

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Departamento de Filosofía, Humanidades y Comunicación
Programa de Doctorado en Filosofía: Humanismo
y Trascendencia



TESIS DOCTORAL

De la justicia social a la justicia personal
en la filosofía de Julián Marías

Lourdes García del Portillo

Dirigida por el profesor
Dr. D. Francesco de Nigris

Madrid, 2020

A Enrique
A mi madre
A mi padre

Agradecimientos

He podido redactar esta tesis doctoral porque un nutrido grupo de personas me ha acompañado, ayudado y animado en todo momento. Así que no puedo sino dar las gracias:

A Francesco de Nigris por haberme enseñado tanto; por haberme exigido siempre; por haber tenido una paciencia infinita conmigo.

A mis profesores de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid de los que tanto he aprendido, en especial, a Ricardo Pinilla, Ignacio Verdú, Miguel García-Baró, Olga Belmonte, Carlos Blanco y Alicia Villar.

A Antonio Castillo Algarra y Alberto Alonso Colinas que me ayudaron a descubrir lo apasionante que es el pensamiento de Ortega y Marías.

A aquéllos que se han convertido en mis amigos gracias a la filosofía: Juan Antonio Hernández Pavón y Rafael Guitrón Torres por contagiarme de su espiritualidad; a mis “amigos de mirar”: Manuel Real Gracia, Nieves Gómez Álvarez, David Yáñez Baptista, Rafael Hidalgo Navarro, Maite Flores González, María Lourdes Durán Díaz por haber tenido tan intensos debates conmigo.

A mis amigos venezolanos, especialmente a mi pana del alma Jorge Maneiro Quesada, pero también Miguelángel Martínez Ruetter, Máximo Peña, Patricia Pitter, Liza López, Alonso Moleiro, Valentina Hidalgo e Hilda Pérez. Todos ellos me hicieron comprender cómo la misericordia renace con más fuerza allá donde la injusticia es más atroz.

A mis amigos de toda la vida: Mari Ángeles Altozano, Jazmín Ortega, Susana Martín Valiente, Irene Martínez, Jaime Cano, Estefanía López, Bárbara Ríos Ernst, Montse Feliú, Miriam Monje, Mamen Gimeno, María Cardenal, Sandra María Ruíz Jurado, Gonzalo Cordero Lorite, Juan Silvestre, David Santamaría, Lydia Jiménez, Zaira Fernández, Laura Guerra Alonso, Óscar Moreno, Ángeles y Mercedes García

Casas, Edurne López Soberón, Blanca Villamía, Ana Paino, Miriam Agudo, Cristina Martínez León, Mercedes Toledo y Ana Guisasola.

A mi gran familia, sobre a todo a mi madre, por ser mi ejemplo a seguir; a mi padre, que me enseñó lo que es el amor a la patria; a mis hermanos, Mayte, Gonzalo, Quique y Almudena; a mis sobrinos, Javier, Blanca, Inés, Quique, Gonzalo y Áurea, así como a Paulino Ojanguren por ayudarme con mis escritos ingleses, a Ana García de Diego, Emma Almendros, Tomás Burgaleta y Carmen y Esther Blasco Pagán. A mis angelitos peludos que tanta compañía me han hecho: Samba, Bimba, Lolo, Luna, Five y Luz.

Por último, a quien más tengo que dar las gracias es a Enrique Cabrero Blasco, mi esposo, sin el que nada de esto hubiera sido posible porque está literalmente en cada una de estas páginas.

ÍNDICE

Resumen	13
Abstract	17
Introducción	21
Capítulo 1: Verdad, metafísica y justicia social	29
1.1. Individuo, sociedad y verdad	31
1.2. Los estratos de la verdad y la crisis de las creencias sociales	44
1.3. Delimitación del quehacer metafísico	50
1.4. La estructura de la realidad y la metafísica realista	54
1.5. La estructura de la conciencia y el tema de nuestro tiempo	69
Capítulo 2: Las principales doctrinas de la justicia social	77
2.1. Introducción	79
2.2. Los fundamentos ontológicos del colectivismo y el individualismo clásicos	81
2.3. Clasificaciones generales de la justicia social	85
2.4. Justicia social y filosofía política	89
2.5. Justicia social y filosofía sociológica	98
2.6. La justicia social en las Ciencias Sociales	104
Capítulo 3: El proyecto general de la vida humana	107
3.1. Introducción	109
3.2. La aventura de encontrar una nueva certidumbre radical	112
3.3. El proyecto general de la vida humana	117
3.3.1. La estructura analítica de la vida humana	117
3.3.2. Yo soy yo y mi circunstancia	119
3.3.3. El tiempo como sustancia personal	123
3.3.4. Perspectiva y realidad	130
3.3.5. La vocación como norma íntima	135

