ciertos papeles e instituciones que a su juicio la oprimen, como el matrimonio o la maternidad. El título de su más conocida obra, *El segundo sexo*, es en sí una denuncia de esa subyugación. Marías aludirá a ese concepto en un sentido muy distinto, pues –como veremos en este mismo capítulo– entiende la relación hombre-mujer fundamentalmente como un ámbito de sana y edificante atracción: "No puedo entender la realidad «mujer» sin co-implicar la realidad «varón», y por supuesto a la inversa; lo cual quiere decir que no hay «segundo sexo»"[830]. Veamos, en cualquier caso, algunos ejemplos de esa «esclavitud conyugal» propia de la sociedad «patriarcal» constantemente denunciada De Beauvoir:

> "El drama del matrimonio no radica en que no asegure a la mujer la felicidad que promete –no existe seguridad respecto a la dicha–, sino en que la mutila, la destina a la repetición y la rutina. (…) dueña de un hogar, ligada para siempre a un hombre, con un hijo en los brazos, he ahí que su vida ha terminado para siempre"[831].

---

[829] En ocasiones, el pensamiento de De Beauvoir no ha sido interpretado adecuadamente, acaso por haberse convertido en un poderoso icono cultural y en un objeto de tentación para quienes han parecido poner más empeño en utilizar su figura para adecuarla a la causa propia que en comprender sus planteamientos y matices. Fervientes entusiastas y férreos detractores han simplificado, así, sus tesis, dificultando su correcta comprensión. Para tratar de no caer en el mismo error, dejemos hablar a la propia autora y no la reduzcamos sin más a aquel famoso aforismo. Comencemos por él mismo y por lo que añade a renglón seguido para explicarlo: "No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino" (ib.). Hasta aquí resulta claro el peso preponderante (absoluto en apariencia) que concede a la cultura como modelador del ser femenino. Ella misma advierte en su obra que el sentido que le da al término «mujer» no se refiere a una naturaleza fija que le haga serlo: "Cuando empleo las palabras «mujer» o «femenino» no me refiero, evidentemente, a ningún arquetipo, a ninguna esencia inmutable; detrás de la mayoría de mis afirmaciones es preciso sobreentender «en el estado actual de la educación y las costumbres». No se trata aquí de enunciar verdades eternas, sino de describir el fondo común sobre el cual se alza toda existencia femenina singular" (p. 367). Nótese cómo De Beauvoir admite que no siempre maneja ese concepto de mujer culturalista, aunque sea el que usa "la mayoría" de las veces. *(continúa en la siguiente página)*

[830] J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 163.

[831] S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, ob. cit., p. 626.

> "La esclavitud conyugal es más cotidiana y más irritante para el marido, pero es más profunda para la mujer"[832].

A mayor abundancia, la filósofa existencialista, compañera sentimental de Sartre, entiende que el trabajo doméstico y la educación de los hijos son también formas de opresión de la mujer, por lo que aboga porque el rol del ama de casa sea eliminado. En una entrevista realizada por Betty Friedan, De Beauvoir resume esta orientación. A la pregunta de si las mujeres debían ser libres para decidir quedarse en casa para educar a los hijos, zanja: "La mujer no debería tener esta posibilidad de elección, justamente porque, si existiera esta opción, muchas mujeres la elegirían"[833]. En cuanto a los medios por los cuales podría procurarse la emancipación de la mujer, De Beauvoir propone "el control de la natalidad y el aborto legal"[834].

Las tesis de la pensadora francesa sirvieron de base para la radicalización del feminismo operada en la revolución sexual de los 60 y 70. La «liberación» de la mujer no pasa sólo por ponerla a la altura del varón ante la ley, sino que habrá de

---

[832] Ib., p. 629.

(viene de la página anterior) Efectivamente, en *El segundo sexo* maneja también un sentido relativamente naturalista de la mujer: "(…) nada me parece más discutible que el eslogan que condena al mundo nuevo a la uniformidad y, por tanto, al tedio. (…) siempre habrá entre el hombre y la mujer ciertas diferencias; al tener una figura singular, su erotismo, y por tanto su mundo sexual, no podrían dejar de engendrar en la mujer una sensualidad y una sensibilidad singulares: sus relaciones con su propio cuerpo, con el cuerpo masculino, con el hijo, no serán jamás idénticas a las que el hombre sostiene con su propio cuerpo, con el cuerpo femenino y con el hijo; los que tanto hablan de «igualdad en la diferencia» darían muestras de mala voluntad si no me concediesen que pueden existir diferencias en la igualdad" (901). Y en un lugar preponderante de su ensayo, en sus últimas líneas, estima que "no se puede expresar mejor" la siguiente tesis de Marx: «La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre es *la relación del hombre con la mujer*», ha dicho Marx. «Del carácter de esa relación se deduce hasta qué punto el hombre se ha comprendido a sí mismo como ser *genérico*, como hombre; la relación del hombre con la mujer es la relación más *natural* entre el ser *humano* y el ser *humano*. Ahí se demuestra, por tanto, hasta qué punto el comportamiento natural del hombre se ha hecho humano o hasta qué punto el ser humano se ha convertido en su ser natural, hasta qué punto su *naturaleza humana* se ha convertido en su *naturaleza*". De Beauvoir acaba así su obra: "Al hombre corresponde hacer triunfar el reino de la libertad en el seno del mundo establecido; para alcanzar esa suprema victoria es necesario, entre otras cosas, que, por encima de sus diferencias naturales, hombres y mujeres afirmen sin equívocos su fraternidad" (p. 902). En conclusión, con todas las objeciones que se quieran a su pensamiento, consideramos que no es atribuible al mismo una negación absoluta de las diferencias naturales entre hombre y mujer, como se ha dejado caer desde perspectivas opuestas entre sí.

[833] Ib., «Sex, society and the female dilemma: a dialogue between Betty Friedan and Simone de Beauvoir», *Saturday Review*, 14-6-1975, p. 18.

[834] Ib., *El segundo sexo*, p. 643.

garantizarse una plena autonomía sexual, incluyendo la libre orientación sexual, el cambio de sexo, el aborto o el recurso a los métodos anticonceptivos. Algunos de esas prácticas son contempladas bajo el eufemístico nombre de «derecho a la salud reproductiva». Al respecto del control de la fertilidad, de la intención de abolir las diferencias sexuales y del cuño marxista de la IG, resultan reveladoras estas palabras de Shulamith Firestone, una de sus principales fundadoras teóricas:

> "Para asegurar la eliminación de las clases sexuales, se requiere que la clase subyugada (las mujeres) se alce en revolución y se apodere del control de la reproducción; se devuelva a la mujer la propiedad sobre sus propios cuerpos, como también el control femenino de la fertilidad humana, incluyendo tanto las nuevas tecnologías como todas las instituciones sociales de nacimiento y cuidado de niños. Y así como la meta final de la revolución socialista era no solo acabar con el privilegio de la clase económica, sino con la distinción misma entre clases económicas, la meta definitiva de la revolución feminista debe ser igualmente –a diferencia del primer movimiento feminista– no simplemente acabar con el privilegio masculino, sino con la distinción de sexos misma: las diferencias genitales entre los seres humanos no tendrán ya una importancia cultural"[835].

Hay que distinguir, por tanto, tal como propone la filósofa estadounidense Christina Hoff Sommers[836], entre el «feminismo de equidad» y el «feminismo de género». El primero defiende la igualdad legal y moral del hombre y de la mujer, mientras que el segundo emplea una noción extrema de la igualdad, convirtiéndola en realidad en una identificación plena entre los dos sexos, es decir, obviando las diferencias naturales entre hombre y mujer. Hoff Sommers habla, de hecho, de una "hostilidad irracional hacia los hombres" por parte del «feminismo de género», así como de una "incapacidad para considerar seriamente la posibilidad de que los sexos

[835] S. FIRESTONE, ob. cit., p. 12.

[836] Es significativo el título dado por esta teórica del feminismo al ensayo donde analiza esa distinción: *¿Quién robó el feminismo?* (ob. cit., nota 753). A su vez, J. TRILLO-FIGUEROA (cf. ob. cit., p. 28-29) estima que el feminismo radical se ha apropiado injustamente del concepto «feminismo». A su juicio, esta corriente se autodenomina así de manera impropia, pues de lo que abomina precisamente es de la feminidad y de la idea natural de mujer, dos aspectos que consideran que deberían ser abatidos.

son iguales pero diferentes", de ahí que reclame el surgimiento de "un movimiento feminista ponderado, responsable y basado en la realidad[837].

Para muchas feministas radicales (o «de género»), como una de sus principales ideólogas, Kate Millet, la relación entre los sexos "es política", se trata de "una relación de poder"[838]. Esa visión conlleva una transformación revolucionaria de la pareja humana, que de fundarse en el amor recíproco, pasa a convertirse en un ámbito de lucha por el poder y de rivalidad constante. Por lo demás, para el feminismo de género las diferencias entre el hombre y la mujer –al margen de las obvias diferencias anatómicas– son producto de las normas de comportamiento sociales, y deben ser suprimidas porque perjudican a la mujer. Por tanto, se trata de la distinción entre el feminismo en sentido clásico, que reivindica los derechos de la mujer desde el hecho diferencial femenino, y el feminismo radical, que lo niega.

Subrayemos, finamente, que el feminismo es un movimiento de la historia, espontáneo, protagonizado por las mujeres, que no tiene estricto carácter político, sino que afecta a todos los campos de la vida, y parte de la justa reivindicación de la igualdad jurídica, social y política de la mujer y del hombre. Y añadamos que la IG es, por el contrario, una corriente de carácter político sostenida en una antropología de corte marxista, con vocación de acceder al poder para transformar la sociedad, y cuyos seguidores no se circunscriben al feminismo radical –también llamado «postfeminismo de género»–, sino que los hay también en partidos y organismos políticos, así como en entidades del colectivo LGTBI.

En los siguientes apartados, analizaremos distintas respuestas a la IG y al relativismo, entre ellas las de Julián Marías.

---

[837] C. HOFF SOMMERS, «What's Wrong and What's Right with Contemporary Feminism?», *American Enterprise Institut*, 19-10-2008, [en línea], disponible en https://www.aei.org/publication/whats-wrong-and-whats-right-with-contemporary-feminism/.

[838] A. PULEO, «El feminismo radical de los setenta. Kate Millet», en VV. AA., *Historia de la teoría feminista*, coord. C. Amorós, Instituto de Investigaciones Feministas, Madrid, 1994, p. 145.

3. El personalismo

Quizás la corriente filosófica que más contrasta[839] en la actualidad con los dos anteriores pensamientos expuestos es el personalismo. Surgió en la primera mitad del siglo XX en Europa como un intento de reivindicar el valor absoluto de la persona frente a ideologías que a su juicio atentaban contra ella, como el fascismo, el comunismo, así como el liberalismo y el capitalismo en sus expresiones más exacerbadas. Sitúa para ello a la persona en el centro de su reflexión, considerándola sobre todo como un ser esencialmente social, capaz de amar, libre, trascendente y con una dignidad intrínseca que exige no ser tratado como un medio u objeto sino como un fin en sí mismo. Las resonancias de Kant en el personalismo son claras y entre sus precursores están también Kierkegaard o Husserl. Su nómina de seguidores presenta una diversidad de autores en cuanto a su procedencia y matriz filosófica: desde el personalismo comunitario de Mounier, hasta el tomismo de Maritain, la metafísica de Nédoncelle o el tinte existencialista de Marcel; pasando por la fenomenología de Wojtyla y Stein; la ética de los valores de Scheler; la perspectiva dialógica de Levinas y Buber; o el raciovitalismo de nuestro Julián Marías[840].

El propio fundador del personalismo y su máximo exponente, Emmanuel Mounier, contemplaba a éste no como una escuela filosófica o un sistema cerrado, sino más bien como una perspectiva, un movimiento de acción social o actitud en la que pueden converger doctrinas distintas sin afectar a su diversidad, con tal de que

[839] Teniendo en cuenta que no incluimos en esta categoría de «corriente filosófica» al magisterio de la Iglesia católica, que también se sitúa argumentalmente en las antípodas del relativismo y de la ideología de género.

[840] En este capítulo dedicaremos un apartado a analizar en qué sentido y hasta qué punto se puede considerar a su filosofía como personalista. Un amplio elenco de pensadores adscritos o al menos afines a esta corriente se puede consultar en J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid, 2012. El propio autor, fundador y presidente de la Asociación Española de Personalismo y de la Asociación Iberoamericana de Personalismo, se autodefine como personalista. En la nómina de autores españoles identifica también a Polo, Díaz o López Quintás; y también a Zubiri, Laín Entralgo y al propio Marías, aunque en el caso de estos últimos reconociéndoles un nivel de autonomía mayor.

compartan el ideal de "la primacía de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo"[841].

El personalismo aspiraba a realizar una revolución pacífica, a constituirse también en movimiento social y político, para el que pedía sincero compromiso a sus militantes. Contó con un influyente órgano de comunicación en la revista *Esprit* (fundada por Mounier en 1932 y que todavía se edita, aunque con una orientación distinta). La huella personalista fue especialmente vivible tras la Segunda Guerra Mundial. Había una conciencia general en cuanto a la necesidad de desarrollar los instrumentos necesarios para que no se volvieran a cometer los errores que llevaron a ella. En ese rearme moral e ideológico, el personalismo comunitario (y añadimos en este contexto ese adjetivo que suele acompañarlo) fue visto como una de las alternativas válidas por su posición desmarcada tanto del colectivismo, que reduce a la persona a un simple elemento del conjunto, como del individualismo liberal, que realza el valor del sujeto pero lo contempla como un ente asilado, dejando así franca la vía para posturas insolidarias, de búsqueda del propio bien y de desentendimiento del de los demás. Sin embargo, el matiz comunitario del personalismo conseguía potenciar tanto la dignidad del individuo como su inserción operante y responsable en el cuerpo social. Algunos acontecimientos destacados donde la impronta personalista es especialmente visible son la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la ONU en 1948 y uno de cuyos principales inspiradores fue el filósofo personalista Jacques Maritain; la redacción de diferentes constituciones europeas posteriores a la Segunda Guerra Mundial; o el Concilio Vaticano II, alguno de cuyos distintos documentos estuvieron inspirados en parte por el personalismo, como la constitución pastoral *Gaudium et spes*.

[841] E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, en *El personalismo. Antología esencial*, ob. cit., p. 367. Se le suele reprochar al personalismo, de hecho, falta de solidez conceptual y metodológica. En su última etapa, no obstante, Mounier (murió con sólo 45 años, en 1950) modificó su postura y reivindicó para el personalismo el ser "una filosofía, no solamente una actitud" (*El personalismo*, en ib., p. 676).

Su influjo declinó, no obstante, en los años 60, palideciendo frente al ardor del marxismo, el estructuralismo y los movimientos vinculados al mayo del 68. En los 80 recuperó parcialmente su relevancia, gracias en parte al papa Juan Pablo II, que impregnó su abundantísimo magisterio sobre la persona, el amor y la sexualidad con las tesis del personalismo, al que como filósofo estaba de algún modo adscrito desde su juventud. Hoy en día, la Iglesia sigue acudiendo al personalismo, divulgándolo y produciéndolo desde el Pontificio Instituto Juan Pablo II, creado por el mismo papa en 1981 y extendido hoy en ocho países de los cinco continentes. En esta institución el personalismo no sólo es estudiado, sino también contemplado como una filosofía ajustada a la realidad humana y adecuada, por tanto, para su desarrollo.

A mayor abundancia, el personalismo se encuentra en la actualidad en "un periodo de expansión"[842] también por la sucesiva aparición de ensayos sobre (y de) filósofos personalistas, así como de congresos y tesis doctorales relacionadas con el él, o por la aplicación desde distintas instancias de sus presupuestos en áreas como la psicología o la bioética. Veamos ahora sus principales contenidos antropológicos[843].

3.1. Una filosofía realista y abierta a la trascendencia

El personalismo incluye una visión del mundo ontológica o metafísica. Pretende trascender los datos empíricos, entendidos en un sentido meramente cientificista, para llegar a algo último y absoluto en su búsqueda de la verdad. De este modo, se inserta en la tradición de la filosofía realista, que reconoce en el hombre una capacidad de conocer la realidad objetiva que existe independientemente de él.

[842] Cf. J. M. BURGOS, ib., p. 5.

[843] Para ello, seguiremos principalmente lo expuesto en J. M. BURGOS, ib., p. 250-286, donde el autor hace un análisis a partir de los puntos coincidentes en los principales filósofos personalistas. Intercalaremos, además, reflexiones directas de esos mismos pensadores.

> "Para el personalismo, la realidad es consistente, tiene densidad ontológica y los elementos clave de esa estructura pueden captarse intelectualmente. El objetivo de la filosofía personalista es la comprensión de esas estructuras, especialmente las antropológicas, que se dan a la persona a través de la experiencia"[844].

En lo que respecta al reconocimiento de la capacidad humana por conocer la verdad, el personalismo se desmarca tanto del objetivismo extremo de algunas versiones racionalistas, como del subjetivismo propio de las filosofías relativistas. Más bien, considera que "el conocimiento es objetivo en el sentido de que con él se llega a una realidad independiente de quien la conoce, pero también admite que hay una parte subjetiva tanto en el proceso como en el contenido de la realidad a la que se accede"[845].

Mounier reconoce, así, que "el espíritu cognoscente no es un espejo neutro", sino que siempre está "comprometido en una situación precisa"; pero entiende además que ese compromiso "lejos de ser un obstáculo, es un medio indispensable del conocimiento verdadero". Es más, reprocha la costumbre de algunas filosofías por anteponer "al valor objetivo de la verdad la intensidad apasionada del sujeto cognoscente", lo cual implica para él que no han comprendido "la estructura misma del universo humano"[846]. A su vez, Possenti considera –en un nivel de argumentación que recuerda a la noción de «razón vital» de Ortega y de Marías– que una postura absolutamente neutra como pretende el racionalismo es irreal: "una teoría moral pura se arriesga a ser un razonamiento *in vitro* que deja de lado la relación con la experiencia moral y la historia, y se desarrolla como una abstracción" que al fin "no nos puede decir qué hacer o no hacer"[847].

Damos un paso más. Como vimos, la negación de un orden ontológico reconocible y universalizable conduce al relativismo ético, a la afirmación de que los principios morales proceden de la opinión de cada individuo y de la voluntad popular. Pues bien, para el personalismo el hombre es capaz de distinguir, en circunstancias

[844] Ib., p. 266.
[845] Ib., p. 270.
[846] E. MOUNIER, *El personalismo*, en *El personalismo. Antología esencial*, ob. cit., p. 738-739.
[847] V. POSSENTI, ob. cit., p. 186.

normales, el bien del mal. Así, una «ética sin verdad», que prescribe que nada es inmutable ni valioso por sí mismo, será vista desde la pupila personalista como "una solución que debilita la razón", por cuanto minusvalora el valor cognitivo de la mente y aboca a quienes la sostienen a acabar plegándose, contra sus propias convicciones, "al consenso que va surgiendo en cada momento en la sociedad"[848]. Ello no significa que la autonomía, la tolerancia o el consenso no sean importantes, pero todo ello "no es el metacriterio absoluto del que proviene cualquier ética digna de este nombre"[849].

Del mismo modo es contemplada la democracia y la soberanía popular que la sustenta. Mounier acepta que "todo régimen político comporta un relativismo en su definición misma" y admite que prefiere "el relativismo del equilibrio de poderes" al de "una dictadura incontrolada". Pero dicho lo cual, deplora la absolutización de la «soberanía popular», dado que ésta es con frecuencia adulterada –a su juicio– por una "oligarquía de poder y clase" que detenta un "monopolio de casta" canalizado mediante el control de la la banca, la industria, la educación y la prensa. De suerte que "la democracia capitalista es una democracia que da al hombre libertades que el capitalismo impide usar". Desenmascaradas las trampas del sistema, la falsedad con la que se invocan sus resortes para autolegitimarse, el filósofo francés afirma que "la doctrina de la soberanía popular no significa nada para nosotros si ella viene reclamada por la ley del número inorganizado, o por el optimismo ingenuo sobre la infalibilidad popular". La democracia para él, en definitiva, "no es el reino del número –declara citando al sociólogo Georges Gurvitch–, sino el reino del derecho"[850].

Nos situamos ahora en un plano distinto pero dentro siempre de la defensa personalista de la ontología y la metafísica como disciplinas válidas para conocer la realidad, más allá del método empírico. En esta línea es afirmada la condición

[848] Ib., p. 144.

[849] Ib., p. 146.

[850] E. MOUNIER., «Carta abierta sobre la democracia», *Revolución personalista y comunitaria*, en ib., p. 196-197. La misiva fue publicada en el periódico *Aube* el 27-2-1934.

trascendente de la persona, como atributo innato que lo abre a buscar respuestas a las preguntas de sentido más allá de las realidades observables inmediatamente.

> "Estas cuestiones últimas, así como la misma estructura de la persona, que el hombre no se da, sino que encuentra en su mismo ser, postulan y requieren la existencia de un Ser superior que dé razón de la naturaleza humana y de aquellas cuestiones últimas tan básicas como irresolubles. Y, puesto que él es persona, estima que ese ser superior no puede ser simplemente un motor inmóvil, un Ser infinitamente perfecto y Omnipotente pero impersonal y anónimo; debe también, de algún modo difícil de conocer y aprehender, ser una Persona, similar a la humana, pero infinitamente perfecta"[851].

La excelencia de la criatura humana, el hecho de que sea la única de la creación con la dignidad de persona, postula además el amor de su creador. El personalista italo-alemán Romano Guardini lo refleja así:

> "Dios ama al hombre, en tanto que le da todo, ser y esencia; Dios le convierte en lo único que, en último término, puede ser amado, a saber, en persona. Dios, el ser personal en absoluto, hace del hombre su «tú»"[852].

Significativamente, entre los más destacados filósofos personalistas, la inmensa mayoría han sido cristianos convencidos. Entre ellos hay varios conversos (Stein, Maritain, Marcel, Von Hildebrand) y dos santos (Stein y Wojtyla). Y la vivencia religiosa es también intensa en judíos como Buber y Rosenzweig. Según Juan Manuel Burgos, esto explica que la trascendencia tenga tanta fuerza en el personalismo. Tal como él lo ve, la experiencia religiosa personal de todos ellos y su reflexión filosófica se retroalimentan. El propio sistema personalista facilita ese flujo, ya que para su antropología resulta inadecuado establecer separaciones muy estrictas entre términos como fe y razón, inteligencia y voluntad, naturaleza y gracia, porque esas facultades, estructuras o dimensiones no tienen entidad autónoma. "No existe «la» razón o «la» fe,

[851] J. M. BURGOS, ib., p. 273.

[852] R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2014, p. 41. Dios es un «Tú», dirá a su vez Marcel.

sino un hombre que cree y que razona; del mismo modo que no conoce «la» inteligencia ni quiere «la» voluntad, sino la persona", explica. Ahora bien, la integración superadora de las dicotomías típicas del racionalismo "no equivale a confusión, por lo que, al mismo tiempo que se evitan la separaciones artificiales, se debe reflejar de algún modo que se trata de dimensiones diferentes y, en el caso que nos ocupa, que razón y fe, filosofía y teología son modos de conocimiento y ciencias distintos". Tal como hemos venido diciendo que sucede con Julián Marías, para los citados filósofos el punto de partida de su reflexión ha sido su experiencia humana integral que, lógicamente, incluye elementos religiosos; "y sobre esta experiencia han formulado su *filosofía estrictamente racional*, si bien impregnada en modos y maneras diversas de las concepciones, vivencias, ritos y tradiciones culturales peculiares de cada religión"[853].

3.2. Coexistencia de una naturaleza humana y una libertad condicionada

En cuanto al controvertido asunto sobre si existe una naturaleza humana como tal o no, sobre la consistencia ontológica de la persona y el papel que la libertad desempeña en ella, el personalismo plantea una visión opuesta a la de la ideología de género, el estructuralismo o el existencialismo. Si esas corrientes ponen en entredicho que haya algo innato en el hombre, la propuesta personalista afirma la naturaleza humana, reconociendo que todos los hombres son esencialmente similares, aunque se den también diferencias entre ellos. «El hombre» existe –frente a la tesis de Foucault, que lo niega– y no es un mero sucederse de vivencias ni un puro flujo de conciencia –o una libertad omnímoda como plantea Sartre–, sino un sujeto subsistente, que mantiene invariable su identidad básica, su substancia, pese a los cambios que va experimentado con el paso del tiempo[854]. Mounier veía así esa combinación de naturaleza y libertad, de biología e historia en que consiste la persona:

[853] J. M. BURGOS, ib., p. 263-264.

[854] Ib., p 267.

> "Hay un mundo de las personas. Si ellas formaran una pluralidad absoluta, resultaría imposible pronunciar a su respecto este nombre común de persona. Es necesario que haya entre ellas alguna medida común. Nuestro tiempo rechaza la idea de una naturaleza humana permanente, porque toma conciencia de las posibilidades aún inexploradas de nuestra condición. Reprocha al prejuicio de la «naturaleza humana» limitarlas de antemano. En verdad, resultan a menudo tan sorprendentes que no se debe fijarles límites, sino con extremada prudencia. Pero una cosa es negarse a la tiranía de las definiciones formales y otra negar al hombre, como a menudo lo hace el existencialismo, toda esencia y toda estructura. Si cada hombre no es sino lo que él se hace, no hay ni humanidad, ni historia, ni comunidad (…). Así, el personalismo coloca entre sus ideas clave la afirmación de la unidad de la humanidad en el espacio y en el tiempo, presentida por algunas escuelas de fines de la Antigüedad y afirmada en la tradición judeocristiana"[855].

Con todo, los personalistas son reticentes a emplear el término «naturaleza» –como hemos observado reiteradamente en Marías–, pero no porque rechacen una identidad básica entre todos los hombres, sino porque resulta casi inevitable realizar una identificación conceptual entre naturaleza humana y concepto aristotélico de naturaleza que, al igual que el de sustancia, resulta muy adecuado para cosas y animales, pero excesivamente rígido y estático para integrar la libertad humana[856].

En cualquier caso, la libertad queda afirmada por el personalismo frente a cualquier determinismo, y en ello radica en buena medida la dignidad humana. El hombre no es un ser determinado, sino que se autodetermina (hasta cierto punto al menos, puesto que hay circunstancias que le condicionan). Es capaz de decidir si seguir o no los impulsos de su naturaleza. En este sentido, Maritain identifica al ser humano como individuo –"fragmento de una especie"– y como persona –"un universo de naturaleza espiritual dotado de libertad"–. Desde esa base, afirma que "el hombre debe realizar por su voluntad lo que su naturaleza es ya en esbozo" y que "debe alcanzar en

[855] E. MOUNIER, *El personalismo*, ACC, Madrid, 1997, p. 26. Citado por Burgos.

[856] J. M. BURGOS, ib., p. 269.

el orden ético y moral su personalidad y su libertad, imprimir él mismo en su propia vida el sello de su radical unidad ontológica". Dentro del juego del libre albedrío, el personalista francés –con quien Marías mantuvo varios encuentros– dirá también que "el hombre no será verdaderamente una persona sino en la medida que su comportamiento ético traduzca en acción la realidad metafísica del espíritu en él", es decir, que lo será "en la medida en que la vida de la razón y de la libertad domine en él a la de los sentidos y las pasiones; sin esto seguirá siendo como el animal, un simple individuo, esclavo de los acontecimientos, de las circunstancias, siempre a remolque de alguna otra cosa, incapaz de dirigirse a sí mismo"[857].

El personalismo reconoce, además, unos límites en la libertad humana; no es la libertad absoluta que predican ciertos existencialismos. "Esta libertad es un mito", asegura Mounier aludiendo a Sartre. Antes bien, lo que el filósofo personalista plantea es una "libertad condicionada" puesto que "no soy solo lo que hago", sino que el mundo me es previo", me condiciona, al igual que lo hacen mis propias circunstancias personales[858]. De un modo parecido al sentido positivo que Julián Marías da a los obstáculos como potenciadores –más que como limitadores–, de la libertad, afirma Mounier:

> "Está [la libertad] estrechamente condicionada y limitada por nuestra situación concreta. Ser libre es, en primer lugar, aceptar esta condición para apoyarse en ella. No todo es posible, no todo es posible en todo momento. Estos límites, cuando no son demasiado estrechos, constituyen una fuerza. La libertad solo progresa, como el cuerpo, gracias al obstáculo, a la selección, al sacrificio"[859].

---

[857] J. MARITAIN, *Reflexiones sobre la persona humana*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007, p. 18-19. El extracto forma parte de una conferencia pronunciada por Maritain en París en 1934, ante un auditorio de médicos católicos, publicada en origen en los *Cahiers Laennec* con el título «Réflexions sur la personne humaine et la philosophie de la culture».

[858] E. MOUNIER, *El personalismo*, en *El personalismo. Antología esencial*, ob. cit., p. 725.

[859] Ib., p. 37-38.

Otro matiz en la noción personalista de la libertad es que no la circunscribe únicamente al ámbito de la acción, ni siquiera ve en él su nivel primordial. Mounier escribe que "una suerte de miopía filosófica ha desviado hacia el acto de elección el centro de gravedad de la libertad". Para él, la más genuina expresión de la libertad no es la que procura la autonomía personal, sino más bien la que se orienta a la interrelación, a la adhesión. "La libertad, en este punto, no aísla, une", afirma. Y desde esa clave relacional sentencia que la libertad "no es bella por ser soberana, sino porque puede ser saludable"[860].

Wojtyla va también más allá de la consideración de la libertad como mera elección y sitúa su núcleo en el autodominio:

> "Todo «querer» verdaderamente humano es precisamente tal autodeterminación (...) y presupone estructuralmente la autoposesión. Pues únicamente se puede decidir sobre lo que se posee realmente y solo lo puede hacer quien posee. El hombre puede decidir sobre sí mismo cuando se posee a sí mismo"[861].

La síntesis conclusiva a la que llega Burgos sobre la libertad personalista es que ser libre consiste no tanto en elegir, sino en la capacidad de construirnos a nosotros mismos a través de las elecciones, en poder decidir no solo qué queremos ser, sino quiénes queremos ser a través de cada uno de nuestros actos. En esto –tal como lo interpreta este autor–, el personalismo conecta con el existencialismo, con su visión constructiva de la existencia humana pero partiendo de un concepto de naturaleza que limita el alcance de la autodeterminación y fija el punto de partida: no el vacío sartreano, sino la persona ya existente[862].

---

[860] Ib., p. 39-40.

[861] K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid, 2011, p. 168. Citado por Burgos.

[862] J.M. BURGOS, ib., p. 271-272.

3.3. La primacía del amor y la dualidad sexual

Concretando más la noción de «naturaleza humana» en el personalismo, veamos ahora cómo resuelve el clásico problema antropológico «cuerpo-alma». El paradigma en el que se mueve es el de la unidad del hombre, dejando claramente de lado el dualismo platónico que separaba ambos planos. Lo novedoso en el caso del personalismo es que esa unidad se resuelve no con el clásico concepto tomasiano de «espíritu encarnado», sino aduciendo tres dimensiones distintas en una unidad integral: el somático, el psíquico y el espiritual.

Aun así, personalistas como Marcel o Mounier hablarán de un «ser encarnado» o de una «existencia incorporada», respectivamente. Para el primero, el ser humano va más allá del mero *ser un cuerpo* o del simple *tener un cuerpo*[863]. La «encarnación» –palabra que también utiliza para referirse a la persona como ser corpóreo– es un dato tan radicalmente importante para él que lo lleva a confrontarlo con el *cogito* de Descartes, en el que éste estableció la base de su comprensión filosófica de la realidad:

> "La encarnación, dato central de la metafísica. La encarnación, situación de un ser que se presenta como ligado a un cuerpo. Dato no transparente a sí mismo: oposición al «cogito». De este cuerpo no puedo decir ni que es yo, ni que no es yo, ni que es para mí (objeto)"[864].

A su vez, Mounier esgrime un "realismo personalista" para declarar la superación de la división formulada por los espiritualismos modernos en cuerpo y espíritu. Según considera, "el hombre, así como es espíritu, es también un cuerpo". Es, de hecho, "totalmente cuerpo y totalmente espíritu"[865]. Con su acostumbrado grafismo, describe así las constantes interrelaciones que se suceden en esa tridimensionalidad unitaria que es la persona:

---

[863] Cf. G. MARCEL, *Ser y tener*, Caparrós Editores, Madrid, 2003, p. 12.

[864] Ib., *Diario metafísico*, Ediciones Guadarrama, 1969, p. 15

[865] E. MOUNIER, *El personalismo*, ob. cit., p. 687.

> "De sus instintos más primarios, comer, reproducirse, hace delicadas artes: la cocina, el arte de amar. Pero un dolor de cabeza detiene al gran filósofo, y San Juan de la Cruz, en sus éxtasis, vomitaba"[866].

Con el nuevo esquema antropológico, se consiguen dos objetivos: por un lado, "se evita todo posible dualismo operativo, incompatible con un sistema tripartito"; y, por otro, "se dispone de una estructura antropológica más sofisticada que permite un análisis más detallado y completo de conceptos de orden psíquico, emocional, vivencial, etc."[867].

Precisamente, el plano emocional, afectivo de la persona es puesto de relieve por el personalismo, frente a antropologías que lo han marginado por su aura irracional, anteponiendo la dimensión racional y volitiva por considerarla más típicamente humana. Sin caer en un irracionalismo, el pensamiento personalista reivindica la importancia de la afectividad para comprender correctamente el significado de la persona. Tal dimensión está muy ligada a la «interpersonalidad», otra categoría central en esta filosofía. Las relaciones humanas son "el lugar antropológico para la autorrealización a través de la donación". El personalismo ha expresado este proceso "mediante la bella fórmula de la constitución del yo a través del tú que remarca la importancia decisiva del Otro en la constitución de la identidad personal"[868].

Llegamos así a otro de los centros neurálgicos de la antropología personalista: la primacía del amor. Por influjo del cristianismo, para el que «Dios es amor», incorpora esta dimensión como elemento crucial para la persona, desmarcándose así de la primacía de la inteligencia propia de la filosofía aristotélica. Así explica Burgos la idea de la «primacía del amor»:

---

[866] Ib.

[867] J. M. BURGOS, ib., p. 277.

[868] Ib., p. 279-280. En el cap. III, ap. 3.5., cuando hablamos del concepto de persona como «criatura amorosa» en Marías, vimos cómo tanto él como Ortega recurrían a un juego de palabras, transmutando el clásico *alter ego* en un *alter tu*, para explicar que el yo se descubre en el reflejo del otro y que el hallazgo del otro precede al de mí mismo.

> "El personalismo destaca la prioridad del amor como elemento orientador de la actividad humana y como acción temática decisiva que da sentido a la vida en el marco de las relaciones interpersonales. Una vida humana que se diera sin amor, en la que alguien no hubiese sido querido o no hubiese podido querer, sería, ciertamente, una vida inhumana y radicalmente incompleta"[869].

La «primacía del amor» ha dado lugar en ocasiones a expresiones de gran contundencia formal en autores personalistas, en concordancia con la relevancia antropológica del amor. Se pueden citar los casos de Juan Pablo II y de Mounier, entre otros muchos. En el primer caso, el papa polaco hizo del «amor» una de las ideas clave no sólo de su vastísimo magisterio como pontífice, sino de sus obras filosóficas anteriores al papado. Escribe, por ejemplo, como pontífice:

> "El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente"[870].

A su vez, Mounier recurre –como vimos antes en Marcel– a un juego de palabras para expresar la centralidad del amor en la persona, a propósito también del famoso «cogito ergo sum» (pienso luego existo), con el que Descartes quiso formular un principio irrefutable desde el que levantar con toda la solidez posible su edificio filosófico:

> "El acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: amo, luego el ser es y la vida vale (la pena ser vivida)"[871].

Finalmente, la sexualidad, al igual que la propia corporalidad, adquiere una fuerte impronta personal, superando una visión meramente biológica de ambas. El cuerpo, la dimensión somática es inseparable, como advertimos, del conjunto de la

---

[869] Ib., p. 282.

[870] JUAN PABLO II, carta encíclica *Redemptor hominis*, Roma, 1979, n. 10.

[871] E. MOUNIER, *El personalismo*, ob. cit., p. 701-702.

persona. Lo que se hace con él afecta a la unidad personal. Marcel, Stein y muchos otros personalistas han argumentado especialmente el carácter no instrumental de la corporalidad. Y otros como Wojtyla –al igual que hizo Marías– han desarrollado profusamente la idea en su aplicación con la sexualidad, viéndola como una dimensión decisiva en la persona, radicada en su biología pero al mismo tiempo trascendiéndola y afectando a la persona completa, a la misma constitución del sujeto[872]. Además, el dualismo sexual hombre-mujer es remarcado como la forma natural en que se es persona, lo que representa un punto de claro contraste con la ideología de género.

> "La persona, en efecto, no solo posee una biología masculina o femenina, sino que es hombre o mujer; es persona masculina o persona femenina, porque el carácter sexuado afecta a todas las estructuras humanas configurándolas y modulándolas, como, por otro lado, está mostrando recientemente la neurología de modo incontrastable"[873].

La dualidad hombre-mujer será más ampliamente desarrollada en los dos próximos apartados, cuando hablemos del magisterio de la Iglesia sobre la sexualidad, desarrollado en una porción muy elevada por Juan Pablo II, que aportó tesis personalistas y elementos totalmente afines a ellas; así como de la argumentación empleada por Julián Marías sobre la igualdad, las diferencias y la complementariedad entre varones y mujeres.

---

[872] Cf. J. M. BURGOS, ib., p. 283.

[873] Ib., p. 284. El autor se apoya en las siguientes fuentes: L. BRIZENDINE, *El cerebro femenino*, RBA Editores, Barcelona 2006; F. J. RUBIA, *El sexo del cerebro*, Temas de Hoy, Madrid, 2007, y N. LÓPEZ MORATALLA, *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Rialp, Madrid, 2007. Y sobre la dualidad hombre–mujer, remite también a G. PAOLA DI NICOLA, *Reciprocidad hombre/mujer: igualdad y diferencia*, Narcea, Madrid, 1991; y B. CASTILLA, *Persona femenina, persona masculina*, Rialp, Madrid, 1996.

Al respecto de las diferencias complementarias entre los dos sexos, es significativo el título dado a un libro reciente y de clara influencia personalista: J. I. PRATS, G. AROLAS, *Ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer*, Edicep, Valencia, 2015. En la obra, los autores analizan distintos aspectos de la psicología del matrimonio y de la orientación familiar, vistos desde la clave de la «antropología adecuada» de Juan Pablo II y de la fenomenología.

4. La doctrina católica

Abordamos ahora el pensamiento derivado de la doctrina de la Iglesia católica en torno a los problemas de la verdad, la naturaleza humana y la sexualidad. Como observamos al comienzo de este capítulo, se trata quizás del pensamiento, junto con el personalismo, que más fuertemente contrasta con el relativismo y con la ideología de género. Precisamos antes de nuestra exposición que tomamos el término de «doctrina católica» en un sentido amplio, sin reducirlo a los documentos oficiales del magisterio de la Iglesia católica, sino haciéndolo extensivo a otras obras que lo reflejan, particularmente las de Joseph Ratzinger, así como de Karol Wojtyla, antes de su acceso al papado.

Conviene matizar también que si bien la doctrina católica no es puramente una filosofía, dado que basa en buena medida su reflexión en la revelación experimentada desde la fe y en la teología, tampoco es un mero dogmatismo. Antes bien, detrás del magisterio eclesial sobre la persona está también el esfuerzo de una antropología filosófica que trata de penetrar en la realidad humana para complementar y hacer más precisos y rigurosos los datos de la fe. Como vimos en su momento, para el propio Julián Marías ya la sola experiencia religiosa puede tener un valor «prefilosófico» y sus contenidos, convenientemente reelaborados, pueden llegar a formar parte de una filosofía rigurosa[874].

4.1. Afirmación de la verdad

Partamos de la premisa, aportada por Joseph Ratzinger, de que "la cuestión acerca de la verdad es la cuestión esencial de la fe cristiana en general, y, en este sentido, la fe tiene que relacionarse ineludiblemente con la filosofía". Por un lado –según explica él mismo–,

[874] En este sentido, nos parecen significativas estas palabras de Possenti, pese a que obvie la importante aportación del cristianismo en otros terrenos como el de la ética: "El ámbito en que la tradición del cristianismo puede ayudar más eficazmente a los proyectos de una vida y sociedad mejores, es su aportación cognitiva en el plano antropológico, es decir, al conocimiento más íntegro del ser humano" (V. POSSENTI, *La revolución biopolítica*, ob. cit., p. 152).

en la autoafirmación de Jesús «yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14, 6) está expresada la pretensión fundamental de la fe cristiana, de la cual brota el impulso misionero de la fe: "tan sólo porque la fe cristiana es la verdad afecta a todos los hombres; si fuera únicamente una variante cultural de experiencias religiosas del hombre (…) entonces la fe tendría que permanecer en su ámbito cultural y dejar a las demás creencias en el suyo"[875]. Y por otra parte –como también recuerda Ratzinger, en una postura idéntica en este punto a la de Marías y tantos otros– "la filosofía tiene que preguntarse siempre sobre el hombre, y, por consiguiente, cuestionarse siempre sobre la vida y la muerte, sobre Dios y la eternidad"[876].

Esa reivindicación choca, sin embargo, con la mentalidad cientificista y positivista, que reduce la posibilidad de una plena legitimidad gnoseológica a las ciencias empíricas, negando toda relación entre la investigación científica y la filosofía en general, en particular en sus manifestaciones metafísicas y morales. La Iglesia lamenta esa postura, considera que implica un "empequeñecimiento de la razón" y una contradicción con la esencia filosófica al establecer "un tipo de procedimiento científico que prohíbe a la filosofía plantearse la cuestión acerca de la verdad, o que hace imposible plantearla"[877].

Simultáneamente, el magisterio eclesial recuerda que hay un núcleo de conocimientos filosóficos permanente en la historia del conocimiento, por más que éste haya evolucionado a lo largo de los siglos o que haya engendrado también filosofías contrarias a ese reducto estable. Entre esas ideas que gozan de un cierto consenso, están

[875] J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 160-161. En esa obra, escrita cuando era prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, comenta la encíclica *Fides et ratio* (1998) de Juan Pablo II, cuya intención principal es explicada así por Ratzinger: "quiere rehabilitar la cuestión acerca de la verdad en un mundo caracterizado por el relativismo; quiere que la cuestión acerca de la verdad (que en la situación de la ciencia actual, que busca, sí, verdades, pero que en gran parte descalifica como no-científica la cuestión acerca de la verdad) vuelva a tener vigencia como una tarea racional y científica, porque, de lo contrario, la fe se quedaría sin aire que respirar. La encíclica desea sencillamente infundir de nuevo ánimos para emprender la aventura de la verdad. Con ello, habla a un ámbito mucho más extenso que el de la fe, pero también habla de lleno para el mundo de la fe" (p. 161).

[876] Ib., p. 167.

[877] Ib., p. 167. Cf. JUAN PABLO II, carta encíclica *Fides et ratio*, ob. cit., n. 46.

los principios de no contradicción, de finalidad y de causalidad, la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente, así como algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas. Según Juan Pablo II, estos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, "existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad". Tal es así que es "como si nos encontrásemos ante una filosofía implícita", formada por unos conocimientos que, "precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas"[878]. La doctrina católica afirma con rotundidad no sólo la existencia de la verdad, de un orden universal y unos principios inmutables, sino también la capacidad de captarlos por parte del ser humano a través de su conciencia, en la que está inscrita la ley de Dios:

> "Ningún hombre puede eludir las preguntas fundamentales: ¿qué debo hacer?, ¿cómo puedo discernir el bien del mal? La respuesta es posible sólo gracias al esplendor de la verdad que brilla en lo más íntimo del espíritu humano"[879].

> "La norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal mediante la cual Dios ordena, dirige y gobierna, con el designio de su sabiduría y de su amor, el mundo y los caminos de la comunidad humana. Dios hace al hombre partícipe de esta ley suya, de modo que el hombre, según ha dispuesto suavemente la Providencia divina, pueda reconocer cada vez más la verdad inmutable"[880].

> "En lo profundo de su conciencia, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, pero a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley

[878] Ib, n. 4.

[879] Ib., carta encíclica *Veritatis splendor*, Roma, 1993, n. 2.

[880] CONCILIO VATICANO II, declaración *Dignitatis humanae*, n. 3., Roma, 1965.

escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia está la dignidad humana y según la cual será juzgado"[881].

Esa norma inscrita en el corazón humano es la «ley natural», que es aquella que "expresa el sentido moral original que permite al hombre discernir mediante la razón lo que son el bien y el mal, la verdad y la mentira"[882]. Al ser común a todos esa ley, permite plantear la cuestión de la universalidad de ciertos principios morales. En su origen, la religión cristiana se entendió a sí misma como "victoria de la desmitologización, como victoria del conocimiento y, con él, como victoria de la verdad". Y por eso, adquirió una pretensión universal, pero "no como una religión específica que desplaza a otras, no como una religión que se alza con una especie de imperialismo religioso, sino como la verdad que hace que la apariencia sea superflua"[883].

Ahora bien, la universalidad del orden moral propugnada por el cristianismo "no prescinde de la singularidad de los seres humanos –dice Juan Pablo II–, ni se opone a la unicidad y a la irrepetibilidad de cada persona; al contrario, abarca básicamente cada uno de sus actos libres, que deben demostrar la universalidad del verdadero bien"[884]. Más

---

[881] Ib., constitución pastoral *Gaudium et spes*, ob. cit., n. 16. En el magisterio católico hay que entender «conciencia» como el *lugar* donde resuena la voz de Dios, que nos invita a hacer el bien. Es decir, no es una instancia autónoma que establece ella misma la ley o una expresión del pretendido carácter absoluto del sujeto. Para el cristianismo, cuando se dice «haré lo que me dicte mi conciencia», significa que hay que rastrear en ella la ley divina –no la de uno mimo, como reclama el relativismo– y seguirla.

Un fundamento bíblico de la conciencia como órgano de transparencia de Dios en todos los hombres se encuentra en la carta de san Pablo a los cristianos de Roma: "Cuando los gentiles que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza, para el día en que Dios juzgará las acciones secretas de los hombres" (Rm 2, 14-16). De este modo, el apóstol vinculaba la cuestión de la salvación a la escucha y seguimiento de la conciencia informada por Dios, y la descentraba del que hasta entonces había sido el requisito básico: el conocimiento y la observancia de las leyes religiosas.

[882] CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1.954. El hombre –según se explica en esta misma fuente– puede conocer a Dios, mediante la razón natural, a partir de sus obras. Pero –matiza– existe otro orden de conocimiento que el hombre no puede de ningún modo alcanzar por sus propias fuerzas, el de la Revelación divina, donde podrían situarse misterios como la Encarnación, la Redención o muchos otros, que sólo pueden ser conocidos desde la fe, entendida ésta como virtud teologal –don de Dios– y, al mismo tiempo, como libre adhesión de la inteligencia humana a Dios (cf. n. 50).

[883] J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit, p. 149.

[884] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, ob. cit., n. 51.

bien, la postura de la Iglesia enfatiza la capacidad común de las personas de descubrir la verdad, a diferencia del relativismo, que la obvia por creer que, ya de salida, no hay tal verdad.

Tal perspectiva iusnaturalista es la opuesta a la del positivismo jurídico, avalada como vimos por corrientes como el relativismo, toda vez que postula que cualquier ley positiva ha de contar con un fundamento moral previo que la legitime. Ese contenido ha de ser accesible a la razón y adecuarse a la dignidad humana, esto es, ha de respetar su realidad o consistencia: el ser un sujeto libre e irreductible, capaz de definir sus fines y, por ello, digno de ser tratado como un fin en sí mismo y nunca como un medio u objeto.