3.3.6. Reabsorción y personalización	139
3.3.7. La razón vital e histórica como superación del racionalismo y el relativismo	142
3.4. La razón narrativa y epistemología de la razón vital: el amor como comprensión	146
3.5. La teoría del héroe como proyecto justo de la vida humana	158
3.6. Justicia personal, justicia social	163
Capítulo 4: El proyecto cristiano	167
4.1. El proyecto colectivo	169
4.2. El proyecto cristiano	177
4.3. La misericordia como justicia divina	185
Capítulo 5: Tú, el hombre y yo	195
5.1. Introducción	197
5.2. Entre el hombre y la persona	201
5.3. La vida humana, Tú, el Hombre y, finalmente, Yo	207
5.4. Principales implicaciones de la teoría de Ortega en <i>El hombre y la gente</i>	215
Capítulo 6: El hombre que soy yo	223
6.1. La estructura empírica de la vida humana	225
6.2. Las categorías de la estructura empírica de la vida humana	230
6.3. La estructura social como estructura empírica de la vida colectiva	236
6.3.1. La articulación temporal	237
6.3.2. La estructura social como continuo movimiento de fuerzas sociales	241
6.3.3. Las vigencias como fronteras	242
6.3.4. Las clases sociales	243
6.3.5. La relación entre la sociedad y el Estado	244
6.3.6. Las relaciones entre las vigencias sociales	245
6.3.7. El individuo como fuente de innovación de la estructura social	251

Capítulo 7: De la justicia social a la justicia antropológica (I):

La corporeidad, la mundanidad, la sensibilidad y la edad

259

- 7.1. La moral de la estructura empírica de la vida humana: actitud
y conducta 261
- 7.2. La actitud ante la instalación corpórea 267
- 7.3. Mundanidad, corporeidad y sensibilidad 270
- 7.4. Las edades 277

Capítulo 8: De la justicia social a la justicia antropológica (II):

La condición sexuada

281

- 8.1. Breve recorrido por la historia del feminismo 283
- 8.2. Los caracteres de la condición sexuada según Julián Marías 296
- 8.3. El origen amoroso del Estado y la familia 305
- 8.4. La justicia e injusticia social de la condición sexuada en la actualidad 316
- 8.5. La razón masculina y la razón femenina 319

Capítulo 9: De la justicia social a la justicia antropológica (III):

El amor, la felicidad y la muerte

323

- 9.1. La actitud ante el amor 325
- 9.2. Felicidad y justicia social 333
- 9.3. La despersonalización de la muerte y la licitud del aborto 349
- 9.4. Los argumentos a favor del aborto 357

Capítulo 10: El encuentro metafórico como origen de la fertilidad de la vida humana

363

- 10.1. Introducción 365
- 10.2. La persona como criatura amorosa 369
- 10.3. La persona como realidad irreal 376
- 10.4. El intrínseco carácter metafórico de la persona 382

Capítulo 11: De la misericordia o justicia personal	
a la justicia social	397
11.1. Introducción	399
11.2. Características y conceptos de una posible ética de la persona	401
11.3. Los dos estratos de la ética de la persona	412
11.4. De lo interpersonal a lo social: hacia una ética del decir	420
11.5. El poder personal y la crisis de las vigencias sociales	429
 Capítulo 12: Hacia una justicia perdurable	441
12.1. Una hipótesis antropológica	443
12.2. La justicia perdurable	455
 Conclusiones	467
 Bibliografía	481

Resumen

Título de la tesis doctoral:

De la justicia social a la justicia personal en la filosofía de Julián Marías

Este trabajo parte de la sospecha de que existen al menos tres razones por las que es posible encontrar una concepción innovadora de la justicia social en la filosofía de Julián Marías. La primera de ellas, porque el pensamiento del autor no se funda en la filosofía política o sociológica, sino que parte de la metafísica de la razón vital de su maestro José Ortega y Gasset. La segunda, porque desde esa perspectiva metafísica se llega a un punto de vista, que supera tanto las interpretaciones racionalistas como las relativistas e irracionales que subyacen en la mayoría de las teorías sobre la justicia social. Y la tercera y última, porque desde la metafísica de la persona de Marías se puede evidenciar cómo toda justicia social depende, en definitiva, de una justicia previa, que es la que cada uno de nosotros creamos en la medida en que amamos nuestra circunstancia y al prójimo en el centro de ella.

De esta manera, en el capítulo primero nos detenemos a comprender lo que entiende Marías por método metafísico. Para ello, analizamos su teoría de la verdad y los tipos que existen, según el filósofo. Asimismo, acotamos qué es la verdad metafísica diferenciándola de la religión, el arte y la ciencia. Estudiamos el origen histórico de la metafísica y la razón de su aparición. Por último, revisamos, siempre de la mano de Marías, las dos principales corrientes metafísicas, el realismo y el idealismo, con el fin de mostrar la limitación que han compartido ambas: su decantación en distintas formas de racionalismo, relativismo e irracionalismo.