Esta pretensión de verdad por la vía de razón (además de la fe) hizo del cristianismo una religión especialmente atractiva –según el análisis de Ratzinger–, desbancando así a otras formas religiosas más basadas en presentimientos míticos o en la propia política. El cristianismo supera la mitología y establece un entendimiento entre fe y razón, colaborando juntas en la inteligibilidad del mundo, de Dios y de la propia vida. Todo ello conecta con cierta facilidad con el ser del hombre, que puede intuir en ese credo la misma verdad que él porta en su interior:

> "(…) si podemos afirmar que la victoria del cristianismo sobre las religiones paganas fue posible, entre otras cosas, por la pretensión de racionalidad del cristianismo, habrá que añadir que con este motivo se hallaba asociado otro de igual importancia. Este motivo consiste, para decirlo en términos muy generales, en la seriedad moral del cristianismo (…): lo que propiamente quiere decirnos la ley, las exigencias esenciales del único Dios a la vida del hombre, iluminadas claramente por la fe cristiana, coinciden con lo que está escrito en el corazón del hombre, en el corazón de cada hombre, de tal manera que el hombre intuye como bueno lo que se le presenta"[885].

[885] J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., p. 152. El autor pone como ejemplo de acceso al cristianismo por la vía de la razón al filósofo Justino (+167), quien tras haber estudiado todas las filosofías "finalmente reconoció en el cristianismo la *vera philosophia*". Con su conversión al cristianismo "–según su propia convicción– no había abandonado la filosofía, sino que había llegado a ser plenamente filósofo" (p. 150).

Recordemos que en el núcleo de esa moral cristiana está el amor a Dios y al prójimo. Visto así, "el cristianismo –podríamos decir simplificando– convencía por la vinculación de la fe con la razón y por la orientación de la acción hacia la *caritas*, hacia la solicitud amorosa por los que sufren, por los pobres y por los débiles, superando todas las fronteras de las clases sociales"[886].

En el cristianismo se establece, pues, una sólida alianza entre fe y razón. Recordemos que en su famoso discurso en Ratisbona –al que hemos aludido ya en dos ocasiones para recordar su idea de que "no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios" (V. notas 118 y 758)–, Benedicto XVI explica que Dios no es un ser inaccesible a la inteligencia humana como en otras religiones. Antes bien, Dios es el *Logos* (san Juan dice al comienzo de su evangelio que «en el principio existía el λόγος»), que significa "tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero precisamente como razón"[887]. Es decir, que para el cristianismo Dios es comprensible, no es un puro misterio, sino que ha querido comunicarse con los hombres y, para ello, les ha dotado de una razón con la que comprender su propia esencia, que es Logos y que es Amor.

La fe y la razón son vistas como dos modos de conocimiento propios de la persona, diferentes en sus procedimientos pero potencialmente eficaces para descubrir la verdad no sólo por separado, sino sobre todo en su acción conjunta:

> "El mundo y todo lo que sucede en él, como también la historia y las diversas vicisitudes del pueblo, son realidades que se han de ver, analizar y juzgar con los medios propios de la razón, pero sin que la fe sea extraña en este proceso. Ésta no interviene para menospreciar la autonomía de la razón o para limitar su espacio de acción, sino sólo para hacer comprender al hombre que el Dios de Israel se hace visible y actúa en estos acontecimientos. (…) La razón y la fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios"[888].

---

[886] Ib., p. 152-153.

[887] BENEDICTO XVI, «Fe, razón y universidad», discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona, ob. cit.

[888] JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, ob cit., n. 16.

La colaboración entre ambas, fe y razón, permite, por un parte, una mayor profundización para ambas: la fe se vuelve más inteligible con el auxilio de la razón y a la razón se le abren nuevo horizontes cognoscitivos con los datos de la fe. Por otro lado, el diálogo fe-razón favorece una purificación recíproca, ante formas enfermizas de religión y ante abusos por parte de la ciencia que lesionan, en ambos casos, a la persona y a la sociedad[889].

Por los motivos expuestos, la Iglesia sostiene que la filosofía, del mismo modo que ha de contemplar todo lo descubierto por las ciencias empíricas, "también debe considerar la tradición sagrada de las religiones, y especialmente el mensaje de la Biblia, como una fuente de conocimiento, por la cual debe dejarse fecundar". De hecho, recuerda que "no existe ninguna gran filosofía que no haya recibido iluminaciones y orientaciones de la tradición religiosa"[890].

El reconocimiento de las aportaciones del cristianismo al mundo del conocimiento no proceden sólo del interior de la Iglesia –institución, no se olvide, donde nació la Universidad–. Filósofos ateos de primera fila como Habermas corroboran el valor gnoseológico de la religión cristiana, no limitándose a declarar una mera tolerancia a ella –tan típica de cierto relativismo bienintencionado–:

> "El respeto [a la actitud religiosa] no lo es todo: la filosofía tiene razones para mantenerse dispuesta al aprendizaje ante las tradiciones religiosas (…) Los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes religiosas del mundo un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos

[889] Cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., p. 181. Entre las expresiones religiosas patológicas, incide particularmente en la violencia, de la que –tal como él mismo admite– no ha estado exento el cristianismo a lo largo de su historia (cf. p. 177-178); y entre los excesos de la ciencia, alude por ejemplo a una explotación de recursos del planeta facilitada por la tecnología que favorece las diferencias entre países ricos y pobres (cf., p. 53-54). En otra obra, cita también la bomba atómica o la consideración del hombre como producto (cf. J. RATZINGER , «Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado», en J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006, p. 49). Este libro recoge el diálogo mantenido entre ambos el 19-1-2004, en la Academia Católica de Baviera, en Múnich.

[890] Ib., p. 181.

creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas"[891].

El propio relativismo ha recibido sonadas críticas también por parte de pensadores no creyentes. Como hemos visto en este capítulo la negación de Dios inclina a la negación de la verdad en muchos pensadores, pero como en casi todo hay excepciones. Bertrand Russell, por ejemplo, alude a la contradicción de base en que incurre el relativismo al declarar que «todo es relativo», lo cual es ya una sentencia no relativista sino dogmática: "Cierto tipo de gente que se cree superior suele decir con suficiencia que «todo es relativo», lo cual es absurdo, porque si todo fuese relativo, no habría nada relativo a ese todo"[892]. A su vez, Fernando Savater declaró al ser investido doctor *honoris causa* por la Universidad Autónoma de Madrid: "La búsqueda de la verdad y su reivindicación siguen pareciéndome dignas del más civilizado esfuerzo. Lo afirmo no ya como filósofo sino sobre todo como educador"[893]. Y Ortega piensa que "si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio"; y que "la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana", por lo que si se la niega todo deviene absurdo y la teoría que apoya tal tesis, "suicida"[894].

En cuanto a la Iglesia católica, la crítica al relativismo suele utilizar el mismo tipo de argumento que esta corriente usa contra la religión cuando la acusa de dogmática e intolerante. Así, para Juan Pablo II "el totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo", puesto que si no existe una verdad trascendente "tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres"[895]. Francisco adopta una postura muy parecida al explicar que las tesis relativistas degeneran a menudo en una visión según la cual "todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses

---

[891] J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 115 y 119.

[892] Cf. B. RUSSELL, *The ABC of relativity*, The Great Library Collection, Toronto, 2015, p. 11.

[893] F. SAVATER, «Serafín Fraga y Fernando Savater, Honoris Causa por la UAM», *Revista de Cantoblanco*, nº 66, abril 2006, p. 7, [en línea], disponible en www.uam.es/informacion/gprensa/cantoblanco/cantoblanco66.pdf.

[894] J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras*, III, ob. cit., p. 158.

[895] JUAN PABLO II, carta encíclica *Centesimus annus*, Roma, 1991, n. 44.

inmediatos", de lo que deduce que "la cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto"[896]. Y son conocidas las palabras de Joseph Ratzinger en la misa previa al Cónclave que lo eligió papa, cuando denunció la «dictadura del relativismo»:

> "A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos[897].

En este sentido, la Iglesia muestra su preocupación porque los regímenes democráticos, bajo capa de la promoción de las libertades, degeneren en un imperio del relativismo. La democracia es apreciada por la institución eclesial "en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes"[898]. Pero al mismo tiempo alerta del "riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético, que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola más radicalmente del reconocimiento de la verdad". El problema es que si no existe una verdad última que guíe y oriente la acción política, "entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder", al punto que "una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia"[899].

Es el mismo problema que suscita el positivismo jurídico, por el cual los derechos de los ciudadanos son, más que un patrimonio intrínseco de la persona que el

---

[896] FRANCISCO, carta encíclica *Laudato si'*, Roma, 2015, n. 122-123.

[897] J. RATZINGER, homilía del cardenal Joseph Ratzinger en la misa «Pro eligendo pontifice», Ciudad del Vaticano, 18-4-2005, [en línea], disponible en www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html.

[898] JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, ob. cit., n. 44.

[899] Ib., *Veritatis splendor*, ob. cit., n. 101.

Estado ha de reconocer y proteger, una concesión de éste. La noción de persona como sujeto de esos derechos se difumina ante un Estado que, igual que le ha otorgado derechos, se los puede conculcar.

Según el análisis que hace Ratzinger en este punto, el Estado no es absoluto, por lo que "no es fuente de verdad ni de moral". Ni siquiera cuando se apoya en las mayorías produce por sí mismo la verdad. El fin del Estado tampoco puede ser el de garantizar una libertad sin contenido (sobre la relación entre libertad y verdad hablaremos en el próximo apartado), sino que para establecer un orden de convivencia razonable "precisa un mínimo de verdad y de conocimiento del bien que no se puede someter a manipulación". Esa porción debería tomarla el Estado desde "fuera" de su aparato de poder, desde la "pura evidencia de la razón, que sería cultivada y custodiada por una filosofía independiente"[900]. Las tradiciones religiosas pueden desempeñar en ese sentido un importante papel, como lo han hecho durante siglos, en la aportación de valores morales objetivos e imprescindibles para el bien común. Particularmente, "la fe cristiana se ha revelado como la cultura religiosa más universal y racional"[901]. Y todo ello no quita para que la Iglesia rechace en la actualidad toda pretensión de un absolutismo religioso o de una identificación con el Estado, como ha sucedido en otros momentos de la historia:

> "La Iglesia no debe erigirse en Estado ni querer influir en él como un órgano de poder. Cuando lo hace se convierte en un Estado absoluto que es, precisamente, lo que hay que eliminar. Confundiéndose con el Estado, destruye la naturaleza del Estado y la suya propia. (…) La Iglesia, como el Estado, debe permanecer en su lugar y dentro de sus límites. La Iglesia debe respetar la naturaleza y la libertad del Estado para poderle prestar el servicio que necesita. Más la Iglesia debe, asimismo, emplear todas sus fuerzas para que resplandece en ella la verdad moral que ofrece al Estado"[902].

---

[900] J. RATZINGER, *Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid, 2005, p. 103. Escribió la obra siendo prefecto de la congregación para la Doctrina de la Fe.

[901] Ib., p. 104.

[902] Ib. p., 105.

Al margen de la doctrina eclesial, Ratzinger identifica un reducto de contenido moral iusnaturalista en los derechos humanos, desde los cuales es posible todavía plantear la existencia de una razón de la naturaleza y por consiguiente un derecho de la razón aplicable al hombre:

> "El último elemento que ha quedado del derecho natural (que, en el fondo, pretendía ser un derecho racional, por lo menos en la modernidad) son los derechos humanos, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es sujeto de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar"[903].

La Iglesia busca, por tanto, además del ofrecimiento de su doctrina en aquello que pueda tener de valioso para la cultura actual, alentar y colaborar con las formas de pensamiento que fomentan el bien de la persona y preservan la dignidad humana. La alianza que impulsa pasa por una "nueva relación de diálogo entre la fe y la filosofía, porque ambas se necesitan mutuamente", en la convicción de que "la razón sin la fe no sanará, pero la fe sin la razón no será humana"[904]. Esa «cultura del encuentro» –término muy utilizado por el papa Francisco– no implica una renuncia a la propia identidad, sino más bien un deseo de compartirla para el enriquecimiento mutuo. La tesis relativista plantea, en su versión moderada, una equivalencia general entre las culturas de distintas épocas o entre los distintos pensamientos que concurren en una sociedad sincrónicamente; o bien, en su modo extremo, tocante al nihilismo, decreta la falta de verdad en todos ellos, su mera contingencia. Pues bien, la Iglesia comparte la idea de que "el hombre existe siempre en una cultura concreta", pero matiza que éste "no se agota en esta misma cultura". De hecho, observa que "el progreso mismo de las

[903] J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, ob. cit., p. 46.
[904] Ib., *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., p. 121.

culturas demuestra que en el hombre existe algo que las transciende"[905]. Desde un punto de vista diacrónico, de hecho, se puede ver con claridad "todo lo malo que ha acontecido en la historia en el nombre de buenas opiniones y de sanas intenciones", lo que permite afirmar que "la negativa dada a la verdad no sana al hombre"[906].

A modo de colofón de este apartado, extraemos las palabras finales de Ratzinger en su histórico diálogo con el prestigioso filósofo Jürgen Habermas, en un encuentro en el que ambos representantes de las dos principales concepciones culturales en este momento, la racionalidad occidental laica y la fe cristiana, mostraron que es posible establecer esa «cultura del encuentro» desde la afirmación de la posibilidad humana de conocer la verdad:

> "Es importante que las dos grandes componentes de la cultura occidental estén dispuestas a escuchar y desarrollen una auténtica correlación también con esas culturas. Es importante darles voz en el intento de una auténtica correlación polifónica en la que se abran a la esencial relación complementaria de razón y fe, de modo que pueda crecer un proceso universal de purificación en el que al final puedan resplandecer de nuevo los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres conocen o intuyen, y así pueda adquirir nueva fuerza efectiva entre los hombres lo que mantiene cohesionado el mundo"[907].

---

[905] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, ob. cit., n. 53. Cf. R. SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales*, ob. cit., p. 22-23. El filósofo alemán aporta un argumento histórico para refutar la tesis relativista según la cual el hecho de que los sistemas normativos son, en gran medida, dependientes de las distintas culturas en las que se insertan demostraría que la noción de «bueno» no ha de ser entendida en un sentido absoluto. Spaemann repone que la ética filosófica no descansa en la ignorancia de ello, sino que precisamente la cuestión de lo bueno con validez general comenzó precisamente con la observación de esa misma circunstancia. En el siglo V a. C. eran ya ampliamente conocidas, así, las notables diferencias que había en las costumbres de los pueblos vecinos, algunas de ellas absurdas y despreciables. Los filósofos griegos no se conformaron con constatar sin más esos hechos, sino que comenzaron a buscar una regla con la que medir los diversos comportamientos, en orden a establecer un orden de idoneidad moral. A esa norma la llamaron «fisis» (naturaleza). La conclusión de Spaemann es que "la búsqueda de una medida, universalmente válida, de una vida buena o mala, del buen o mal comportamiento, brota de la diversidad de los sistemas morales" y, por tanto, "hacer ver esa diversidad no constituye un argumento contra dicha búsqueda".

[906] J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., p. 178.

[907] Ib., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, ob. cit., p. 50.

4.2. La «antropología adecuada»

Hasta ahora hemos hablado de la respuesta general que da el magisterio de la Iglesia al problema filosófico (y ético) de la verdad. En este apartado pretendemos reflejar la concreción de esa respuesta en un ámbito especialmente decisivo para la felicidad como es el antropológico. "La fidelidad al hombre –escribe Benedicto XVI– exige la fidelidad a la verdad, que es la única garantía de libertad y de la posibilidad de un desarrollo humano integral"[908]. Veremos qué implicaciones concretas tiene la afirmación de una verdad universal, válida para todos, en los conceptos de persona, naturaleza humana, libertad, amor o sexualidad. La visión que la Iglesia católica tiene de esos elementos puede englobarse bajo el concepto de «antropología adecuada», acuñado por Juan Pablo II como "aquella que busca comprender e interpretar al hombre en lo que es esencialmente humano"[909]. Tal antropología revela unos "significados perennes»"[910] de la persona que pasamos ya a detallar.

El principio esencial de la antropología teológica cristiana es la «imago Dei», es decir, que el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza (Gn 1, 26s). De ese criterio parte el desarrollo antropológico que contempla al hombre como una criatura libre, racional, autoconsciente y abierta a la trascedencia, con capacidad de amar, de conocer la verdad y de definir sus fines, por tanto un sujeto único e irreductible, que debe ser tratado, en atención a su dignidad humana, como un fin y nunca como un medio o un instrumento. El «hombre», varón y mujer, es visto además como una unidad de cuerpo y alma, dos dimensiones diferentes pero integrantes de la persona en modo inseparable[911].

---

[908] BENEDICTO XVI, carta encíclica *Caritas in veritate*, Roma, 2009, n. 9.

[909] JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, ob. cit., p. 116. La obra recoge las catequesis que pronunció en las audiencias generales de los años 1979 a 1985, donde desarrolló la también llamada «teología del cuerpo», que es el mayor depósito doctrinal de la Iglesia católica sobre la persona, el amor humano, el matrimonio, la familia y la sexualidad.

[910] Ib., p. 179.

[911] Para un mayor detalle de las características antropológicas básicas, cf. ib., p. 61-68 y 116; ib., *Veritatis splendor*, ob. cit., n. 48-49; y CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1.701-1.715.

En esta enumeración de rasgos fundamentales de la persona queda planteada ya una naturaleza humana fija y, al mismo tiempo, dinámica por el concurso de la libertad, que forma parte *activa* de ella. Nos detendremos ahora particularmente en este punto por la importancia que tiene el clásico debate sobre naturaleza-libertad para la concepción de la persona, así como por las fuertes disensiones que ocasiona en el pensamiento contemporáneo, como venimos apuntando. En el campo antropológico, el relativismo ha sido incorporado particularmente por la ideología de género a sus tesis sobre la sexualidad. En el fondo, se trata una vez más del problema de la verdad, ahora aplicado a la realidad humana. ¿Existe una una verdadera naturaleza humana o el hombre no es más que una pura libertad que se autocrea constantemente? Veamos cómo se posiciona la Iglesia.

La doctrina eclesial considera que ambas dimensiones, naturaleza humana y libertad, no sólo existen sino que conviven sin excluirse en la unidad ontológica que es la persona. El hombre, entonces, ni está determinado por su naturaleza, como sucede con el ser puramente instintivo del animal, ni puede prescindir del todo de ella, sino que le condiciona, le proporciona una estructura desde la que ser y desarrollarse. Si se piensa, que el hombre sea libre por naturaleza, es decir, desde que nace, significa que esa cualidad no se la ha dado él ha sí mismo, sino que le viene dada. Y a partir de esa *condición*, el hombre es capaz después de *autodeterminarse* hasta un cierto punto.

El magisterio de los tres últimos pontífices deja patente ese equilibrio entre naturaleza y libertad. Juan Pablo II advierte contra una antropología que rompe esa armonía por reducir la naturaleza, y en primer lugar el cuerpo, a material biológico a disposición de la actuación humana, de una libertad pretendidamente absoluta:

> "Esto significa, en último término, definir la libertad por medio de sí misma y hacer de ella una instancia creadora de sí misma y de sus valores. Con ese radicalismo el hombre ni siquiera tendría naturaleza y sería para sí mismo su propio proyecto de existencia. ¡El hombre no sería nada más que su libertad!"[912].

[912] JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, ob. cit., n. 46.

El principal peligro de esta interpretación, que "comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana", es que aboca al hombre a "una destructiva voluntad de poder". Así, en vez de liberarlo, esa postura nihilista somete al hombre a sus propias pasiones, pues "una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre". En suma, "verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente"[913].

Frente a todo ello, Juan Pablo II insta a mirar con atención "la recta relación que hay entre libertad y naturaleza humana, y, en concreto, el lugar que tiene el cuerpo humano en las cuestiones de la ley natural". En particular, alude a la unidad cuerpo-alma, lo que lleva a considerar que "la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea"[914]. La ley natural, así entendida, "no deja espacio de división entre libertad y naturaleza", sino que "están armónicamente relacionadas entre sí e íntima y mutuamente aliadas"[915].

A su vez, Joseph Ratzinger explica que la "libertad es un bien, pero lo es únicamente en asociación con otros bienes con los cuales constituye un conjunto indisoluble". Sin embargo, se adultera su significado cuando se la reduce al mero derecho individual a ejercerla, con lo que "se le ha arrebatado su verdad humana"[916]. Ratzinger voltea el eslogan relativista «la libertad os hará verdaderos»: "Si no hay verdad acerca del hombre, el hombre no tiene tampoco libertad. Sólo la verdad hace libres"[917].

Ya en el papado, Benedicto XVI ha recurrido a un concepto de gran aceptación actual como es de la «ecología», para establecer un paralelismo entre él y la naturaleza humana, entre el cuidado que requiere la persona y el que precisa el medio ambiente. De esa analogía surge el concepto de «ecología humana»:

---

[913] Ib., *Fides et ratio*, ob. cit., n. 90.

[914] Ib., n. 48.

[915] Ib., n. 50. En su principal ensayo que escribió como filósofo, antes de acceder a la sede petrina, se refería a la persona como una "síntesis" de naturaleza y libertad en continúa expansión, dinámica y al mismo tiempo inseparable de sus atributos intrínsecos (cf. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, ob. cit., p. 101-102).

[916] J. RATZINGER, *Fe, verdad, tolerancia*, ob. cit, p. 211-212.

[917] Ib., p. 222.

> "Debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente. Sin embargo, (…) hay también una ecología del hombre. También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana"[918].

El tema de la «ecología humana» o de la «ecología integral», planteado en esa cita de Benedicto XVI, ha sido ampliamente desarrollado después por su sucesor, el papa Francisco, en su encíclica *Laudato si'*. En relación a la libertad, al hablar en ese documento de las heridas de la sociedad, afirma que "todas ellas se deben en el fondo al mismo mal, es decir, a la idea de que no existen verdades indiscutibles que guíen nuestras vidas, por lo cual la libertad humana no tiene límites"[919]. El ser humano –asevera– "no es plenamente autónomo", está sujeto a una verdad previa a él, lo que quedaría demostrado por el hecho de que "su libertad se enferma cuando se entrega a las fuerzas ciegas del inconsciente, de las necesidades inmediatas, del egoísmo, de la violencia"[920], es decir, a elementos ajenos al bien *verdadero*. Con todo, la libertad es, sobre todo, una potencia positiva en la persona, concedida por Dios en orden de las buenas obras, como muestra el hecho también de que "la libertad humana es capaz de limitar la técnica, orientarla y colocarla al servicio de otro tipo de progreso más sano, más humano, más social, más integral"[921].

En resumen, la libertad es auténtica cuando se ajusta a la realidad, según entiende la antropología teológica. Una libertad sin verdad es una falsa libertad. O dicho

---

[918] BENEDICTO XVI, «Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en el Reichstag», Berlín, 22-9-2011, [en línea], disponible en w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html. Cf. ib., «Discurso a la Curia Romana con ocasión del intercambio de felicitaciones por la Navidad», Ciudad del Vaticano, 22-12-2008, n.1, [en línea], disponible en w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html. Y añade: "(…) la Iglesia debe defender no solo la tierra, el agua y el aire como dones de la creación que pertenecen a todos. Tiene que proteger también al hombre contra la autodestrucción. Es necesario que exista algo así como una ecología humana, entendida en un recto sentido".

[919] FRANCISCO, *Laudato si'*, ob. cit., n. 6.

[920] Ib., n. 105.

[921] Ib., n. 112.

de otro modo, una libertad que renuncia a la naturaleza de la que procede y que le sirve de soporte se convierte en una falsificación de sí misma. Un ejercicio adecuado de la libertad será, entonces, el que desarrolle la naturaleza humana pero sin traicionarla, es decir, sin transgredir sus elementos esenciales. Uno de ellos es el amor. Veamos qué consecuencias se derivan en su caso al proyectar sobre él la visión de la «antropología adecuada».

Digamos primeramente que el principio de la *imago Dei* implica que el hombre es un misterio de amor. Dios, "llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor", de ahí que el amor sea "la vocación fundamental e innata de todo ser humano"[922]. Ahora bien, en el amor, como en la libertad, hay también una verdad que le hace ser lo que es. Como hemos referido a lo largo de nuestra investigación, no cualquier tipo de sentimiento merece el nombre de «amor», aunque muchas veces se lo invoque impropiamente. Es, de hecho, un concepto archinombrado y polisémico, y por eso se presta fácilmente a confusión. Benedicto XVI observa, por ejemplo, que "sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo" o en un "envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente"; y que "sólo en la verdad resplandece la caridad y puede ser vivida auténticamente"[923].

---

[922] JUAN PABLO II, exhortación apostólica *Familiaris consortio*, Roma, 1981, n. 11. Cf. K. WOJTYLA, *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid, 2000, p. 231, donde al hacer referencia a la *imago Dei* afirma: "La semejanza con Dios *no* encuentra, sin embargo, confirmación *solo en la naturaleza racional y libre* (…) pone en evidencia que esta semejanza del hombre con Dios se tiene también *en razón de la conexión o relación que une a las personas*".

[923] BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, ob. cit., n. 3. La encíclica está dedicada, precisamente, a definir un concepto de amor auténtico. Para ello, vincula fuertemente la caridad a la verdad con el fin de librarla de malinterpretaciones que la desvirtúan y la hacen pasar por lo que no es.

La idea de una verdad intrínseca al amor está presente ya en pensadores de los primeros siglos del cristianismo como san Agustín, quien habla incluso de la idoneidad de establecer una correcta jerarquía de los distintos amores que se tienen en la vida (*ordo amoris*), lo cual implica un orden objetivo en la realidad del amor: "Vive pues justa y santamente aquel que es un honrado tasador de las cosas. Éste será el que tenga el amor ordenado de suerte que ni ame lo que no deba amarse, ni deje de amar lo que debe ser amado, ni ame más lo que se debe amar menos, ni ame con igualdad lo que exige más o menos amor, ni ame, por fin, menos o más lo que por igual debe amarse" (SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, I, 27, 28). Cf. E. ORTIZ LLUECA, «Sobre la felicidad», *SCIO. Revista de Filosofía*, ob. cit., p. 13: "El tema del *ordo amoris* es decisivo en el contenido de la vida buena. No olvidemos una de las lecciones primeras de la antropología adecuada: antes y más que un ser racional o volitivo, el ser humano es alguien que busca ser amado y amar".

El vínculo entre verdad y amor llega a una expresión aún mayor en la obra del filósofo y teólogo ruso del siglo XIX Vladímir Soloviev: "La verdad, como fuerza viva que se apodera de la interioridad del hombre y lo libera de la falsa autoafirmación, se llama amor" (cf. V. SOLOVIEV, *El significado del amor*, Monte Carmelo, Burgos, 2009, p. 54). Su trabajo, con el que trató de profundizar sobre el auténtico sentido humano del amor, fue reconocido por Juan Pablo II, quien incorporó algunas de sus reflexiones a sus populares catequesis sobre el amor humano.

El amor, pues, no es un mero sentimiento, como haría creer una lógica emotivista. Tampoco contempla el magisterio que su forma se identifique con el paternalismo, con el «amor» posesivo, con la mera atracción o con ese estilo moderno que se hace llamar, no sin abuso, «amor sin compromiso». Una primera aproximación a la realidad del amor, tal como la entiende la Iglesia, puede verse en esta definición sintética del papa Ratzinger: "amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él"[924]. Este amor de *agápe* va más allá del de *éros* (dos formas griegas de referirse al amor)[925]. Es un amor oblativo mientras que el otro es posesivo, busca la felicidad de la otra persona antes que la propia. Es por ello el amor más auténtico. Santo Tomás lo llama el «amor de benevolencia», por contraposición al de «concupiscencia»[926], aunque ambos se pueden dar a la vez. El ideal es que este último acabe buscando el bien del prójimo como un fin en sí mismo, independientemente de que en ello esté implicada también el deseo de la felicidad de uno mismo. Juan Pablo II formula en este contexto semántico y ontológico del amor una «hermenéutica del don»[927], cuyo origen procede de la misma creación del hombre como acto amoroso de Dios y cuya correspondencia debe traducirse en el don de sí, de cada uno, a los demás. El Vaticano II ha incluido esa intuición al declarar, en relación a la *imago Dei*:

> "Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás"[928].

Este amor que, desde la lógica del magisterio eclesial, podríamos denominar «cualificado» o «excelente» o, en definitiva, «auténtico» ha suscitado manifestaciones de gran fuerza expresiva en la tradición cristiana. A fin de cuentas, el amor es un cierto absoluto. Lo es, al menos desde la perspectiva cristiana, desde el momento en que Dios

---

[924] Ib., n. 7.

[925] Cf., ib., *Deus caritas est*, ob. cit., n. 7.

[926] STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I-II, q. 26, a. 4 c. Para el cristianismo, quien así actúa no sólo es excelente moralmente, sino que además obtiene más felicidad, pues el mismo Jesús dijo que "hay más felicidad en dar que en recibir" (Hch 20, 35).

[927] Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, ob. cit., p. 117.

[928] CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, ob. cit., n. 24.

es presentado en la Escritura como Amor. No habría que ver, entonces, como pura retórica expresiones como la agustiniana «la medida del amor es amar sin medida», ni sería un simple lirismo el versículo paulino «aunque tuviera una fe capaz de trasladar montañas, si no tengo amor, no soy nada»[929], ni habría que interpretar en clave poética el sobrecogedor «amar hasta que duela» de la madre Teresa de Calcuta. El testimonio de Jesús, tanto su prédica de amor al enemigo como su calvario libremente aceptado por amor al hombre, no deja tampoco dudas sobre el elevado nivel del modelo a seguir.

Nos adentramos ahora en un terreno antropológico más complicado aún que el del amor en su versión de benevolencia con el enemigo: la sexualidad. En este terreno es donde el pensamiento cristiano recibe las mayores incomprensiones y críticas desde hace medio siglo, por vía principalmente de la mentalidad pansexualista de raíz freudiana que se instaló fuertemente en la sociedad occidental desde la revolución sexual de los 60, así como por la oposición frontal de la ideología de género, la mayoría de cuyos postulados son antagónicos con respecto a la moral sexual católica.

Volvamos de nuevo al principio de la *imago Dei*. El relato del Génesis dice que «Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó» (Gn 1, 27) y más adelante que «el hombre deja a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y pasan a ser una sola carne» (Gn 2, 24). El mismo Jesús ratifica ambos extremos según el relato del evangelio (Mt 19, 4-6). En ese fundamento bíblico, así como en su reflexión teológica y en la observación del comportamiento humano general, se basa la Iglesia para reconocer y proclamar la dualidad natural hombre-mujer y la exclusividad de las relaciones sexuales reservada a esa pareja.

La persona, tal como expone el magisterio, es una realidad sexuada que se despliega en dos formas distintas y complementarias, varón y mujer. La sexualidad tiene, por tanto, un significado ontológico, constitutivo, como ha avalado la propia

[929] Una comentario extenso del himno a la Caridad (1ª Cor 13, 1-13) desde el punto de vista de su aplicación en la vida ordinaria, en FRANCISCO, exhortación apostólica *Amoris laetitia*, Roma, 2016, n. 89-119.

genética al demostrar que en cada una de las células que componen el ser humano está presente el par de cromosomas XX, específico de las mujeres, y el XY, exclusivo de los varones. Es decir, que nacemos con la identidad sexual literalmente incorporada en nuestros genes. Así también la antropología cristiana entiende que la sexualidad no es algo periférico o accesorio, sino que que atañe a la esencia de la persona:

> "(…) el conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y feminidad, que son como dos «encarnaciones» de la misma soledad metafísica, frente a Dios y al mundo –*como dos modos de «ser cuerpo» y a la vez hombre, que se completan recíprocamente*– como dos dimensiones complementarias (…) Precisamente la función del sexo, que, en cierto sentido es «constitutivo de la persona» (no solo «atributo de la persona»), demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como «él» o «ella»"[930].

La corporalidad, pues, contiene un elemento identitario, revela la configuración sexual de cada uno. En palabras, de Wojtyla, "el cuerpo es medio de expresión de la persona"[931]. Y Benedicto XVI confirma que en el hombre "está inscrito un mensaje que no contradice nuestra libertad, sino que es su condición"[932]. El contraste con la ideología de género, que normaliza por ejemplo la transexualidad, es obvio. Esta teoría rechaza la idea de que la identidad sexual está grabada en la naturaleza humana. Incluso niega, en sus versiones más extremas, que exista esa naturaleza como tal. En su lugar, erige la libertad del individuo como criterio rector, mediante el cual la persona construye su identidad en función de su deseo personal. Mientras tanto, la antropología cristiana remite a la naturaleza humana como fundamento de la dualidad sexual. Para la Iglesia, la teoría *gender* –como también se la conoce– implica un intento de independizar a la creatura de su creador, en una dinámica autodestructiva justamente por pretender eliminar la hechura de él recibida.

---

[930] JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, ob. cit., p. 102-103.

[931] K. WOJTYLA, *Persona y acción*, ob. cit., p. 238.

[932] BENEDICTO XVI, «Discurso a la Curia Romana con ocasión del intercambio de felicitaciones por la Navidad», ob. cit.

> "Cuando la Iglesia habla de la naturaleza del ser humano como hombre y mujer, y pide que se respete este orden de la creación, no es una metafísica superada. Aquí, de hecho, se trata de la fe en el Creador y de escuchar el lenguaje de la creación, cuyo desprecio sería una autodestrucción del hombre y, por tanto, una destrucción de la obra misma de Dios. Lo que con frecuencia se expresa y entiende con el término «gender» se reduce en definitiva a la auto-emancipación del hombre de la creación y del Creador. El hombre quiere hacerse por sí solo y disponer siempre y exclusivamente por sí solo de lo que le atañe. Pero de este modo vive contra la verdad, vive contra el Espíritu creador."[933].

Varón y mujer son concebidos por el magisterio de la Iglesia como iguales en cuanto a dignidad moral, en tanto que personas y, también, en su ser respectivo de varón y de mujer[934]. De ello se desprende también su igualdad ante la ley. Simultáneamente, la antropología cristiana considera que muchas de las diferencias que se observan entre ellos vienen condicionadas por el modo distinto en que se plasma en ambos la misma naturaleza humana: la modalidad masculina y la femenina. Ello no implica una noción biológica determinista y cerrada, sino que simplemente constata que la sexualidad, al ser un componente básico de nuestra naturaleza, nos afecta en todo nuestro ser, tanto en el plano físico, donde tiene su raíz, como en el psíquico y el espiritual. Ello se traduce, por ejemplo, en que algunos rasgos –la maternidad es uno de ellos en el caso de la mujer– son propios de uno de los dos sexos, mientras que otros están más acentuados aunque no sean exclusivos de ninguno de los dos –la ternura femenina o la fortaleza masculina– y otros son compartidos por igual.

> "Los recursos personales de la femineidad no son ciertamente menores que los recursos de la masculinidad; son sólo diferentes. Por consiguiente, la mujer –como por su parte también el hombre– debe entender su «realización» como persona, su dignidad y vocación, sobre la base de estos recursos, de

[933] Ib. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, ob. cit., n. 14: "[El hombre] No debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día"; y J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid, 2012, p. 158: "Todo esto, en el fondo, disimula una insurrección del hombre contra los límites que lleva consigo en cuanto ser biológico. Se opone, en último extremo, a ser criatura. El hombre tiene que ser su propio creador, versión moderna de aquel «seréis como dioses». Tiene que ser como Dios".

[934] CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 369.

> acuerdo con la riqueza de la femineidad, que recibió el día de la creación y que hereda como expresión peculiar de la «imagen y semejanza de Dios»"[935].

Consecuencia de la unidad en la diversidad y de la complementariedad hombre-mujer es la heterosexualidad como orientación natural en la persona, según señala la antropología cristiana[936]. De nuevo contrasta esa apreciación con la teoría de género, que presenta esa orientación sexual como una opción más de las elegibles por propia voluntad o como una construcción social fruto de la «cultura heteropatriarcal» que ha dominado las sociedades tradicionalmente.

En relación a la disyunción varón-mujer, Juan Pablo II habla de un «significado esponsal del cuerpo». Ambos están, así, referidos el uno al otro, en una inclinación fecunda tanto desde un punto de vista espiritual, por la recíproca comunicación del amor, como físico, por la capacidad de procreación derivada de su unión íntima. Si se observa desde un plano anatómico y fisiológico, por ejemplo, se ve con toda claridad la referida complementariedad natural: el acoplamiento entre los dos sexos permite algo tan crucial para la especie humana como es su propia perpetuación.

> "El cuerpo humano, orientado interiormente por el «don sincero» de la persona, revela no solo su masculinidad o feminidad en el plano físico, sino que revela también este *valor* y esta *belleza de sobrepasar la dimensión*

---

[935] JUAN PABLO II, carta apostólica *Mulieris dignitatem*, ob. cit., n. 10. Otra obra que nos parece particularmente clarificadora sobre las similitudes y las diferencias naturales y culturales entre hombres y mujeres, en J. BURGGRAF, «Género ('Gender')», CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid, 2007, p. 517-525. La autora, al referirse a la naturaleza y a la cultura como las dos grandes modeladoras del comportamiento humano, establece un término medio a la hora de adjudicar su impacto en la persona. De ese modo, se desmarca tanto de un modelo de reparto de roles biologicista, que en la historia ha amparado desde el machismo la injusta marginación de las mujeres, como de uno culturalista, representado por la teoría de género y su negativa a reconocer cualquier influjo dado por naturaleza. Tal como lo ve ella, hay más bien una interdependencia entre lo biológico y lo cultural. Así, por una parte afirma que el largo elenco de discriminaciones sufridas particularmente por la mujer a lo largo de la historia "no tiene ningún fundamento biológico, sino unas raíces culturales, y es preciso erradicarlas"; y por otro lado, que "el obrar tiene su base en la naturaleza y no puede desvincularse completamente de ella", de modo que "ni la mujer ni el hombre pueden ir en contra de su propia naturaleza sin hacerse desgraciados", sino que más bien "la ruptura con la biología no libera a la mujer ni al varón; es más bien un camino que conduce a lo patológico" (p. 523).

[936] Cf. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 371-372.

> *simplemente física de la* «sexualidad». De este modo se completa, en cierto sentido, la conciencia del significado esponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre. Por un lado, *este significado indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la «afirmación de la persona»*"[937].

Desde esta perspectiva, la relación hombre-mujer, y con ella el matrimonio, no es intrínsecamente conflictiva como creía Engels y como representantes del feminismo radical han escrito después. Es, por el contrario, un ámbito fundamentalmente de amor; igual que la familia, que es vista por la antropología cristiana como el ámbito por excelencia donde se es amado y donde se aprende a amar. Y todo ello pese a que eventualmente puedan surgir disensiones, incluso problemas graves en algunos casos. La hermenéutica «esponsal» del cuerpo lleva a considerar que el amor "orienta al hombre hacia el matrimonio"[938], que aparece entonces como expresión de la naturaleza humana. En esa relación de comunión en la diferencia que es la relación heterosexual se da –según el término utilizado por Wojtyla– una "«unidualidad» relacional, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizante"[939].

La consideración de la heterosexualidad como orientación natural entraña, en el campo ahora de las relaciones sexuales, la reducción de su legitimidad moral a las desarrolladas entre un hombre y una mujer. En este sentido, la Iglesia contempla el matrimonio como el ámbito propicio para acogerlas, dado que el amor conyugal posee, en principio y si es auténtico, unas características especialmente adecuadas para ello: respeto de la libertad del otro, fidelidad y exclusividad, totalidad (amor sin reservas), pretensión de fecundidad y de durabilidad, madurez, etcétera[940].

---

[937] JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, ob. cit., p. 126-127.

[938] BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, ob. cit., n.11.

[939] JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, Roma, 1998, n. 8.

[940] Cf. PABLO VI, *Humanae vitae*, ob. cit., n. 9.

Al mismo tiempo, la doctrina católica expresa que el acto sexual guarda dos significados, inseparables: el «unitivo» (la comunicación del amor mutuo) y el «procreador»[941]. Todo acto sexual, por tanto, debe ser un acto de amor hacia el otro y debe estar, además, abierto a la transmisión de la vida. El fundamento aquí remite de nuevo a la ley natural. Así, el lenguaje del cuerpo expresa que lo genuino de las relaciones sexuales es que estén abiertas a la vida, pues así están configuradas por naturaleza. Cuando el hombre interfiere en ese orden mediante los métodos anticonceptivos, imposibilitando el surgimiento de una nueva vida, entonces se introduce "un lenguaje objetivamente contradictorio, es decir, el de no darse al otro totalmente: se produce no sólo el rechazo positivo de la apertura a la vida, sino también una falsificación de la verdad interior del amor conyugal, llamado a entregarse en plenitud personal"[942].

Además del rechazo de los anticonceptivos, el planteamiento de la Iglesia sobre el significado del acto sexual implica también la desaprobación de su ejercicio por parejas del mismo sexo:

> "[Los actos homosexuales] Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso"[943].

Desde la irrupción de la ideología de género, el magisterio de los papas ha sido constante al señalar su incompatibilidad con la doctrina católica. El actual pontífice ha expresado esa postura en numerosas ocasiones, al punto de referirse a ella como "esa equivocación de la mente humana que es la teoría de género, que crea tanta confusión"[944]. En su argumentación, Francisco ha incidido en el carácter natural de las diferencias sexuales, al afirmar que "la valoración del propio cuerpo en su femineidad o

---

[941] Ib., n. 11-12.

[942] JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, ob. cit., n. 32.

[943] CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 2.357.

[944] FRANCISCO, «Discurso del Santo Padre. Encuentro con los jóvenes en el Paseo Marítimo Caracciolo», Nápoles, 23-3-2015, [en línea], disponible en w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150321_napoli-pompei-giovani.html.

masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente", motivo por el cual "no es sana una actitud que pretenda cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma"[945]. Asimismo, el obispo de Roma ha denunciado las presiones de determinadas instituciones internacionales para incorporar la teoría de género a las legislaciones locales:

> "Es inaceptable que las iglesias locales sufran presiones en esta materia y que los organismos internacionales condicionen la ayuda financiera a los países pobres a la introducción de leyes que instituyan el 'matrimonio' entre personas del mismo sexo"[946].

Es evidente que las líneas centrales del magisterio de la Iglesia y de la teoría de género son antagónicas e irreconciliables. Existen, no obstante, unos pocos puntos de contacto –a nuestro juicio– que pueden facilitar el diálogo y la comprensión mutua en aras del bien común. Desde ese espíritu de concordia y de búsqueda sincera de la verdad que tan bien encarnó Julián Marías, señalaremos para finalizar este apartado los principales.

Ambas rechazan, por ejemplo, la marginación histórica de la mujer amparada en una visión machista del mundo y la de las personas con tendencia homosexual o transexual. Y coinciden en el reconocimiento de la plena dignidad como personas de todos ellos, así como en la percepción de la sexualidad humana como algo positivo.

Para acercarnos al primero de los aspectos (el machismo), haremos referencia a tres modelos antropológicos actuales que tratan de explicar las diferencias hombre-mujer. El modelo machista, todavía presente en nuestra sociedad, contempla una separación radical entre los dos sexos, con la particularidad de que otorga al masculino

---

[945] Ib., *Laudato si'*, ob. cit., n. 155.

[946] Ib., *Amoris laetitia*, ob. cit., n. 251. En España, los obispos españoles aprobaron un amplio documento sobre el tema. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar», 2012, [en línea], disponible en www.conferenciaepiscopal.es/la-verdad-del-amor-humano-orientaciones-sobre-el-amor-conyugal-la-ideologia-de-genero-y-la-legislacion-familiar/.

una mayor preponderancia y dignidad. El modelo opuesto es el de la teoría de género, que no ve ninguna diferencia entre el hombre y la mujer, al punto que niega la misma división de sexos. El tercer modelo, defendido entre otros por la Iglesia, es el que reconoce que existen diferencias biológicas determinantes entre el hombre y la mujer, pero también que ambos comparten una misma dignidad como personas, lo que les confiere una idéntica igualdad moral y jurídica (frente a la equiparación absoluta que propugna el *gender*). Este tercer modelo se sitúa, así, como puente entre las otras dos posturas, con una antropología en nuestra opinión más ajustada a la realidad del ser humano.

Iglesia e ideología de género (pensamos sobre todo en el feminismo radical) coinciden, por tanto, en su rechazo del machismo y la promoción de la mujer. La primera es frecuentemente acusada de perpetuar la discriminación de la mujer, pero si se estudia su doctrina –su praxis no es objeto de esta investigación– el juicio puede ser distinto. El papa que más ha escrito sobre la figura femenina, Juan Pablo II, aplaude el "gran proceso de liberación de la mujer", al cual contempla como "un camino difícil y complicado y, alguna vez, no exento de errores, aunque sustancialmente positivo, incluso estando todavía incompleto por tantos obstáculos que, en varias partes del mundo, se interponen a que la mujer sea reconocida, respetada y valorada en su peculiar dignidad"[947]. Asimismo, denuncia sin ambajes las injusticias cometidas contra ella a lo largo de la historia, hasta el punto de presentar su disculpa por los "no pocos hijos de la Iglesia" implicados en ellas[948]. Y mirando al presente, en referencia a la mujer, apremia a "alcanzar en todas partes la efectiva igualdad de los derechos de la persona y por tanto igualdad de salario respecto a igualdad de trabajo, tutela de la trabajadora-madre, justas promociones en la carrera, igualdad de los esposos en el derecho de familia (…)"[949].

---

[947] JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, ob. cit., n. 6. Cf. ib., mensaje para la celebración de la XXVIII Jornada Mundial de la Paz, Roma, 1995, n. 4.

[948] Ib., n. 3.

[949] Ib., n. 4.

El papa Wojtyla ha reivindicado no sólo los derechos de la mujer sino también sus rasgos propios, su feminidad, complementaria de la masculinidad del varón. De ese modo, advierte que "la mujer no puede convertirse en «objeto» de «dominio» y de «posesión» masculina"; que "los recursos personales de la feminidad no son ciertamente menores que los recursos de la masculinidad; son sólo diferentes"; y que "la mujer –en nombre de la liberación del «dominio» del hombre– no puede tender a apropiarse de las características masculinas, en contra de su propia «originalidad» femenina"[950]. Podría decirse que se trata de una exaltación ontológica de *ella*, de su singularidad, de lo que él llama el «genio femenino»[951], cuya aportación enriquece decisivamente a la sociedad entera, y viceversa, su ausencia la empobrece.

Los mensajes a favor de la mujer siguen resonando en la actualidad en la Iglesia, partiendo también de su misma cabeza. Basten estos dos textos de Francisco para ejemplificarlo:

> "Hay quienes consideran que muchos problemas actuales han ocurrido a partir de la emancipación de la mujer. Pero este argumento no es válido, «es una falsedad, no es verdad. Es una forma de machismo». La idéntica dignidad entre el varón y la mujer nos mueve a alegrarnos de que se superen viejas formas de discriminación, y de que en el seno de las familias se desarrolle un ejercicio de reciprocidad. Si surgen formas de feminismo que no podamos considerar adecuadas, igualmente admiramos una obra del Espíritu en el reconocimiento más claro de la dignidad de la mujer y de sus derechos"[952].

> "La Iglesia reconoce el indispensable aporte de la mujer en la sociedad, con una sensibilidad, una intuición y unas capacidades peculiares que suelen ser más propias de las mujeres que de los varones. Por ejemplo, la especial atención femenina hacia los otros, que se expresa de un modo particular, aunque no exclusivo, en la maternidad"[953].

---

[950] Ib., *Mulieris dignitatem*, ob. cit., n. 10.

[951] Cf. ib. n. 30 y 31; ib., *Carta a las mujeres*, *ob. cit.,* n. 9, 10, 11 y 12.

[952] FRANCISCO, *Amoris laetitia*, n. 54.

[953] Ib., *Evangelii gaudium*, ob. cit., n. 103.

El segundo punto de contacto entre el magisterio eclesial y la ideología de género al que hemos hecho referencia es el reconocimiento y defensa de la dignidad humana de las personas homosexuales o con cualquier otra tendencia sexual. El Catecismo alude explícitamente a los homosexuales y prescribe que "deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza" y que "se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta"[954]. El magisterio eclesial enseña que hay que distinguir entre los actos o tendencias sexuales distintos de aquellos permitidos por la moral católica y la persona que los realiza. Sólo sobre los primeros recae la desaprobación moral de la Iglesia (por los motivos ya vistos), mientras que sobre la persona en sí no cabe nunca condena[955]. La expresión del "respeto y estima que se debe a las personas como tales" redunda en la idea de que "nadie debe quedar excluido de la comprensión y ayuda que pueda necesitar"[956]. Y en este sentido, según la doctrina católica, las personas con atracción sexual hacia el mismo sexo "deben ser acogidas en la acción pastoral con comprensión y deben ser sostenidas en la esperanza de superar sus dificultades personales"[957].

Por último, la mirada positiva que se proyecta sobre la sexualidad humana –entendida en este caso como los actos sexuales– es común a la doctrina eclesial y a la ideología de género. Puede parecer ingenuo recalcar ese extremo, pero lo cierto es que aún hoy está vigente el reproche a la doctrina católica desde ciertas instancias por su supuesto puritanismo. En cualquier caso, el magisterio manifiesta que "la sexualidad es fuente de alegría y de agrado"[958] o que "los actos (…) con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos"[959].

---

[954] CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 2.358.

[955] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, ob. cit., n. 79.

[956] Ib., n. 80.

[957] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, declaración «Persona humana», Roma, 1975, n. 8. Cf. ib., «Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales», Roma, 1986, n. 17. Ambas citadas por la Conferencia Episcopal Española.

[958] CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 2.362.

[959] CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, ob. cit., n. 49.

5. Afinidades y divergencias con Marías

Contrastemos ahora la filosofía de Julián Marías con los pensamientos contemporáneos que acabamos de ver. A estas alturas de nuestra investigación, los puntos comunes y divergentes ya han sido reflejados en distintos apartados, pero no los hemos sistematizado a modo de respuesta. Por eso compendiamos aquí aquellos contenidos del pensamiento de nuestro autor que están más relacionados con los argumentos principales de aquellas otras antropologías. En esta ocasión, para no resultar demasiado redundantes, omitiremos las citas ya empleadas en otros momentos, aunque detallaremos los apartados en los que expusimos las ideas para poder dar la posibilidad de cotejar su procedencia.

5.1. Perspectivismo y verdad[960]

Julián Marías reconoce la existencia de una realidad objetiva, así como la capacidad del ser humano de conocerla en un cierto grado. Ya en su definición de «razón» como «aprehensión de la realidad en su conexión» queda reflejada su afirmación de un orden estable en lo *real*. Su posición, no obstante, no es dogmática o hiperrealista, en cuanto que admite que no es posible un conocimiento absoluto de la realidad. Y, al mismo tiempo, su propuesta tampoco es relativista, en la medida que distingue claramente entre la realidad objetiva y la percepción subjetiva que de ella tenemos. De hecho, para él la realidad es «aquello que encuentro, tal como lo encuentro». El componente subjetivo, con todo, es muy marcado en Marías, que adopta una posición perspectivista, al modo de su maestro Ortega.

En este sentido, subraya el punto de vista individual como modo inevitable de conocer, el cual se incorpora de algún modo a los objetos observables, aunque éstos no

[960] Un detalle mayor de las idas expuestas en este apartado, junto con sus correspondientes citas, en: cap. II, ap. 1.3; cap. III, ap. 3.4; y cap. IV, ap. 7.1 y 7.2.

cambien su realidad, que en cualquier caso es vista y entendida en perspectiva. Ese modo de plantear el problema le lleva a afirmar que «ninguna interpretación *es la realidad,* pero todas ellas *son realidad*». Es decir, que la realidad no se agota en ninguna de sus observaciones e interpretaciones, pero se manifiesta irremediablemente en ellas.

El asunto se complica cuando del orden de las cosas pasamos al orden moral. Para salvar el debate entre lo objetivo y lo subjetivo o entre el dogmatismo y el relativismo, Marías se sitúa en una posición intermedia que afirma ambos planos. Para ello introduce su pensamiento raciovitalista, por el cual la «razón vital», órgano de entendimiento, comprende la realidad objetiva desde la circunstancia vital de la persona subjetiva. Nuestro autor se desmarca explícitamente de una concepción ética como «moral de situación» y, aunque reconoce que la pretensión universal de la moral resulta en ocasiones algo "problemático"[961] por la subjetividad inherente a la persona, admite también la validez universal de los principios morales, la existencia de una verdad detrás de ellos, es decir, la existencia de «la verdad». Las normas morales para él, por tanto, deben corresponderse con la realidad de lo que significa ser persona, es decir, han de respetar lo que podríamos denominar la «dignidad humana» (un término no empleado por él pero aplicable a su pensamiento). Marías es categórico, además, a la hora de rechazar todo intento de reducir al ser humano a lo meramente orgánico o material, y confirma que ciertos actos son «intrínsecamente buenos o malos».

En definitiva, la filosofía de Marías, por más que enfatice la idea de la circunstancia, de la perspectiva individual y de la vida (de la razón vital, más bien) como elementos clave para la comprensión de la realidad, resulta incompatible con la cosmovisión relativista. Sin embargo, en sus líneas generales puede considerarse afín al personalismo y al magisterio eclesial, por la afirmación de la verdad que todos ellos realizan.

[961] J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 15.

5.2. La dualidad hombre-mujer como «circunstancia» innata[962]

Para comparar ahora el pensamiento de Julián Marías con el de la ideología de género, comenzaremos recordando cómo se posiciona nuestro autor en el debate naturaleza humana-libertad: si existe un ser fijo en el hombre o si éste es sólo libertad que se autocrea constantemente, como defienden las modalidades más radicales de la teoría *gender*.

Ciertamente, Marías comparte parcialmente con ella la visión del hombre como un ser en el que lo sobresaliente es su libre albedrío, el hecho de no estar dominado por los instintos como el animal sino capacitado para autodeterminarse. Y en paralelo, también asume su visión del hombre como ser eminentemente histórico, fuertemente influido por las vigencias sociales y la tradición heredada.

> "La persona se va «inventando» a sí misma a lo largo del tiempo, a la vez que toma posesión de la realidad en torno y establece el sistema de conexiones que la constituyen; es decir, va elaborando, con la mera circunstancia, un «mundo». Compárese con la articulación del animal con su medio o, si se prefiere, medio ambiente. Y en el caso del hombre no hay solo una adaptación al medio, sino primariamente una transformación del medio para que se ajuste a los proyectos humanos, es decir, personales"[963].

La postura de Marías no es, así, precisamente biologicista. Ya hicimos notar su tendencia a rehuir el concepto de «naturaleza humana» por parecerle demasiado vago y problemático. Tal como él lo ve, no existe una naturaleza en el hombre en el modo como la tienen los animales o en el modo como los objetos mantienen su esencia inalterable. Como mucho, el hombre –y aquí matiza la tesis de género que niega que haya algo intrínseco en el hombre– *tiene* una naturaleza, aunque no *sea* él una naturaleza sin más, es decir, aunque no se reduzca a ella porque, *además*, tiene una

[962] También se puede encontrar un desarrollo más amplio de lo expuesto en este apartado, así como sus fuentes bibliográficas, en: cap. III, ap. 2.2.6, 2.2.7, 3.2 y 3.5; y en cap. IV, ap. 1.1.2 y 4.

[963] J. MARÍAS, *Persona*, ob. cit., p. 130.

libertad para desarrollarla hasta un cierto punto. Si puede hablarse de naturaleza humana –estima– "hay que decir que se ha dilatado, vectorialmente, con enorme intensidad y en todas direcciones; que es una naturaleza en expansión, instalado en la cual el hombre se proyecta hacia ilimitados horizontes irreales"[964].

La cuestión es: ¿hasta qué punto es adecuado ensanchar los límites de la naturaleza humana? Es evidente que haberlos trascendido ha reportado enormes beneficios para la humanidad. Considérese lo que significa en este sentido elementos totalmente *artificiales*, producidos por el ingenio humano, como los medicamentos o los medios de transporte. ¿Hay algo menos natural en el ser humano que volar? Y sin embargo nadie hoy día reprocha que el hombre haya rebasado en esto su *naturaleza*. Pero, por otra parte, no es menos notorio, que ciertos intentos de superar los límites biológicos producen un daño objetivo, como es patente en ciertas conductas asociadas a los deportes extremos o a las dietas alimenticias severas que prometen *milagros*, por poner solo dos ejemplos. El análisis de Marías no es minucioso en este punto y nos debemos conformar con constatar que al menos reconoce que hay unos límites objetivos dentro de los cuales habría de desenvolverse la actividad humana para su adecuado desarrollo. Contestando, por ejemplo, a Sartre y a su idea de que el hombre no es más que aquello que decide ser mediante su libertad –tesis de fuerte arraigo en la ideología de género–, nuestro autor expone un ejemplo gráfico y que aporta una cierta luz a este debate:

> "Cuando dice Sartre que el hombre se elige a sí mismo, que el hombre no es nada hasta que se elige, habría que decir, por lo pronto, *es hombre*. Es decir, que si yo me veo obligado a elegir, a decidir mi ser y construir mi esencia, resulta que lo hago con un pie forzado, como un poeta al cual le dan una rima impuesta. Pues si decido ahora mismo elegirme como cocodrilo, resulta que no lo consigo; y si me elijo como roble o como un bloque de granito, es vana mi decisión. Puedo elegir mi esencia y he de realizarla dentro de un área determinada, que es justamente lo que llamamos «hombre»"[965].

[964] Ib., *Antropología metafísica*, p. 157.

[965] Ib., *Sobre el cristianismo*, ob. cit., p. 145.

En resumen, podemos decir que para Marías el hombre es una combinación de naturaleza y de libertad. Como apuntamos en su momento, para él "sin duda hay algo natural en el hombre, pero ocupa un puesto restringido dentro de su verdadera realidad total"[966].

Hemos insistido también en esta investigación, al analizar su antropología, que Marías identifica particularmente la corporalidad sexuada como uno de los elementos que vienen dados por naturaleza, es decir, el hecho de ser varón o mujer:

> "La condición sexuada hace que el hombre y la mujer se proyecten desde luego y permanentemente hacia el otro sexo, lo cual implica que, antes que toda

[966] Ib. *Tratado de lo mejor*, ob. cit. p. 21. Es interesante el análisis que sobre la dialéctica naturaleza-libertad hace un discípulo de Julián Marías, al proponer reemplazar el término «iusnaturalismo» por «humanismo jurídico» (E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «Una alternativa al 'iusnaturalismo': el 'Humanismo jurídico'», *Revista española de derecho canónico*, vol. 73, nº 180, Salamanca, 2016, p. 147-186. El autor estima que el primer concepto es confuso y, por tanto, inapropiado, así como el de «ley natural», porque "–aunque se explique que naturaleza significa «modo de ser»– hace referencia, en realidad, al exterior de la persona, a su continente orgánico, a su sustancia física o biológica". En la línea de Ortega y Marías, entiende que esos términos llevan implícita una cosificación del hombre, una reducción a otro tipo de realidades estáticas y uniformes, y que no remiten a lo que es más propio del ser humano, a su dimensión personal, con sus atributos específicos de unicidad o de libertad. Por eso el autor considera que todo ello debería ser repensado desde el concepto de «hombre interior»" (p. 157). Si la persona mira dentro de sí, si se ensimisma, si observa con atención su voz interna, "encuentra la verdad, la luz que ilumina la propia conciencia y que descubre la norma y la justicia" (p. 167). En el caso contrario, es decir, cuando vivimos fuera de nosotros mismos, cuando vivimos "desde el hombre exterior, desde la mera naturaleza, superficialmente, instalados en las fuerzas brutas instintivas, entonces, alterados, nos comportamos mal y con egoísmo" (p. 178). La herramienta para cultivar, entonces, ese «hombre interior» es para este autor la educación. Con ella, somos capaces de trascender nuestros instintos, de hacer justicia a nuestra condición de persona, remontándonos así a horizontes más amplios y cercanos a la verdad: "Suele decirse que lo natural es el modo de ser de cada cosa. Pero el modo de ser más propio del hombre es precisamente escapar de la sumisión a que lo empuja su mera naturaleza: siendo el animal más desvalido, se protege, se defiende siempre de su naturaleza, o la cultiva, con el vestido, el calzado, las gafas o el audífono; incluso se eleva gentilmente, por encima de ella, venciendo sus instintos o impulsos, educándolos, entrando dentro de sí, siendo hombre interior para encontrar la verdad. Con su vida hace toda una metafísica porque va más allá de su sola naturaleza o física" (p. 174).

El mismo autor, en su libro *Julián Marías, apóstol de la divina razón* (ob. cit., p. 172, 289 y ss.), observa que los aristotélicos –a través de distintas corrientes a través de la historia del pensamiento– han extendido la idea de que el alma es una «tabula rasa» o incluso que no consiste en nada. Insiste, además, en la cosificación derivada de aquella vasta tradición filosófica al identificar al hombre con una «sustancia», al modo del ser fijo de los objetos, lo que descalifica ese concepto por no adecuarse a la realidad humana, que es dinámica, histórica, nunca dada. Y explica, asimismo, que el naturalismo subyacente a aquellas corrientes yerra al expresar que los principios son «por naturaleza», puesto que con esa expresión están queriendo decir que lo son «por instinto», cuando lo cierto –según expone González– es que las normas morales están inscritas en el alma de cada persona y pueden ser conocidas por la razón al mirar dentro de sí.

> necesidad concreta e individual, el hombre necesita a la mujer y la mujer necesita al hombre –para ser hombre y mujer, respectivamente–, y por tanto lo que pudiéramos llamar la necesidad heterosexuada (la necesidad del *otro* sexo como tal) tiene una absoluta primacía sobre cualquier necesidad personal dentro del propio sexo. Por tanto (…), 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"[967].

Según observa, no existe la persona neutra, como creen los ideólogos de género, sino justo al contrario: existe una «disyunción»[968] radical en el hecho mismo de ser persona: o se es del sexo masculino o se es del sexo femenino.

> "No es una mera individuación, sino que la vida humana existe disyuntivamente, en una disyunción circunstancial que pertenece intrínsecamente a la «consistencia» de esa vida. (…) El hombre se realiza disyuntivamente: varón o mujer. No se trata, en modo alguno, de una división, sino de una disyunción"[969].

Nuestro autor alerta incluso del riesgo para la felicidad que supone negar ese dato inscrito en la biología humana:

> "En nuestra época hay una tentación de gran vigencia, y que tiene amplia circulación: la de la *neutralidad,* la de decir que da lo mismo, que se trata de «seres humanos» (cuando oigo esta expresión, casi siempre me echo a temblar, porque nunca he encontrado ninguno, sino hombres o mujeres). La neutralidad impide la instalación en la condición sexuada, y no se olvide que toda instalación es en alguna medida fuente de felicidad"[970].

Desde el punto de vista de la identidad sexual, la argumentación de Marías es, por tanto, incompatible con la presentación por parte de la teoría *gender* de la

---

[967] Ib., *Antropología metafísica*, p. 213-214.

[968] Etimológicamente, la palabra «sexo» remite precisamente a la separación nítida entre hombres y mujeres. El término procede del latín sexus, que tiene la misma raíz que *sectus* (sección, separación) o *secare* (cortar).

[969] Ib., *Antropología metafísica*, p. 162-163.

[970] Ib. *La felicidad humana*, ob. cit., p. 297.

transexualidad como un fenómeno plenamente normal. La transexualidad implica una disconformidad con el propio *sexo biológico*, y lo que hace Marías es constatar la existencia de esa *huella biológica* en la sexualidad humana.

Marías utiliza con propiedad[971] el concepto de «disyunción», ya que la separación o diferenciación de los dos sexos no implica para él una confrontación entre ambos, sino al contrario, una reciprocidad intrínseca:

> " (…) 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. (…) La disyunción entre varón o mujer afecta al varón y a la mujer, estableciendo entre ellos una relación de polaridad. Cada sexo co-implica al otro, lo cual se refleja en el hecho biográfico de que cada sexo «complica» al otro. Diremos entonces que la condición sexuada no es una «cualidad» o un «atributo» que tenga cada hombre, ni consiste en los *términos* de la disyunción, sino en *la disyunción misma*, vista alternativamente desde cada uno de sus términos"[972].

Que varón y mujer estén constitutivamente referidos el uno al otro tiene importantes repercusiones en la comparativa antropológica de Marías y la ideología de género. Esa polaridad innata –como vimos en su momento– produce un campo magnético entre los dos sexos, una atracción mutua orientada al amor o, al menos, a su posibilidad. Ello, lógicamente, remite a la idea de «heterosexualidad como orientación sexual natural» en el ser humano. Nuestro autor no conceptualiza con esos términos la idea, pero ésta es omnipresente en sus obras, como hemos visto a lo largo de este estudio, lo cual representa un elemento irreconciliable con los postulados de género. Desde la base de la polaridad hombre-mujer, Marías observa, de hecho, una contradicción en el interior de la conducta homosexual:

---

[971] En la segunda acepción del término, el Diccionario de la Academia dice: "Separación de dos realidades, cada una de las cuales está referida intrínsecamente a la otra; p.ej., masculino y femenino; izquierdo y derecho" (Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ob. cit.).

[972] Ib., *Antropología metafísica*, p.163.

> "(…) la condición sexuada no consiste en los *términos* de la disyunción, sino en *la disyunción misma*. La noción «sexo» es ya por sí misma disyuntiva, y por eso no es fácil de definir. Por eso mismo, la homosexualidad es contradictoria intrínsecamente, y cuando existe exige un artificial «desdoblamiento», es decir, una «disyunción» interna a un sexo"[973].

Otra consecuencia decisiva en el planteamiento de Marías –compartido por el personalismo y por la doctrina católica– es que la relación hombre-mujer está primariamente vinculada al amor. La casuística podrá traer luego desavenencias entre ellos, pero en principio la dualidad sexual está referida al amor, independientemente de que éste se haga efectivo o no.

> "El hombre y la mujer necesitan al otro para ser lo que son. Y como es la persona en cuanto tal la que experimenta esa necesidad, la condición sexuada se mueve en el ámbito de una instalación definida por un temple que es precisamente el amoroso"[974].

Evidentemente, esa argumentación contradice la tesis de Engels que contempla la pareja humana como un ámbito de intrínseca rivalidad y de explotación del hombre contra la mujer, o la insistencia de Simone de Beauvoir sobre el matrimonio como «esclavitud conyugal». De relación basada en la discordia, en Marías pasa a ser lugar por excelencia donde se materializa la condición amorosa del ser humano.

El carácter sexuado de la persona, además, no es algo periférico para Marías sino que condiciona toda las manifestaciones vitales del hombre y de la mujer, incluida su forma de pensar, de actuar, de amar, de hallar la felicidad… y hasta de comprender el teorema de Pitágoras:

> "La condición sexuada, por ser una instalación, penetra, impregna y abarca la vida íntegra, que es vivida sin excepción desde la disyunción en varón y mujer. Toda realidad, incluso las más remotas de la sexualidad –el comer, la

[973] Ib., *La mujer y su sombra*, p. 54.

[974] Ib., *Mapa del mundo personal*, p. 134.

> comprensión de un teorema matemático, la contemplación de un paisaje, un acto religioso, la vivencia de un peligro– se vive desde la instalación en el sexo, y por consiguiente en un contexto y desde una perspectiva que no se puede reducir a la otra. Si un profesor de matemáticas explica el teorema de Pitágoras –y no cabe nada más «asexual»–, la realidad vivida es diferente según se trate de muchachos o muchachas o de una clase mixta: el teorema y su intelección tienen una significación sexuada, al integrarse en la instalación respectiva, por muy asexual que sea el contenido o el objeto de esas vivencias"[975].

En ello se observa también una diferencia sustancial con la teoría de género, para la que las diferencias entre ambos sexos son construcciones culturales, roles aprendidos que no se corresponden con una naturaleza estable que los motive. En Marías, sin embargo, esas diferencias son producto de la interactuación de lo natural y lo cultural. Así, al hacer referencia a los roles masculinos y femeninos, admite que están condicionados por factores histórico-sociales, pero al mismo tiempo insiste en que están también asociados a un elemento fijo como es la polaridad hombre-mujer:

> "Podríamos decir que los contenidos de la virilidad y la feminidad varían a lo largo de la historia, pero su función polar recíproca es un elemento estabilizador, un factor de unificación de cada una de las dos series de contenidos"[976].

En este punto, el filósofo critica cierto tipo de feminismo[977] que entiende la vida humana únicamente desde el punto de vista de su desarrollo histórico, como si la peculiar naturaleza humana no tuviera ningún influjo sobre ella. Asimismo, alerta del igualitarismo consistente en pretender negar toda diferencia hombre-mujer en nombre de una homogeneización supuestamente acorde con la realidad humana:

> "En los últimos decenios se ha desarrollado una corriente muy enérgica que impulsa a suponer que hay gran homogeneidad entre hombre y mujer, lo cual destruye la posibilidad de que el uno sea para el otro algo nuevo, sorprendente,

[975] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 165.
[976] Ib., p. 183. Cf. algunos de los roles de género explicados por Marías, en cap. III, ap. 2.2.9.
[977] Cf. ib., *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 51-52.

> incitante, fuente de felicidad, y ejerce violencia sobre la condición efectiva, la desvirtúa, oprime, a veces aplasta. Estos factores son decisivos en la disminución de la felicidad masculina"[978].

Marías piensa también que se ha ido introduciendo una progresiva conflictividad y competencia en la relación hombre-mujer que atenta frontalmente contra la felicidad de ambos. Recuérdese que, según estima, el principal factor para una vida feliz es el amor interpersonal y que el ámbito privilegiado de éste reside en la convivencia entre los dos sexos. Nuestro autor alude especialmente a un endurecimiento que se habría ido filtrando en muchas mujeres influidas fuertemente por esas corrientes. Para él, tal fenómeno contraviene la propia esencia femenina, uno de cuyos principales atributos asocia a la ternura y la generosidad:

> "Se ha difundido bastante la persuasión de que la mujer no debe ser generosa. No debe *darse,* al contrario, lo que debe hacer es reclamar sus derechos; pero, entre otros, no se olvide, hay el derecho a la generosidad, y también puede reclamar el derecho a ser generosa. Los derechos, como todo lo que pertenece a la vida humana, tienen una estructura sistemática, y si los afirmamos no se puede excluir ninguno, especialmente este de tan decisiva importancia. Yo pienso que la mujer, para serlo de verdad, tiene que ser generosa"[979].

Siguiendo la lógica de Marías, lo dramático del proceso de desvirtuación de la realidad de la mujer, a menudo consistente en una masculinización, es que su felicidad radica precisamente en ser considerada como lo que es, y no lo que ciertas ideologías dicen que tiene que ser. Cuando la mujer se siente tratada como mujer –asegura él mismo–, "experimenta una especie de plenitud, que en grados altos puede llegar a ser felicidad". Sin embargo, esa forma de dirigirse hacia la mujer no es frecuente, a su juicio. Antes bien, lo normal es que o bien "sea tratada como hembra", o bien, en el otro polo, "como una persona neutra". Marías objeta que "no es ninguna de las dos cosas,

[978] Ib. *La felicidad humana*, ob. cit. p. 305.

[979] Ib., p. 315.

sino una persona femenina; no es una persona a secas, sin más; y tampoco es «hembra», lo mismo que el hombre no es «macho», sino varón"[980]. Como puede apreciarse, nuestro autor se sitúa en una posición afín con el modelo antropológico que defiende la Iglesia y que reconoce la igualdad moral hombre-mujer, a la par que múltiples diferencias entre ambos con base psicosomática. Y se desmarca, por tanto, de los otros dos modelos que estudiamos al hablar de la «antropología adecuada»: el machista, que plantea una distancia hombre-mujer insalvable, y el igualitarista, encarnado por la teoría *gender*, que equipara completamente los dos sexos.

Marías cree que el feminismo que encabezó la revolución sexual en el último tercio del siglo XX introdujo una confusión en el mismo concepto de «mujer», lo que no sólo afecta a ella en su consideración de sí misma, sino también en el modo en que el varón se objetiva, toda vez que él está referido a ella y viceversa[981]. Coincide relativamente, no obstante, con la percepción de esa corriente en cuanto a la discriminación histórica de la mujer. Dirá, así, que la "manera tradicional de entender a la mujer como apéndice de la historia del hombre es un error". Aunque deja entrever que se juzga con excesiva dureza la situación de las mujeres en otras épocas cuando se las presenta como una pura opresión hacia ellas[982].

Abundando en el debate sobre la igualdad hombre-mujer, digamos también que Marías se posiciona, en coherencia con su línea antropológica, en un punto intermedio: ni la niega ni la eleva a un grado absoluto. Le preocupa, por ejemplo, que en nombre de la pretendida «nivelación» entre los dos sexos se neutralice aquello que precisamente está en la raíz de su mutua atracción: su desnivel, sus diferencias psicosomáticas, su complementariedad. Con una nueva imagen ilustra este problema:

> "(…) la nivelación entre hombre y mujer ¿no comprometería ese interés? Ese interés ¿no nace precisamente de un desnivel, de una diferencia de potencial, si

[980] Ib., p. 317.
[981] Cf. ib., *La mujer en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 12-13.
[982] Ib., p. 18-19.

> se quiere emplear una imagen eléctrica? La corriente pasa cuando hay una diferencia de potencial, un desnivel en el voltaje. Las aguas corren cuando hay desnivel, cuando no están en el mismo plano; si lo están, se estancan, no fluyen"[983].

Marías está de acuerdo con el pensamiento católico que hemos descrito anteriormente al considerar que esa nivelación ha de ser establecida en el plano moral y jurídico. Ha de haber una igualdad en derechos basada en la idéntica dignidad como personas[984]. En paralelo, desliza la idea de que algunos de esos movimientos libertarios han podido acarrear lo que pretendían combatir: una injusticia contra la mujer.

> "(…) si se parte del supuesto de que el hombre y la mujer son fundamentalmente iguales, entonces sí, la nivelación es una liberación, justamente la liberación de la desigualdad. Y como se supone que la parte «sometida» a la desigualdad es la mujer, la nivelación la liberaría. Pero si son desiguales, ¿qué pasa? Entonces la nivelación es lo contrario de una liberación: es un aplastamiento, una violencia. Una cierta forma de esclavitud: la imposición de una condición ajena, desde luego a la mujer, probablemente también al hombre"[985].

Recordemos en este punto, por ejemplo, la mencionada oposición de Marías al aborto[986], un drama que desde el feminismo radical se ha presentado como un derecho de la madre, supuestamente liberador de la atadura del hijo viniente, y que nuestro autor considera un mal también para la propia madre, al desnaturalizar su función como tal.

A modo de conclusión de este debate sobre las diferencias hombre-mujer, recuperamos también aquel expresivo pronunciamiento de Marías que ya nombramos al analizar su antropología y reparar en la condición sexuada de la persona: "hablar de «igualdad» entre hombres y mujeres es una de las más peligrosas estupideces"; lo que

[983] Ib., p. 114.

[984] Cf., p. 115.

[985] Ib., p. 116.

[986] Remitimos a lo expuesto en la nota 593 y añadimos aquí una forma de llamar al embarazo en alemán que es particularmente celebrada por Julián Marías, por su connotación afectiva materno-filial: *ein Kind unter dem Herzen tragen* (llevar a un niño bajo el corazón). Cf. *La mujer y su sombra*, ob. cit. p. 44.

puede y debe haber es "equilibrio entre ellos, un equilibrio dinámico hecho de desigualdad y tensión, que mantiene al hombre y a la mujer *a la par*"[987].

Y para finalizar la comparativa de Marías con la teoría *gender*, hacemos referencia también al pansexualismo freudiano, cuya huella es visible en diversos grupos afines a la perspectiva de género. Recordemos que Freud interpreta la realidad humana a partir de la sexualidad, reduciendo a la persona a un ser biológico bajo el influjo de su instinto sexual. Marías, sin embargo, concibe lo *sexual*, en el sentido de lo genital, como algo restringido en la persona y, desde luego, subsumido en lo *sexuado*, dimensión que en su caso sí envuelve completamente al hombre y a la mujer. De igual modo, entiende que la sexualidad, al implicar a la persona en su conjunto, y no sólo a su parte física, no puede ser reducida a mero placer o genitalidad. En este sentido, aplaude la intuición de Freud de situar el sexo en el centro de la comprensión del ser humano, al punto de calificar esa contribución antropológica de "descomunal acierto". Pero deplora que ese avance quedara enturbiado –en su opinión– por "el naturalismo de la filosofía que servía de supuesto a la interpretación freudiana del hombre". Según observa, "el error concomitante fue lo que podríamos llamar la interpretación «sexual» (y no sexuada) del sexo, el tomar la parte por el todo"[988].

En la línea del personalismo y del magisterio de la Iglesia, advierte que "la reducción a lo sexual, la suplantación por ello de lo sexuado, no es sólo una inmensa destrucción de las posibilidades humanas, sino que, aunque parezca extraño, lleva a un deterioro de la misma sexualidad"[989]. Y en alusión a algunos movimientos participantes en la revolución sexual de los años 60 y 70, Marías denuncia que en realidad han provocado "un regreso artificial a la animalidad"[990], entendida ésta como la reducción de la sexualidad al mero placer.

---

[987] Ib., *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 187.

[988] Ib., p. 165-166.

[989] Ib., *La educación sentimental*, ob. cit., 256.

[990] Cf. ib. 257-258.

Como conclusión a este apartado, es de justicia recordar de nuevo aquí una idea básica en el pensamiento de Marías y cuya aplicación en el diálogo con la ideología de género nos parece primordial y evidente: su reconocimiento sin fisuras de la dignidad de las personas, independientemente de sus circunstancias, sea sexuales o de cualquier otro tipo[991].

[991] Cf. J. MARÍAS, *Persona*, ob. cit. p. 101-104 y 130 y *Tratado de lo mejor*, ob. cit., p. 89.

VI. CONCLUSIONES

A lo largo de este estudio, hemos ido adelantando la mayor parte de las principales conclusiones a las que –al menos a nuestro entender– se puede llegar al analizar el concepto de felicidad humana en la obra de Julián Marías. Al hilo de las distintas exposiciones, han ido surgiendo desenlances, repercusiones, efectos, valoraciones… Vamos ahora a sintetizarlas y a ofrecer, además, algunas aplicaciones prácticas en orden a lo que creemos que puede ser un mayor aprovechamiento del pensamiento de nuestro autor en la actualidad.

Lo primero que hemos encontrado al aproximarnos a la vida y obra de Julián Marías es que ambas se encuentran particularmente entrelazadas. En todos los filósofos existe esa lógica ligazón, pero en unos es más estrecha que en otros. Todo en la vida humana «admite grados», decía Ortega, y el nivel de Marías en este punto es muy elevado. Su huella biográfica está marcada en sus páginas, su educación cristiana, su amistad y admiración hacia el propio Ortega, su intensa experiencia amorosa, sus hondos sufrimientos… Todo ello condiciona fuertemente su vivir y su pensar, como él mismo reconoce con total franqueza. No hay en él, entonces, sombra alguna de aquella vanidad intelectual de quienes pretenden hacer pasar su filosofía por una elucubración íntegramente objetiva, fruto de una supuesta *razón pura* capaz de desarraigarse completamente del propio contexto y circunstancia vital. Al contrario, Marías se embarca decididamente en la «circunstancia» orteguiana, es decir, en su filosofía raciovitalista, según la cual la realidad sólo puede ser descubierta e interpretada a partir de la vida y, en concreto, *mi* vida, la de cada cual. Estudiar la filosofía de Marías, pues, exige un conocimiento a fondo de su avatar vital.

Ahora bien, el gran peso biográfico sedimentado en sus coordenadas mentales y en su producción filosófica no significa una renuncia de Marías a la verdad ni a su aprehensión. El suyo no es un pensamiento subjetivista ni relativista. El discípulo de Ortega cree en un orden de realidad objetivo y en la capacidad de la razón humana de captarlo, aunque sea de forma limitada. No puede encuadrarse, por

tanto, su filosofía en el subjetivismo o en el relativismo. Él mismo critica insistentemente al idealismo clásico, que tanto ha marcado la filosofía de las últimas centurias; y, a la vez, reacciona contra un realismo puro. La suya es una posición intermedia: ni el «yo sin las cosas» del uno ni las «cosas sin yo» del otro. La síntesis raciovitalista es el «yo con las cosas» o –en su fórmula más conocida, orteguiana– «yo soy yo y mi circunstancia»[992]. En Marías la razón, el modo de razonar, es «razón vital» y «razón histórica». Es decir, que la comprensión de la realidad es inseparable de la vida y de la historia. Su método filosófico, por consiguiente, es ya en sí una invitación a sumergirse en su propio recorrido vital si se quiere llegar a la meta de entender bien su pensamiento.

En nuestra investigación hemos dejado patencia también de la originalidad de su filosofía. Si bien la base de su pensamiento es orteguiana, el desarrollo del mismo es genuino, lo cual tiene además repercusiones decisivas en su idea de felicidad. Las principales aportaciones mariasianas se encuadran en su reflexión sobre la persona humana, lo que es visto como una revitalización de la noción cristiana de «persona» desde un punto de vista filosófico. Marías concibe la persona como ser amante, radical innovación (*ex nihilo* –de la nada–), único e irreductible a toda otra realidad, radicalmente distinto de esa otra forma ontológica que son las cosas y abierto a la trascendencia. En Ortega no existe este importante matiz, no hay en él apenas meditación sobre la muerte ni sobre Dios. Así que Marías, partiendo de la «estructura analítica» de la vida humana presente en su maestro, concibe una «estructura empírica» que concreta su configuración y la lleva a un plano de realidad distinto. La suya es una *antropología metafísica* –como titula su principal obra filosófica–, en la que los grandes interrogantes humanos están presentes, las dudas de sentido y su anhelo de perdurabilidad. Con el fin de definir adecuadamente la originalidad de la realidad humana, en contraste con el ser de los objetos, Marías establece una serie de categorías antropológicas. Tales conceptos tratan de apresar en lo posible la esencia de la persona, a la que precisamente considera la realidad más compleja que existe.

[992] J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 43.

Entre las categorías con mayores repercusiones en su noción de felicidad podemos destacar aquí, a modo de síntesis, las de «criatura amorosa», «imposible necesario», «proyectividad», «pretensión de inmortalidad» y «vida perdurable». Marías entiende que el atributo principal de la persona, el más decisivo, es su condición amorosa, antes incluso que su racionalidad o su libertad. Es «criatura amorosa» porque es concebida desde el amor y porque está constitutivamente inclinada al amor. Hay, por eso, una coherencia interna en su idea –una de las más importantes de esta tesis– de que "la felicidad encuentra su fuente principal en las otras personas"[993] –en cuanto al amor que se les da y se recibe de ellas–. Al amar ejercemos de un modo especialmente intenso nuestra condición de persona, nuestra vida responde a su vocación fundamental al amor, se establece una correspondencia ontológica y biográfica entre quiénes somos (una «criatura amorosa») y cómo vivimos. En palabras de Marías, "se es más persona en la medida en que se ama más profunda y personalmente"[994]. De ello se puede deducir que amar permite no sólo intensificar nuestra realidad personal, sino también alcanzar una cierta felicidad, fruto de la sintonía entre nuestro ser y nuestro obrar. Cuando amamos, la flecha de nuestra vida alcanza su blanco y una alegría interior, la celebración íntima de haber hecho diana, nos invade. Hemos visto cómo Marías aplaude la intuición de Leibniz al señalar el filósofo alemán que "la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes"[995]. Pues bien, estimamos que valdría decir también, conjugando ese aserto con Marías, que «amar es a las personas lo que la perfección es a los entes, y el resultado de ello es la felicidad, la plenitud de la vida». En suma, amar plenifica a la persona, lleva a su culmen su principal vocación, le hace ser quien es y a lo que está llamada, y el resultado de ello es la felicidad, que aparece así como realización de la vida.

[993] J. MARÍAS, *La felicidad humana*, ob. cit., p. 281.
[994] Ib., *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 153.
[995] G. LEIBNIZ, *Discurso de metafísica*, ob. cit, p.51.

Creemos también que es muy importante, por las razones que esgrimiremos más adelante, reflejar con detalle cómo define nuestro autor el amor. En Marías hay que entenderlo fundamentalmente como donación de sí, de la persona entera, de su «mismidad», dice él. Según su visión, el amor no es sólo sentimientos ni es un psiquismo, es decir, una mera emoción psíquica (simpatía, admiración…), ni tampoco se lo puede identificar con el deseo sexual. En todo caso, puede incluirlos, pero es más que ellos. El amor es, más bien un fenómeno que engloba a toda la persona, un movimiento desde la integridad de quien es uno mismo hacia el otro, que es contemplado a su vez en su completud. En terminología mariasiana, se trata de un dinamismo consistente en "proyectarse amorosamente hacia otra persona"; y su forma suprema es el enamoramiento, que consiste en que "la otra persona se convierte en mi proyecto"[996]. Al amar, se revela la unicidad de la persona, que se convierte en la causa y el objeto de las acciones del amante. El amado lo es por sí mismo, la proyección hacia él no es instrumental, sino que es tratado como a un fin, en su totalidad irreductible a cualquier otra persona o cosa.

Marías desestima la clásica idea del amor como *fusión* de los amantes. Para él, que amar consista en *hacer donación de sí* implica más bien una *efusión*, pues lo que acontece es que el yo que ama se derrama en el otro. No es, pues, posesión recíproca de dos personas, sino mutua donación desde ellos mismos. Quien ama lo hace desde su realidad personal y ama precisamente la realidad personal del otro. Por eso no desea que el amado se transforme –ni siquiera por fusión–, aunque luego el amor suela acabar transformando a los amantes, de la misma manera que un injerto modifica la realidad en la que se implanta. En todo caso, más allá del injerto (amoroso) que acompaña al amor, la persona que ama desea que el otro siga siendo quien es, porque es precisamente ese modo de ser único del otro del que se siente prendado. De ahí se infiere, además, que la libertad y el respeto son elementos constitutivos del amor. Sin ellos no lo hay propiamente, sino derivados o deformaciones del mismo. Lo que sí se da en el amor es compenetración,

[996] J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 149.

interconexión de las trayectorias y de los proyectos personales, al menos alguno de ellos, y el surgimiento de otros nuevos nacidos de la relación amorosa. Y, para Marías, también es propio del amor –frente a lo que muchos contemporáneos creen o dicen creer cuando hablan del *amor sin compromiso*– un sentimiento de irrevocabilidad, de deseo de perdurabilidad de la relación amorosa.

Que amar sea el camino más directo para una vida lograda es ya una forma de admitir que se puede ser feliz en esta vida. Según Marías, en principio la felicidad es posible para el hombre, al menos en una cierta medida, a diferencia de lo que han creído otros autores a lo largo de la historia, particularmente los adscritos al existencialismo, para quienes lo sobresaliente de la vida humana es el absurdo, la angustia o la náusea. Nuestro autor, cargado siempre de un imbatible optimismo vital y filosófico, cree que se puede ser feliz incluso en medio de la dificultad y el sufrimiento, siempre que no sean extremos. Recuérdese que su lema era «por mí que no quede»; y que identifica al «filósofo» con "el hombre que hace la calma, que se sosiega a sí mismo, que procede serenamente justo en medio de la tormenta"[997]. Hay, así, en Marías un cierto voluntarismo en su idea de felicidad. Ésta requiere movilizar las potencias de la persona, es empresa, esfuerzo, «conquista» –como dice Russell–. Pero, a la vez, hace falta que la circunstancia acompañe. Por eso –según Marías– una sociedad determinada o un Estado concreto tiene la capacidad de producir desdicha en sus ciudadanos cuando es, por ejemplo, opresivo y conculca derechos básicos; aunque no puede proporcionarles la felicidad directamente –sino como mucho favorecerla– por tratarse ésta de un camino personal, que cada uno debe descubrir y recorrer. Y es también por ese mismo motivo que considera que no es posible lograr una vida dichosa con un nivel de sufrimientos excesivamente alto.

[997] Ib., *Ser español*, ob. cit., p. 33. Nuestro autor cree que a la persona le corresponde primariamente el sosiego y que la angustia no es más que una privación de aquél, secundaria por tanto a él (Cf. *El oficio del pensamiento*, ob. cit., p. 41-42). Constata, asimismo, que el ser humano es capaz de calmarse incluso en las situaciones más adversas. Y estima que, cuando eso sucede, el hombre "no ha llegado a otra cosa, sino a sí mismo", de suerte que "sosiego es la autenticidad conquistada desde la alteración o el enajenamiento" (p. 42).

En este punto, Marías introduce un elemento importante para la felicidad: el *sentido*. Distingue, así, entre penalidades o desgracias que no afectan al sentido y, por tanto, no imposibilitan la felicidad, y situaciones con la suficiente gravedad como para erosionar o destruir la misma configuración proyectiva de la persona, ocasionando una crisis del sentido de la vida y la perdida de la felicidad. Ello tiene que ver con el hecho de que la vida es –tal como él la ve– una operación unitaria, engloba la actividad entera de la persona; y la felicidad, al referirse a esa unidad, afecta a la vida misma, a su integridad. Por ese motivo, estima que es posible ser feliz en medio de bastante sufrimiento, del mismo modo que se puede ser infeliz en medio del bienestar o del placer, que no afectan a la vida misma, sino sólo a porciones de ella. Sucede lo mismo que con la certidumbre y su relación con el sentido de la vida: uno puede estar cierto respecto a muchas cosas, albergar muchas certidumbres parciales, y al mismo tiempo estar en una incertidumbre radical y no saber a qué atenerse; y a la inversa, se pude estar instalado en una certidumbre radical y saber a qué atenerme respecto a la realidad y el sentido de la vida, lo cual no obsta para estar rodeado de incertidumbres particulares. Marías admite incluso sentir orgullo del ser humano por su capacidad de superación, por saber extraer unas gotas de dicha en medio de la miseria, la duda y el dolor.

Maestro de la palabra, nuestro autor emplea en su reflexión también recursos de tipo lingüísticos y fenomenológicos para desmontar aquella visión triste del hombre y de la vida humana. Acude a la semántica para ver el sentido de las palabras que usamos para referirnos a la felicidad y a la observación directa del *fenómeno* del vivir humano, atravesado constantemente por la inquietud y la dificultad, pero tocado a la vez por muchos momentos de alegría y ventura. Observa, así, que en español las palabras que nombran o sugieren la felicidad, además de ésta, son muchas: dicha, suerte, fortuna, beatitud, ventura, bienaventuranza... Por otra parte, están los conceptos opuestos: infelicidad, desgracia, desventura, mala suerte, infortunio o mala fortuna. Marías repara en que estas palabras suelen ser privativas, es decir, construidas sobre la palabra positiva: des-gracia, des-ventura, in-felicidad, in-fortunio. De lo que deduce

que lo infeliz es derivado de lo feliz; y que, de algún modo, la vida –dicho en terminología hegeliana– se mueve en el «elemento» de la felicidad, aunque después se tropiece con incontables desdichas.

Nos parece, con todo, que se echa de menos una mayor profundización de Marías en el problema del sufrimiento humano, habida cuenta de ser común piedra de tropiezo –o de toque, según los casos– para la felicidad. A nuestro juicio, la gravedad del asunto y la decisiva incidencia que tiene en la posibilidad de alcanzar una vida feliz recomiendan ofrecer también una respuesta del valor en sí del sufrimiento, más que la mera constatación de que éste no es necesariamente un disolvente de la felicidad. Una indagación en ese aspecto de Marías habría tenido, a buen seguro, un valor incalculable, como lo es su filosofía en general. A lo largo de esta investigación, hemos tratado de complementar la reflexión sobre el sentido del sufrimiento con aportaciones de otros autores como Viktor Frankl o Juan Pablo II, que lo abordaron con mucho más detalle.

En cualquier caso, puede concluirse que para Marías la felicidad depende de factores internos, es decir, de la propia persona, de su actitud ante la vida; y, secundariamente, de factores externos, lo cual supone nuevamente una visión esperanzada sobre las posibilidades humanas de superación y de la vida como experiencia digna de ser tenida.

Ahora bien, pese a creer nuestro autor que en esta vida es posible alcanzar ciertas porciones de felicidad, también califica a ésta –y aquí tocamos ahora otra de las categorías antropológicas clave en nuestro tema de estudio–, como el «imposible necesario». Con esa paradójica expresión –acuñada por él–, trata de sintetizar el dramatismo que envuelve la cuestión de la felicidad humana: no podemos alcanzarla nunca en el grado absoluto con que la ansiamos, y sin embargo no podemos renunciar a perseguirla, porque hay en lo profundo de nuestro ser un impulso inexorable que nos empuja a ello. Nuestro autor palpa aquí el cariz trágico de la existencia humana que resulta de estar definidos por el descontento y, a la vez, estar abocados sin remedio a la

búsqueda de la felicidad. El hombre es el ser eternamente insatisfecho, no hay nada que le sacie, y precisamente por eso es aquel que no cesará de buscar la felicidad mientras viva.

El optimismo de Marías no resta agudeza ni crudeza a su reflexión sobre la felicidad. "El hombre consiste en intentar ser lo que no se puede ser"[998], dirá al referirse a su inherente pretensión de felicidad. Sólo que su modo de resolver esa paradoja ontológica, esa contradicción en el núcleo mismo del ser humano, no es la aceptación del absurdo. El tipo humano que resulta de la filosofía mariasiana no es el Sísifo de Camus, condenado al sinsentido y la frustración. Sin ser ajeno a los sinsabores y penurias que envuelven la condición humana, más bien quien emerge –si se acepta la analogía con la mitología griega– es el Ulises homérico, el hombre sometido a toda suerte de adversidades pero cuyo destino es finalmente dichoso.

En el modo como concibe la *odisea* humana, Marías reconoce primeramente que ya por razones estructurales la felicidad plena es imposible: en parte porque la vida nos obliga a elegir y a renunciar a trayectorias vitales que también nos harían felices; y, más decisivamente, porque la muerte cierra el paso a toda pretensión felicitaria, teniendo en cuenta que al ser humano le pertenece también la «proyectividad», esto es, una inclinación natural a imaginar su futuro, a anticiparlo mentalmente. En este punto es donde Marías se desmarca completamente del existencialismo ateo, ya que su respuesta ante la muerte es la *esperanza* en una «vida perdurable» tras ella, incluso la *razonabilidad* de que pueda haberla. La *fe cristiana* del filósofo español es especialmente perceptible desde ese ángulo –de hecho no la oculta en ningún momento–, aunque él trata de aportar una *argumentación filosófica* que justifique la existencia de Dios. Establece, así, un fértil diálogo entre la fe y la razón, al modo como el primer cristianismo y la filosofía griega se enriquecieron mutuamente al entrar en contacto. Marías reivindica el papel de la filosofía en la reflexión sobre la idea de «Dios». Entiende que, más que una posibilidad, es un deber para ella por su vocación al

[998] Ib., *La felicidad humana*, ob. cit., p. 25.

servicio del conocimiento y explicación de la realidad y de los grandes interrogantes humanos. Es más, encuentra sospechoso renunciar de salida a reflexionar sobre cualquier creencia religiosa, como practica el cientismo. Según éste, todo enunciado acerca de Dios carece de sentido por no poder ser demostrado empíricamente. Pero Marías voltea esa tesis al objetar que esa afirmación tampoco es comprobable empíricamente. Antes bien, nuestro autor considera que ese tipo de creencias y experiencias religiosas funcionan como una «prefilosofía», como una fuente de saber que, convenientemente depurada por una rigurosa metodología filosófica, pueden llegar a incorporarse a la reflexión filosófica misma.

En cualquier caso, la suya es una reflexión desde la razón que busca más allá de lo empírico el conocimiento sobre la realidad de Dios. Su enfoque es, por tanto, filosófico, no teológico, puesto que, a diferencia de la teología, no parte de la fe en la revelación de Dios como dato que se da por sentado. Ello no significa que la fe personal de Marías no condicione su pensamiento en este punto. Al contrario, su acervo religioso, su fe católica, es patente cuando se acerca filosóficamente al problema de Dios. Desde el punto de vista de la «razón vital», del comprender racionalmente la realidad desde la vida de cada uno, no puede ser visto de otro modo, pues la «circunstancia» cristiana en Marías es intensa y envolvente. Pero su pretensión y su modo de proceder no es fideísta, sino que trata de comprender y mostrar desde la razón lo relacionado con la divinidad.

En su indagación sobre el problema de Dios, él mismo se niega a partir del dato de Dios, como sí hace la teología desde la fe. Lo que plantea es que, como Dios no es inmediatamente accesible por los sentidos, la filosofía debe estudiar primero lo que sería su obra, en la que habría dejado su huella como creador. La atención se debe centrar sobre todo en su criatura excelsa, el hombre, ya que –y aquí es donde incorpora su tradición cristiana– es el ser creado a imagen y semejanza suya. De ese modo, reconociendo los atributos de la persona humana (capacidad de amar y de hacer el bien, libertad, racionalidad…) se pueden inferir los de Dios, que los tendría

lógicamente en grado absoluto. En su opinión ese evidente antropomorfismo –largamente reprochado a la religión– estaría justificado por dos motivos: uno es que el hombre es *imago Dei* y otro es que Dios se ha hecho precisamente hombre en la encarnación de Jesucristo. Marías se pregunta cómo se puede explicar, por ejemplo, la existencia de la técnica, que indudablemente requiere de la inteligencia, si se reduce el hombre a lo cósmico, a algo no esencialmente distinto a los objetos del universo, a la mera materia, que por sí misma no tiene inteligencia. La complejidad de la persona, plasmada también en el hecho de que su vida transcurra primariamente en el futuro proyectivo, en la imaginación, y, por tanto, en la irrealidad, parece ir en contra de un universo hecho desde el azar, la nada o las meras leyes físicas. A ese argumento, le hemos añadido por analogía (y con nosotros, tantos otros que lo han pensado antes), otro atributo fundamental en el ser humano que desafía la visión de un mundo al margen de un ente superior dotado de voluntad propia. Nos referimos al amor. ¿Es razonable que los protones, neutrones y electrones –que no son racionales ni tienen voluntad propia– o que el hidrógeno, el helio y el litio –que nada saben del amor ni del sentido de la vida– hayan creado por sí mismos a un ser libre, autoconsciente y amoroso como el hombre? ¿Los múltiples y complejos procesos evolutivos de la materia son suficientes para explicar qué o quién los generó en origen, o qué o quién creó la vida y, dentro de ella, a un ser capaz de amar y de descubrir esas fuerzas ciegas e inertes?…

Entre los argumentos racionales sobre la existencia de Dios, Marías recurre también a la clásica idea de la contingencia del hombre, como indicio de la existencia de un «creador» o ser incondicionado, absoluto. Y plantea, además, que tiene pleno sentido preguntarse por él desde el punto de vista de la necesidad humana. En su pensamiento, esa manera de enfocar los problemas es habitual. Está presente, por ejemplo, en el mismo tema de la felicidad, pues como hemos reseñado la imposibilidad de alcanzarla no merma en modo alguno la necesidad de lograrla. Así, las necesidad del hombre de comprender el mundo, su hambre de conocimiento postula la inteligibilidad del mismo y hace verosímil que ese orden lógico obedezca a quien habría puesto

sistemáticamente sus elementos en liza, a quien los habría imaginado y creado, es decir, a Dios.

Julián Marías pone en estrecha relación las ideas de felicidad, amor y muerte. Las implicaciones entre ellas atañen a la posibilidad de que la vida humana pueda tener sentido más allá del absurdo en el que la muerte la sume aparentemente. Ser feliz depende sobre todo de poder amar y ser amado, de modo que la muerte parece cerrar en última instancia la posibilidad de alcanzar la felicidad, toda vez que inexorablemente va eliminando de nuestro lado a los seres queridos. Por ese motivo, la pretensión de inmortalidad responde primariamente –según cree– a la necesidad de seguir amando a esas personas. Según hemos podido comprobar, Marías toma en peso la problemática de la vida humana, sin escamotear las cuestiones últimas, los grandes interrogantes de sentido, ponderando las dudas que se ciernen sobre la existencia. "Si el hombre estuviera destinado a perecer, ¿no sería todo un inmenso engaño, una especie de broma siniestra? ¿Conservaría la vida su sentido? Pero el motor de esta manera de ver las cosas es precisamente el amor, y si no se ama todo ello cae por su base y ya no importa nada", escribe con crudeza[999]. Y, según estima, la resolución de tales contradicciones alojadas en el interior mismo del ser humano –el desenlace homérico, la Ítaca de todo hombre y mujer– está en Dios, en la posibilidad de que el sentido trascendente no sea una especie de tara biológica que nos aboca sin remedio a la frustración, sino un eco de la «vida lograda» que realmente nos espera.

Recapitulando, para Marías no es posible la felicidad completa en esta vida, pero hay motivos para la esperanza en que lo sea algún día, tras la muerte. Nos hemos preguntado, entonces, por la contradicción formal en que incurre cuando, por un lado, define la felicidad como «imposible necesario» y, sin embargo, por otro, se resiste a llamar de otro modo que «felicidad» a esas dosis parciales de dicha que sí son posibles en la vida terrena, al contrario de lo que hacen otros pensadores, que ante esas migajas se niegan a hablar propiamente de «felicidad» y, más bien, declinan con resignación la

[999] Ib., p. 347.

posibilidad de afirmarla. Hemos conjeturado que tal vez Marías consiente esa contradicción *in terminis* para no tener que renunciar a una palabra tan positiva e importante en el imaginario colectivo como «felicidad». Quizás su humanismo hace que prefiera deliberadamente caer en una relativa incoherencia, antes que hurtar al hombre sufriente un concepto con el que se vehicula su sueño de ser feliz. Y el propio optimismo de Marías ante la vida puede estar detrás del empleo de esa expresión paradójica y desconcertante: «el imposible necesario». Por eso, ante el dilema de si una dicha que no es plena puede ser llamada «felicidad», Marías vuelve a ver el vaso medio lleno y dice sí, se puede ser parcialmente feliz, por más que no haya modo de serlo del todo (en esta tierra).

Nuevas posibilidades de su pensamiento

Hemos podido observar, por otra parte, que la filosofía de Marías representa una posibilidad de mayor entendimiento entre distintas corrientes de pensamiento actuales. No nos referimos únicamente al comentado diálogo fe-razón, en el que nuestro autor se erige desde luego como un exponente de la inculturación del cristianismo; pensamos, además, en el potencial de encuentro fecundo con otras filosofías que están proyectándose hoy entorno a las ideas de persona, amor, felicidad o sexualidad, entre otras.

El pensamiento de nuestro autor contiene una serie de características que favorecen ese diálogo. Su modo de interpretar la realidad no es dogmático ni tampoco relativista, dos actitudes que dificultan el entendimiento, una por cerrazón, y otra por inconsistencia. Marías parte de una identidad personal concreta y de unos conceptos filosóficos sólidos pero al mismo tiempo está plenamente convencido de que la capacidad cognoscitiva está sujeta, en parte, al contexto personal y a la evolución histórica. Reconoce la existencia de una verdad que nos precede, pero admite que ésta es necesariamente entendida desde el yo circunstancial. En lo referente a su idea de

felicidad en contraste con otros pensamientos, se aprecian importantes diferencias, pero también algunos puntos en común con corrientes de hondo arraigo en nuestra cultura actual, como el utilitarismo, el relativismo o la ideología de género. Mientras, con otras antropologías, como la del personalismo o la que informa el magisterio de la Iglesia católica, la afinidad es infinitamente mayor. En cualquier caso, y no obstante ese claro desnivel en la balanza, creemos que la puesta en contacto del pensamiento mariasiano podrían favorecer una mejor comprensión y convivencia en nuestra sociedad actual, donde en ocasiones esas citadas corrientes chocan con virulencia. La originalidad y los matices comentados de la filosofía de Marías, su estilo y agudeza, predisponen a ello.

En relación con el utilitarismo, nuestro autor trata de corregir algunos aspectos de esa corriente y reconoce la bondad de otros. Alerta, así, del error que es identificar la felicidad con el mero placer, la diversión o el bienestar, que nada dicen del sentido de la vida o la esperanza en la otra vida como claves felicitarias. También refuta el modelo de felicidad materialista encarnado en el «estado del bienestar», al exponer que lo que realmente consigue las mayores cotas de satisfacción son las relaciones personales. Desestima, del mismo modo, la insistencia del *welfare state* en la seguridad como requisito imprescindible para una vida feliz, lo cual resta –según estima– el aliciente vital de lo inesperado, de la aventura. Y desecha, igualmente, la propuesta genérica y homogeneizada de felicidad del utilitarismo imperante, puesto que él considera que cada persona, por ser única e irrepetible, tiene un camino específico hacia la (su) felicidad. Pero, por otro lado, Marías admite que ciertas dosis de placer, de bienestar y de seguridad son necesarias para la felicidad; y que también hay unos elementos comunes que nos hacen felices a todos. Es más, encuentra absurda la postura de los antiguos estoicos –de influencia no extinguida hoy– de hacer recaer la felicidad en la imperturbabilidad, en soportar con toda la indiferencia que se pueda los males que azotan la vida. A Marías ese modo de ver las cosas le sabe a poca felicidad, al igual que el ascetismo extremo de algunas religiones. Eso le acerca en parte al ideal del bienestar, salvando sus excesos.

Hemos contrastado también el relativismo con la filosofía de Marías. Queda dicho que nuestro autor reconoce la existencia de la verdad y de la capacidad del hombre de aprehenderla, aunque sea limitadamente y con el sesgo inevitable de la perspectiva personal. Ese antagonismo entre ambos es visible también en lo relativo a las fuentes de la moralidad y a los principios éticos. Marías rechaza explícitamente una «moral de situación», y por más que reconozca que la pretensión universal de la moral resulta en ocasiones problemática por la subjetividad inherente a la persona, admite también la validez universal de los principios morales, la existencia de una verdad detrás de ellos, es decir, la existencia de «la verdad». Con todo, se puede entrever una cierta cercanía, sin que ello signifique una asimilación de posturas, cuando Marías habla del carácter personal de la felicidad. Es decir, que además de una base común de factores que nos hacen felices a todos, existen también elementos únicos para cada persona. Es irrefutable que ciertas cosas que a algunos les hace felices, a otros les resulta insoportables (póngase el ejemplo de actividad felicitaria que se quiera). Pensamos que la reflexión de Marías en este punto resulta particularmente incitante para el modo de pensar postmoderno, donde se produce una curiosa paradoja con ribetes relativistas: se insiste en la autoafirmación personal, se añora una emancipación de las normas y las tradiciones, pero al mismo tiempo se sigue a pie juntillas algunas de ellas, como si a última hora fuera inevitable sucumbir a las vigencias sociales, apagando así ese espíritu que clama libertad. Pues bien, hemos visto cómo Marías advierte una y otra vez contra el seguimiento ciego de las modas, y cómo lanza una llamada enérgica, punzante, a que cada uno entre en últimas cuentas consigo mismo y se pregunte qué necesita para ser feliz, hacia dónde quiere conducir realmente los pasos de su vida. Él cree que en la mayor parte de los casos falta atrevimiento para interrogarse de ese modo o se ha caído en un estado de letargo tal que ya ni siquiera brota esa cuestión del fondo de cada uno, obturado por esas vigencias. Pensamos ahora en nosotros mismos –en el efecto que nos ha provocado la lectura de don Julián– y también en un imaginario público joven, y consideramos que esa visión de Marías opera –y operaría si a las nuevas generaciones llega su pensamiento– como la espuela

en la cabalgadura, como un despertar que moviliza hacia un nuevo horizonte vital, quizás más auténtico, más personal, más felicitario.

Precisamente la «autenticidad» es un concepto clave en la filosofía ética de Marías, la cual hemos identificado en parte como *eudaimónica*, en el sentido aristotélico de estar centrada en el logro de una «vida buena» o feliz. Por lo demás, en Marías el acto recto, moral queda fuertemente asociado –no exclusivamente– al seguimiento de la propia vocación, a la coherencia con quien uno es o quien está llamado a ser. Por eso, contra la idea genérica, abstracta y corta de que la felicidad es el cumplimiento de la pretensión, sin más, Marías reacciona advirtiendo que no toda pretensión lograda la alcanza. La posibilitan aquellas que se adecuan a la realidad general y a la de cada persona, incluyendo en ella su aspiración íntima, su vocación profunda, a la que él llama «auténtica». No la proporcionan, sin embargo, las que nacen del mero seguimiento de modas o vigencias sociales, del miedo o la cobardía, de la envidia y la imitación, de la coacción, de una ambición desaforada, etc. Esas conductas serían, antes bien, «inauténticas», y el efecto sería el contrario: la desdicha.

Se desprende de su reflexión que el simple hecho de elegir no confiere automáticamente autenticidad al obrar. La autenticidad no radica en la mera intención de ser coherente con uno mismo, al margen de cualquier orden objetivo que marque de salida un determinado patrón moral. Nuevamente aquí, hay que advertir contra una interpretación subjetivista o relativista de Marías, lo cual a nuestro juicio sería incorrecto. Recordemos que para él la condición general para que un acto humano sea moral es que se adecue a la realidad de lo que significa ser persona, es decir, que respete la dignidad humana –empezando por la propia–. Eso refiere ya –al menos según lo interpretamos nosotros– un orden *objetivo*, dado que la dignidad humana es *inmutable* –conceptos no empleados por Marías en este campo–.

Hemos ensayado incluso las posibilidades de un punto de encuentro entre la ideología de género y el raciovitalismo de corte cristiano de Julián Marías. Y hemos

tratado de acreditar que, además de grandes e insalvables diferencias, hay también puntos afines que, compartidos, podrían favorecer en la actualidad aquella concordia por la que nuestro autor trabajó con tanto ahínco durante toda su vida.

Marías es rotundo al afirmar la dualidad varón-mujer y su mutua atracción como modelo antropológico natural; también su visión de la pareja humana como el ámbito amoroso por excelencia; su refutación de la visión freudiana de la persona, cuya interpretación central queda reducida al instinto sexual; su rechazo del aborto; y su confianza en unos (pocos) principios éticos estables y universales. Y frente a ello, hemos reflejado la consideración de la transexualidad y de la homosexualidad como tendencias tan normales como las demás, según la ideología de género; su mirada de desconfianza sobre la relación hombre-mujer por atribuirle una intrínseca función opresiva; su concepción pansexualista de las relaciones humanas; su reivindicación del aborto como un derecho de la mujer; y su inclinación por una moral autónoma o una libertad omnímoda.

Pese a esos aspectos irreconciliables, también hemos subrayado varios elementos que pueden propiciar un punto de encuentro. El principal de ellos es el reconocimiento por parte de Julián Marías de la dignidad de toda persona por el hecho de serlo, independientemente de cualquier circunstancia (y valdría decir aquí, de cualquier tendencia sexual). En su profundo humanismo, en su observancia de la grandeza del *hombre*, de todo hombre y mujer, va implícito el rechazo a cualquier forma de desconsideración injusta hacia él, entre las que deben incluirse las sufridas por muchos transexuales y homosexuales a lo largo de la historia por su condición sexual.

Algo parecido se puede decir en cuanto a su visión sobre la mujer, por la que profesa una particular admiración, y en cuanto al feminismo radical, que pretende situarla en régimen de absoluta igualdad con el hombre. Aparecen oposiciones y afinidades entre ambas perspectivas. Marías reconoce la idéntica igualdad entre ambos en cuanto a dignidad moral y derechos, pero a la vez afirma con claridad que existen

también diferencias psico-somáticas que no son penosas en modo alguno para ninguno de los dos, sino más bien naturales, complementarias y enriquecedoras.

E igualmente cabría citar –pese a la obviedad que debería suponer–, la consideración de la sexualidad como una dimensión positiva en el ser humano, tanto para la teoría *gender* como para un filósofo cristiano como Julián Marías, del mismo modo que la doctrina católica reconoce el placer sexual como algo bueno y lícito bajo ciertas condiciones.

Se ha analizado otro posible elemento concomitante entre Marías y la perspectiva de género, pero finalmente ha resultado ser sólo aparente. Esta corriente niega, ya desde antecedentes filosóficos suyos como Sartre o Foucault, que exista una naturaleza fija en el ser humano. En su lugar, postula una pura libertad que se autocrea incesantemente y sin límite biológico. Marías, a su vez, rehuye del concepto de «naturaleza humana» por encontrarlo demasiado difuso. Reconoce que la persona no tiene una naturaleza estática como la tienen los objetos o los animales, sino que lo propio humano es superar su propia naturaleza, como ha hecho al volar con los aviones o al alargar su vida con la medicina. El hombre, para él, no *es* naturaleza, sino que más bien *tiene* una naturaleza. Es una suma de naturaleza y libertad. Entonces, ¿hasta qué punto puede transformarla? Aunque el análisis de Marías en este punto no es minucioso, se puede constatar al menos que reconoce que hay unos límites objetivos dentro de los cuales habría de desenvolverse la actividad humana para su adecuado desarrollo. Precisamente, uno de los aspectos que a su entender están inscritos en la naturaleza humana y fomentan decisivamente su desarrollo es la condición sexuada, el hecho de ser varón o mujer. Según observa, no existe la persona neutra, como creen los ideólogos de género, sino justo al contrario: existe una «disyunción» radical en el hecho mismo de ser persona: o se es del sexo masculino o se es del sexo femenino. Y entre ambos –añade– existe una polaridad natural que está en la base de la misma condición amorosa de la persona humana.

Valdría decir lo mismo del argumento historicista de la ideología de género, según el cual las diferencias entre varón y mujer no obedecen a patrones naturales, sino que son construcciones sociales, fruto de los roles sexuales aprendidos en una cultura y sociedad determinadas. Marías, ciertamente, da a la evolución histórica un peso importante en cuanto a la capacidad cognoscitiva y conductual de la persona. Recuérdese que entiende la razón, además de como «razón vital», como «razón histórica», de modo que la comprensión de la realidad está condicionada por la visión que hay sobre ella en cada momento de la Humanidad. Pero, insistimos, en nuestra opinión la argumentación que hemos formulado sobre su noción de «naturaleza humana» debe extenderse al debate naturaleza-historia. Es decir, que para Marías lo histórico condiciona el comportamiento del hombre pero no lo determina ni desdice de la herencia puramente biológica que nos viene dada.

Apuntaremos, por último, que para que ese posible diálogo de Marías con el pensamiento actual pueda desarrollarse adecuadamente es necesario actualizarlo, no obviamente en su contenido –sería una traición absurda–, sino en la forma de presentarlo. En esa empresa, sería un problema menor *traducir* ciertos conceptos suyos que no envejecen bien –según notamos doce años después de su fallecimiento–, como el «lirismo» que recomienda para las relaciones humanas o el «prosaísmo» que tanto denosta. Lo medular sería, como hemos repetido en otros momentos de este estudio, no dar por supuestas ciertas ideas cuando se expone el pensamiento de Marías sobre algunos conceptos, entre ellos los dos principales que ha tratado nuestro trabajo: la felicidad y el amor. Así, por ejemplo, si la clave de la felicidad para él está en el amor, y dado que el amor es interpretado de formas tan distintas como sucede en la actualidad, entonces es imprescindible que se especifique en qué consiste exactamente el amor para Marías cuando se intenta explicar cómo cree él que es posible alcanzar la felicidad.

La riqueza del pensamiento de Marías, junto a la velocidad con que está cambiando nuestra sociedad y a la presencia cada vez más intensa de pensamientos que

revisan completamente la tradición cultural que nos ha sido dada, nos motiva a realizar esta propuesta de actualización. En esta idea de seguir poniendo en circulación el luminoso pensamiento de Julián Marías y de no dar por sentadas ideas que no son ya inequívocas, creemos que hay una posibilidad de contribuir a la mejora de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Julián Marías

Libros

- *Acerca de Ortega*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991

- *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1970

- *Biografía de la Filosofía*, Emecé, Buenos Aires 1954

- *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid, 2009

- *Cara y cruz de la electrónica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985

- *Cervantes clave española*, Alianza Editorial, Madrid, 1990

- *Cinco años de España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982

- *El cine de Julián Marías. Escritos sobre cine*, Royal Books, Barcelona, 1994, compilados por A. Alonso Barahona

- *El curso del tiempo*, I y II, Alianza Editorial, Madrid, 1998

- *El tema del hombre*, Revista de Occidente, Madrid, 1943

- *Entre dos siglos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002

- *España ante la historia y ante sí misma* (1898-1936), Espasa-Calpe, Madrid, 1996

- *España en nuestras manos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978

- *España inteligible*, Alianza Editorial, Madrid, 1985

- *Experiencia de la vida* (en colaboración con Azorín, J. L. Aranguren, P. Lain Entralgo y R. Menéndez Pidal), Madrid, 1966

- *Filosofía actual y existencialismo en España*, Revista de Occidente, Madrid, 1955

- *Generaciones y constelaciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1989

- *Hispanoamérica*, Alianza Editorial, Madrid, 1986

- *Innovación y arcaísmo*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973

- *Juventud en el mundo antiguo. Crucero universitario por el Mediterráneo*, Espasa Calpe, Madrid, 1934

- *La Corona y la comunidad hispánica de naciones*, Asociación Francisco López de Gómara, Madrid, 1992

- *La devolución de España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978

- *La educación sentimental*, Ediciones del Prado, Madrid, 1994

- *La España real*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978

- *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 2008

- *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963

- *La fuerza de la razón*, Alianza Editorial, Madrid, 2005

- *La Guerra Civil. ¿Cómo pudo ocurrir?*, Fórcola Ediciones, Madrid, 2012

- *La justicia social y otras justicias*, Espasa- Calpe, Madrid, 1979

- *La libertad en juego*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986

- *La mujer en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 1995

- *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1987

- *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid, 2010

- *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 2010

- *Notas de un viaje a Oriente*, Páginas de Espuma, Madrid, 2011

- *Ortega, I. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983

- *Persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1996

- *Problemas del cristianismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979

- *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1993

- *Ser español*, Planeta, 2000

- *Sobre el cristianismo*, Planeta, Barcelona, 1997

- *Tratado de lo mejor*, Alianza Editorial, Madrid, 1995

- *Tratado sobre la convivencia. Concordia sin acuerdo*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2000

- *Una vida presente. Memorias*, Páginas de Espuma, Madrid, 2008

- *Veinticinco años del reinado de Juan Carlos I*, Planeta, 2000

- *Visto y no visto. Crónicas de cine*, Guadarrama, Madrid, 1970

- *Obras completas* (diez tomos, Revista de Occidente, Madrid, 1958-1970)

. Tomo I: *Historia de la Filosofía*

. Tomo II: *Introducción a la Filosofía*

Idea de la Metafísica

. Tomo III: *Aquí y ahora*

Ensayos de convivencia

Estados Unidos en escorzo

. Tomo IV: *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*

La filosofía del padre Gratry

Ensayos de teoría

El intelectual y su mundo

. Tomo V: *Miguel de Unamuno*

La Escuela de Madrid

La imagen de la vida humana

. Tomo VI: *El método histórico de las generaciones*

La estructura social

El oficio del pensamiento

. Tomo VII: *Los Españoles*

La España posible en tiempos de Carlos III

El tiempo que ni vuelve ni tropieza

. Tomo VIII: *Análisis de los Estados Unidos*

Israel: una resurrección

Imagen de la India

Meditaciones sobre la sociedad española

Consideración de Cataluña

Nuestra Andalucía

Nuevos ensayos de filosofía

. Tomo IX: *Ortega y tres antípodas*

El lugar del peligro

Ortega, II. Circunstancia y vocación

Ensayos

. Tomo X: *Antropología metafísica*

Ensayos

Artículos

- «Humanidades hace medio siglo», *ABC*, Madrid, 26-2-1998

- «La cuestión del aborto», *ABC*, Madrid, 10-4-1994

- «La estructura corpórea», *Revista de Occidente*, Madrid, 1963

- «La magnitud de Juan Pablo II», *ABC*, Madrid, 23-3-2000

- «¿Por qué mienten?», *ABC*, Madrid, 16-1-1997

- «Reflexión sobre el cine», *Blanco y Negro*, nº 3.731, Madrid, 30-12-1990

- «La mort de l'autre dans le couple», en C. CHABANIS, *La mort, un terme ou un commencement?*, Fayard, 1982, Paris.

* Discurso durante la entrega del Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, Oviedo, 8-11-1996

Obras sobre Julián Marías

Libros

- ARAUJO, A. M., *La antropología metafísica de Julián Marías*, Catálogo Científico, Bogotá, 1986

- CAÑAS, J.L., y BURGOS, J.M., *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Páginas de Espuma, Madrid, 2009

- CARPINTERO, H., *Julián Marías. Una vida en la verdad*, Biblioteca Nueva, 2008

- HIDALGO NAVARRO, R.

. *Julián Marías y la muerte*, 2009, [autoedición digital]

. *Julián Marías. Retrato de un filósofo enamorado*, Rialp, Madrid, 2011

- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *Julián Marías, apóstol de la divina razón*, San Pablo, Madrid, 2017

- LLAVE, J. M. DE LA, *El proceso de realización personal en la Antropología de Julián Marías,* Editorial Académica Española, Saabrüken, 2012

- PÉREZ ASENSI, J. E., *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*, Ediciones Laborum, Murcia, 2009.

- PÉREZ DUARTE, J., *Claves del pensamiento político de Julián Marías*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003

- RALEY, H.

. *Julián Marías: una filosofía desde dentro*, Alianza Editorial, Madrid, 1997

. *La visión responsable –La filosofía de Julián Marías–*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977

- ROLDÁN SARMIENTO, P., *Hombre y humanismo en Julián Marías*, Diputación de Valladolid, Valladolid, 2003

- RODRÍGUEZ ALCALÁ, I., *El cine en Julián Marías: una exaltación estética y antropológica*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2014

- SÁNCHEZ GARCÍA, J. L.

. *El amor en la antropología de Julián Marías*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2016

. *La educación sentimental en la obra de Julián Marías*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2016

- SOLER PLANAS, J., *El pensamiento de Julián Marías*, Revista de Occidente, Madrid, 1973

- VV.AA.

. *Homenaje a Julián Marías*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984

. *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, Comunidad de Madrid, Madrid, 2006

. *Julián Marías. Una filosofía en libertad* (Coord. J.M. Atencia Páez), Fundación General de la Universidad de Málaga, Málaga, 2007

. *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, Alianza Editorial, Madrid, 2002

Tesis doctorales

- CARMONA RODRÍGUEZ, M., *La persona según Ortega y Marías: dos Filosofías para el s. XXI. Un enfoque comunicacional*, Universidad de Sevilla, 2005

- GÓMEZ ÁLVAREZ, N., *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*, Universidad Complutense, Madrid, 2014

- HIDALGO NAVARRO, R., *Muerte e inmortalidad personal en Julián Marías*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2005

- IBARRA IBARRA, J. C., *La condición amorosa de la persona en la antropología de Julián Marías*, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2006

- LLAVE, J. M. DE LA, *El proceso de realización personal en la Antropología de Julián Marías,* Pontificia Universidad Santa Cruz, Roma, 2000

- PÉREZ ASENSI, J. E., *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*, Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, Roma, 2008

- PÉREZ DE CASTRO, J., *La felicidad y la trascendencia en Julián Marías*, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, 1998

- RODRÍGUEZ ALCALÁ, I., *El cine en Julián Marías: una exaltación estética y antropológica*, Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Valencia, 2010

- ROLDÁN SARMIENTO, P., *Hombre y humanismo en Julián Marías (La dimensión psicosocial de su antropología)*, Universidad Complutense de Madrid, 1998

- SÁNCHEZ GARCÍA, J. L.

. *El amor en la antropología de Julián Marías*, Pontificia Universidad Lateranense, Roma, 2013

. *La educación sentimental en la obra de Julián Marías*, Universidad de Valencia, 2004

Otras tesis

- RAJA I VICH, A., *El «Problema de España» bajo el primer franquismo, 1936-156. El debate entre Pedro Laín Entralgo y Rafael Calvo Serer*, tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2010

- RUIZ FERNÁNDEZ, J., *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*, Universidad Complutense de Madrid, 2009

Artículos

- ABELLÁN, J. L., «Julián Marías: un capítulo de la filosofía española», *Cuenta y Razón*, nº 141, Madrid, 2006

- AGUA, J. DEL, «Introducción. Julián Marías o la continuación de una gran empresa intelectual», *Homenaje a Julián Marías*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984

- ANDREU RODRIGO, A., «Julián Marías: sobre la esencia del exilio. Una evocación personal y generacional», *Julián Marías. Una filosofía en libertad* (Coord. J.M. Atencia Páez), Fundación General de la Universidad de Málaga, Málaga, 2007

- ANSÓN, R., «La huella de Julián Marías», en VV.AA., *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, Comunidad de Madrid, Madrid, 2006

- CAÑIZARES LLOVERA, A., «Julián Marías», *La Razón*, Madrid, 20-8-2014

- CARPINTERO, H., «La originalidad teórica del pensamiento de Marías», *Cuenta y Razón*, nº 87, Madrid, 1994

- DOMINGO MORATALLA, A., «Julián Marías: filósofo, católico y liberal», *Cuenta y Razón*, nº 141, Madrid, 2006

- ESCARDÓ, L. «La última entrevista con Julián Marías. Vivir en verdad», *Cuenta y Razón*, nº 140, Madrid, 2006

- GARCÍA DE LEÁNIZ CAPRILE, I., «Julián Marías o la claridad de la excelencia», *Dendra Médica. Revista de Humanidades*, vol. 13, nº 2, noviembre 2014

- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.

. «San Julián Marías», *Cuenta y razón*, nº 142, Madrid, 2006

. «Benedicto XVI y la fuerza de la razón», *Cuenta y Razón*, nº 144, Madrid, 2007

- GÖRSKY, E., «Filosofía española en Polonia», *Cuenta y Razón*, nº 107, Madrid, 1998

- MADARIAGA, S. DE, «Julián Marías, escritor», *Homenaje a Julián Marías*, Espasa-Calpe, Madrid

- MARÍAS, A., «Mi padre es filósofo», *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, Alianza Editorial, Madrid, 2002

- MARÍAS, J., «Un poco de memoria histórica», *El País Semanal*, Madrid, 27-4-2008

- PINILLOS, J. L., «Prólogo» a H. RALEY, *La visión responsable –La filosofía de Julián Marías–*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977

- RALEY, H., «Trayectorias y ultimidades de la persona en el pensamiento de Julián Marías», en *Cuenta y razón*, nº extraordinario por el centenario del nacimiento de Julián Marías, Madrid, 2014

- SALAS ORTUETA, J. DE, «Ortega, Marías y la realización ética del individuo», *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, (Coord. J.M. Atencia Páez), Fundación General de la Universidad de Málaga, Málaga, 2007

- SÁNCHEZ CÁMARA, I., «Una vida presidida por el amor a la verdad», *ABC*, Madrid 17-6-2014

- SÁNCHEZ GARCÍA, J. L.

. «Julián Marías, *inculturizador* de la fe», *SCIO. Revista de Filosofía*, nº 9, Valencia, 2013

. «Las categorías antropológicas de Julián Marías», *SCIO. Revista de Filosofía*, nº 12, Valencia, 2016

. «La persona humana y su perspectiva antropológica», *Fides et Ratio*, nº 1, Valencia, 2016

- SERRANO OCEJA, J. F., «Marías, maestro de la generación de Juan Pablo II», *El vuelo del alción: el pensamiento de Julián Marías*, Coord. J. L. Cañas y J. M. Burgos Velasco, Páginas de Espuma, Madrid, 2009,

- SUÁREZ, A., «Homenaje a D. Julián Marías», *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, Alianza Editorial, Madrid, 2002

- VV.AA., «Monográfico: la propuesta filosófica de Julián Marías», *SCIO. Revista de Filosofía*, nº 12, 2016

Conferencias

- ABAD, A., «Derecho, moral y sociedad en Julián Marías», curso de verano «El pensamiento de Julián Marías», Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Santander, 7-8-2014

- MARÍAS, A., «Crecer junto a Julián Marías», curso de verano «El pensamiento de Julián Marías», Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Santander, 4-8-2014

- SÁNCHEZ GARCÍA, J. L., discurso introductorio del congreso internacional «La propuesta filosófica de Julián Marías», Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Valencia, 12-11-2014

- SÁNCHEZ SORONDO, M., «El cristianismo en Julián Marías», curso de verano «El pensamiento de Julián Marías», Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Santander, 5-8-2014

Otras obras

- ADORNO, T., *Crítica de la cultura y sociedad*, I, Ediciones Akal, Madrid, 2008

- AGUSTÍN, SAN

. *De doctrina christiana*

. *Las confesiones*

- ARISTÓTELES

. *Ética a Eudemo*

. *Ética a Nicómaco*

. *Metafísica*

- BEAUVOIR, S. DE, *El segundo sexo*, Ediciones Cátedra, trad. A. Martorell, Madrid, 2016

- BENEDICTO XVI

. *Caritas in veritate*, Roma, 2009

. *Deus caritas est*, Roma, 2005

. *Spe salvi*, Roma, 2007

- BONETE PERALES, E., *Filósofos ante Cristo*, Tecnos, Madrid, 2017

- BRIZENDINE, L., *El cerebro femenino*, RBA Editores, Barcelona 2006

- BURGOS, J. M., *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid, 2012

- BUTLER, J.

. *Gender Trouble: Feminism and the Subversión of Identity*, Routledge, New York-Londres, 1990

. *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona, 2006

- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

- CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid, 1985

- CASTILLA, B., *Persona femenina, persona masculina*, Rialp, Madrid, 1996

- CHALMETA, G., *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, Eunsa, Pamplona, 1996

- CONCILIO VATICANO II

. *Dignitatis humanae*, Roma, 1965

. *Gaudium et spes*, Roma, 1965

. *Optatam totius*, Roma, 1965

- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar», 2012

- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

. «Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales», Roma, 1986

. Declaración «Persona humana», Roma, 1975

- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid, 2007

- DERRIDA, J., *Desconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998

- DÍAZ, C., *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987

- ENGELS, F., *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*, Internacional Publishers, Nueva York, 1972

- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios. Homilías*, Rialp, Madrid, 1977

- ESCUDERO, E., *Creer es razonable*, Siquem, Valencia, 1997

- FICHTE, J. G., *Introducción a la teoría de la ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984

- FIRESTONE, S., *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Bantam Books, Nueva York, 1970

- FOUCAULT, M.

. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968

. *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Siglo XXI, Madrid, 2011

- FRANCISCO

. *Evangelii gaudium*, Roma, 2013

. *Laudato si'*, Roma, 2015

. *Misericordiae vultus*, Roma, 2015

. *Amoris laetitia*, Roma, 2016

- FRANKL, V.

. *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2004

. *En el principio era el sentido*, Paidós, Barcelona, 2016

. *La psicoterapia al alcance de todos*, Herder, Barcelona, 1995

. *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1983

- FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, en *Obras*, XXI, trad. J. L. Etcheverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1992

- FROMM, E., *El arte de amar*, [versión digital], ePub v1.0

- GARCÍA GUAL, C., LLEDÓ, E., HADOT, P., *Filosofía para la felicidad. Epicuro*, Errata Naturae, Madrid, 2014

- GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2014

- HABERMAS, J.

. *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006

* HABERMAS, J., RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006

- HOFF SOMMERS, C., *Who Stole Feminism?*, Simon & Schuster, Nueva York, 1994

- HUSSERL, E., *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949

- IRENEO, SAN, *Adversus haereses*

- JUAN PABLO II

. *Carta a las mujeres*, Roma, 1998

. *Centesimus annus*, Roma, 1991

. *Dives in misericordiae*, Roma, 1980

. *Familiaris consortio*, Roma, 1981

. *Fides et ratio*, Roma,1998

. *Hombre y mujer lo creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000

. *Mulieris dignitatem*, Roma, 1988

. *Redemptor hominis*, Roma, 1979

. *Veritatis splendor*, Roma, 1993

- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan (Puerto Rico), 2007

- KELSEN, H.

. *Introducción a la teoría pura del derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2002

. *Teoría pura del derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1982

- KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982

- LARRÚ RAMOS, J. DE D. (ed.), *La grandeza del amor humano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013

- LECALDANO, E., *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2015

- LEIBNIZ, G., *Discurso de metafísica*, El libro de Bolsillo, Alianza Editorial, 1982

- LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002

- LEWIS, C.S.

. *Cartas del diablo a su sobrino*, Rialp, Madrid, 2016

. *El diablo propone un brindis,* Madrid, Rialp, 1999

. *Una pena en observación*, Anagrama, Barcelona, 1998

- LÓPEZ MORATALLA, N., *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Rialp, Madrid, 2007

- MACHADO, A., *Campos de Castilla*, Cátedra, Madrid, 1989

- MACINTYRE, A., *Dios, filosofía, universidades*, Trad. E. Anrubia y S. Montiel, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2012

- MARCEL, G.

. *Diario metafísico*, Ediciones Guadarrama, 1969

. *Ser y tener*, Caparrós Editores, Madrid, 2003

- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1993

- MARITAIN, J., *Reflexiones sobre la persona humana*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007

- MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Editorial Cristiandad, Madrid, 1978

- MELINA, L., *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena, 2015

- MILLETT, K., *Sexual Politics*, Columbia University Press, Nueva York, 2016

- MORI, M., *Manuale di bioetica*, Le lettere, Florencia, 2011

- MOUNIER, E.

. *El personalismo*, en *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca, 2014

. *Revolución personalista y comunitaria*, en ib.

- NEWMAN, J. H., *Carta al duque de Norfolk*, Rialp, Madrid, 2005

- NIETZSCHE, F.

. *Así habló Zaratustra*, (trad. A. Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid, 2013

. *El crepúsculo de los ídolos*, Biblioteca Edad, Madrid, 2002

. *La gaya ciencia*, Susaeta Ediciones, Madrid, [ebook]

- ORTEGA Y GASSET, J.

. *El espectador*, en *Obras*, II

. *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras*, III

. *Ensimismamiento y alteración*, en *Obras*, V

. *En torno a Galileo*, en *Obras*,

. *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente, Madrid, 1980

. *Historia como sistema*, en *Obras*, VI

. *La rebelión de las masas*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983

. *Meditación del pueblo joven*, en *Obras,* VIII

. *Meditaciones del Quijote*, en *Obras*, I

. *Prólogo a «Veinte años de caza mayor»*, Banco Guipuzcoano, San Sebastián, 1986

. *¿Qué es filosofía?*, en *Obras*, VII

. *Ni vitalismo ni racionalismo*, en *Obras*, III

. *Sobre la razón histórica*, en *Obras*, XII

- ORTIZ, E., PRATS, J. I., AROLAS, G., *La persona completa*, Edicep, Valencia, 2004

- PABLO VI, *Humanae vitae*, Roma, 1968

- PAOLA DI NICOLA, G., *Reciprocidad hombre/mujer: igualdad y diferencia*, Narcea, Madrid, 1991

- PEÑA Y LILLO, S., *El temor y la felicidad*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2004

- PÉREZ-SOBA, J. J., *El amor: introducción a un misterio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001

- PLATÓN, *Fedón*, Madrid, Editorial Edaf, 1997

- POSSENTI, V., *La revolución biopolítica*, Ediciones Rialp, Madrid, 2016

- PRATS, J. I., AROLAS, G., *Ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer*, Edicep, Valencia, 2015

- PREGO, V., *Historia de España: la España de Juan Carlos I*, Espasa-Calpe, Madrid, 2004

- PULEO, A., «El feminismo radical de los setenta. Kate Millet», en VV. AA., *Historia de la teoría feminista*, coord. C. Amorós, Instituto de Investigaciones Feministas, Madrid, 1994

- RATZINGER, J.

. Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión, Encuentro, Madrid, 2006

. *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005

. *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid, 2012

. *Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid, 2005

* HABERMAS y J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid, 2006

- RICH, A., *Sangre, pan y poesía*, Icaria, Barcelona, 2001

- RODRIGUEZ DUPLÁ, L., *Ética de la vida buena*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2006

- ROJAS, E., *Una teoría de la felicidad*, Editorial Dossat, Madrid, 1993

- RUBIA, F. J., *El sexo del cerebro*, Temas de Hoy, Madrid, 2007

- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander, 1983

- RUSSELL, B.

. *La conquista de la felicidad*, Sant Llorenç d'Hortons, 2014

. *The ABC of relativity*, The Great Library Collection, Toronto, 2015

- SARTRE, J-P.

. *A puerta cerrada* [versión digital], Librodot.com, trad. Aurora Bernández

. *El existencialismo es un humanismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2006

. *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 2005

- SAVATER, F., *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona, 2014

- SCALA, J., *La ideología de género o el género como herramienta de poder*, Sekotia, Madrid, 2010

- SCHELER, M., *Muerte y supervivencia. «Ordo amoris»,* Revista de Occidente, Madrid, 1934

- SELIGMAN, M., *La auténtica felicidad*, trad. M. Diego y A. Debritto, Ediciones B. S. A., Barcelona, 2015

- SENECA, *Sobre la felicidad*, ed. de Antonio Barnés, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2014

- SERRANO PONCELA, S., *El pensamiento de Unamuno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953

- SOLOVIEV, V., *El significado del amor*, Monte Carmelo, Burgos, 2009

- SPAEMANN, R.

. *Ética: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 2010

. *Ética, política y cristianismo*, Palabra, Madrid, 2008

. *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 2014

. *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Eunsa, Pamplona, 2000

- SPINOZA, B. DE, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. V. Peña, Editora Nacional, Madrid, 1980

- TAYLOR, CH., *La ética de la autenticidad*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994

- TERESA DE CALCUTA, *Ven, sé mi luz: las cartas privadas de la santa de Calcuta*, ed. B. Kolodiejchuk, Planeta, Barcelona, 2014

- TOMÁS DE AQUINO, SANTO

. *Summa contra gentiles*, [versión digital]

. *Summa Theologica*, [versión digital]

- TRILLO-FIGUEROA, J., *La ideología de género*, LibrosLibres, Madrid, 2009

- UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Plenitud, Madrid, 1966

-VATTIMO, G., *Adiós a la verdad*, (trad. M. T. D'Meza), Editorial Gedisa, Barcelona, 2010.

- VV.AA.

. *Análisis de la ley de transexualidad promovida por la Generalitat Valenciana*, Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Valencia, 2016

. *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 1997

. *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 1996

- WITTIG, M., *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid

- WOJTYLA, K.

. *Amor y responsabilidad*, Ediciones Palabra, Madrid, 2008

. *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid, 2000

. *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid, 2005

. *Persona y acción*, Palabra, Madrid, 2011

- YEPES STORK, R., *Fundamentos de Antropología*, EUNSA, Pamplona, 1996

- ZAGREBELSKY, G., *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma, 2008

- ZAMBRANO, M., *Pensamiento y poesía en la vida española*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004

- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984

Artículos

- BATTHYÁNY, A., «Para lograr la felicidad, 'hay que ir más allá de la lógica de *dar lo que recibo* y dar también aunque no se reciba'», *Paraula-Iglesia en Valencia*, nº 1.400, Valencia, 13-11-2016

- BEAUVOIR, S. DE, «Sex, society and the female dilemma: a dialogue between Betty Friedan and Simone de Beauvier», *Saturday Review*, 14-6-1975

- BURGGRAF, J., «Género ('Gender')», CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, Palabra, Madrid, 2007

- BURGUETE, E., «Ley de identidad y expresión de género en el ámbito educativo. Una reflexión desde la antropología filosófica», en VV.AA., *Análisis de la ley de transexualidad promovida por la Generalitat Valenciana*, Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Valencia, 2016

- CORTINA, A.

. «La elección radical», *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, Comunidad de Madrid, Madrid, 2006

. «Prólogo» a C. DÍAZ, *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987

. «Proyectar lo mejor desde la ilusión», en *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, Alianza Editorial, Madrid, 2002

- DERRIDA, J., «Ser justo con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis», en AA.VV., *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 1996

- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., «Una alternativa al 'iusnaturalismo': el 'Humanismo jurídico'», *Revista española de derecho canónico,* vol. 73, nº 180, Salamanca, 2016

- HOFF SOMMERS, C., «What's Wrong and What's Right with Contemporary Feminism?», *American Enterprise Institut,* 19-10-2008

- JUAN-NAVARRO, S., «La reflexión sobre la inmortalidad en la obra de Unamuno: filosofía de la existencia, epistemología y pensamiento religioso», *Cuadernos de ALDEEU*, vol. XIV, nº 1 y 2, Asociación de Licenciados y Doctores Españoles en los Estados Unidos, abril-octubre, 1998

- MARCO, G. «Aspectos filosófico-jurídicos de las nuevas manifestaciones de la ideología de género en la legislación española», *Análisis de la ley de transexualidad promovida por la Generalitat Valenciana*, Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Valencia, 2016

- MAIERS, D., «The funds, friends and faith of happy people», *American Psychologist*, nº 55, Washington, 2000

- MATEU, M. C., «Construcción de una nueva sociedad desde los organismos internacionales», VV.AA., *Análisis de la ley de transexualidad promovida por la Generalitat Valenciana*, Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Valencia, 2016

- NAGEL, T., «The absurd», *Journal of Philosophy*, nº 68, New York, 1971

- NAVARRO-VALLS, J., «La sonrisa de Madre Teresa y el silencio de la felicidad», *Iglesia en directo*, Roma, 28-8-2016

- ORTEGA Y GASSET, J.,

. «Del optimismo en Leibniz», *Obras,* VIII

. «El mito del hombre allende la técnica», *Obras,* IX

. «Hacia 1750 comienza el reinado de la física», *Obras,* VIII

. «La pedagogía social como problema político», *Obras*, I, Revista de Occidente, Madrid

. «Pasado y porvenir del hombre actual», *Obras,* IX

. «Prólogo a Historia de la filosofía, de Émile Bréhier», *Obras,* VI

. «Un aldabonazo», *Crisol*, Madrid, 9-9-1931

- ORTIZ LLUECA, E., «Sobre la felicidad», *SCIO. Revista de Filosofía*, nº 1, Valencia, 2007

- ROJAS, E., «Corazón y cabeza», *ABC*, Madrid, 11-2-1996

- SAVATER, F.

. «Prólogo» a B. RUSSELL, *La conquista de la felicidad*, Sant Llorenç d'Hortons, 2014

. «Serafín Fraga y Fernando Savater, Honoris Causa por la UAM», *Revista de Cantoblanco*, nº 66, abril 2006

- SERRANO, A. «Ideología de género y educación», en VV.AA., *Análisis de la ley de transexualidad promovida por la Generalitat Valenciana*, Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir», Valencia, 2016

- VERBRUGGE, M., REOMA, J. M., GRUBER-BALDINI, A., «Shorttern dynamics of disability and well-being», *Journal of Health and Social Behavior*, nº 35, 1994

- YEPES STORK, R., «La persona como fuente de autenticidad de las acciones morales», en AA.VV., *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 1997

Otros

- BENEDICTO XVI

. Audiencia general, Ciudad del Vaticano, 2-12-2009

. Discurso a la Curia Romana con ocasión del intercambio de felicitaciones por la Navidad, Ciudad del Vaticano, 22-12-2008

. Discurso a peregrinos alemanes, Ciudad del Vaticano, 25-4-2005

. Discurso en el Reichstag, Berlín, 22-9-2011

. Entrevista a Radio Vaticano y a cuatro cadenas de televisión alemanas con motivo de su viaje apostólico a Alemania, 5-8-2006

. «Fe, razón y universidad», discurso en la Universidad de Ratisbona, 12-9-2006

- CADENA COPE, «Homenaje a Julián Marías», línea editorial, 18-6-2014

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, versión en línea de la 23ª edición

- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964

- FRANCISCO, discurso en el encuentro con los jóvenes en el Paseo Marítimo Caracciolo, Nápoles, 23-3-2015.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Laudatio académica», *Doctorado Honoris Causa: Dr. Pedro Laín Entralgo, Dr. Julián Marías Aguilera*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996

- JUAN PABLO II, mensaje para la celebración de la XXVIII Jornada Mundial de la Paz, Roma, 1995

- RATZINGER, J.

. Homilía en la misa «Pro eligendo pontifice», Ciudad del Vaticano, 18-4-2005

. *Intervento del cardinale Joseph Ratzinger durante il convegno dei catechisti e dei docenti di religione*, Ciudad del Vaticano, 10-12-2000