En el capítulo segundo analizamos y clasificamos algunas de las principales teorías de la justicia social para hacer patente cómo, a pesar de que sus autores critican el método metafísico, a la hora de ponerse a pensar parten sin darse cuenta de los presupuestos de la ontología clásica, de forma que, aunque su pretensión es la de evitar todo racionalismo y relativismo, terminan por caer de alguna manera en uno u otro.

El capítulo tercero está dedicado a estudiar desde la perspectiva de Marías los fundamentos metafísicos de la razón vital de Ortega con el fin de mostrar, en primer lugar, cómo desde este prisma teórico se llega a una interpretación novedosa de la verdad que trasciende el racionalismo, el relativismo y el irracionalismo. En segundo lugar, evidenciamos, además, cómo para ambos autores el sentido de la vida humana no es el de desvelar ningún orden preestablecido, sino hacerme yo como persona salvando o amando mi circunstancia de forma que, al mismo tiempo, personalizo cuanto encuentro, convirtiéndolo en mundo. En tercer lugar, llegamos a una perspectiva de la justicia social desde la teoría general de la vida humana de Ortega.

Asimismo, puesto que, en el estudio de la metafísica de su maestro, Marías entiende que el fin de la vida humana es el de que cada individuo vaya eligiendo circunstancialmente su propia realidad, el filósofo va a dedicar su pensamiento a intentar comprender la consistencia de la persona. Pero, en esa indagación pronto se da cuenta de que los conceptos que mejor consiguen apresarla no son los griegos, sino los cristianos. Por eso, el capítulo cuarto de esta investigación está dedicado a contrastar la perspectiva helena de la realidad con la cristiana con el objeto de mostrar las diferencias entre los principales conceptos de una interpretación y otra.

Por otra parte, en el capítulo quinto contemplamos las diferencias que existen entre lo que históricamente se ha denominado “el hombre” y “la persona”, y analizamos la teoría de la alteridad de Ortega siempre desde la perspectiva de Marías, lo cual nos permite adentrarnos en la visión antropológica del autor. De esta manera, los capítulos sexto, séptimo, octavo y noveno están dedicados a comprender lo que Marías denomina la estructura empírica de la vida humana y su relación con la justicia social. Para ello, en el capítulo sexto analizamos los principales conceptos de su antropología con el objeto de mostrar cómo la estructura social es sólo uno de los componentes de la estructura empírica de la vida humana. En el capítulo séptimo revisamos la corporeidad, la mundanidad y la sensibilidad desde lo que el filósofo entiende que es una perspectiva justa, es decir, una actitud a la altura y profundidad del Hombre de nuestro tiempo. Después, el capítulo octavo está destinado a comprender la condición sexuada, y para ese fin contraponemos la perspectiva de Marías con las de algunas de las más conocidas corrientes feministas. Además, en el capítulo noveno mostramos cuál es el punto de vista del pensador acerca del amor, la felicidad y la muerte.

Asimismo, una vez que hemos abordado con detenimiento la estructura empírica de la vida humana, en el capítulo décimo recuperamos algunas de las perspectivas más importantes de lo que Marías entiende por persona. También abordamos la teoría de la alteridad de Ortega, esta vez desde su teoría estética de la metáfora. Finalmente, en el capítulo undécimo hacemos patente la relación entre el encuentro personal y la constante reconfiguración de la estructura social. Para ello, revisamos algunos conceptos éticos desde la razón vital con el fin de mostrar cómo cada persona descubre su vocación o verdad en un diálogo amoroso con el prójimo, y como consecuencia derivada, al mismo tiempo, reconfigura el sistema de vigencias sociales y con él al Hombre de su tiempo. Por último, en el capítulo duodécimo proponemos una hipótesis antropológica, en conexión con todo lo estudiado en el resto de la tesis doctoral, y reflexionamos acerca de la relación que existe entre la perspectiva del horizonte de ultimidades y la justicia social.

Abstract

Title of the doctoral thesis:

From social justice to personal justice in the philosophy of Julián Marías

This work is based on the notion that there are at least three reasons why it is possible to find an innovative conception of social justice in the philosophy of Julián Marías. First, because the author's thinking is not based on a political or a sociological philosophy, but on the metaphysics of the vital reason of his teacher José Ortega y Gasset. Second, because from that metaphysical perspective we reach a point of view that surpasses rationalist, relativistic and irrationalist interpretations that are behind most of the main social justice theories. And thirdly, because from the metaphysics of Marías it can be shown how, eventually, all social justice depends on a previous personal justice, the one that each of us creates insofar as we love our circumstance and our neighbours in the centre of it.

In the first chapter, we analyse what Marías understands by a metaphysical method. For that purpose, we study his theory of truth and the different types of truth that exist according to the philosopher. Likewise, we delimit what metaphysical truth is by differentiating it from religion, art and science. We study the historical origin of metaphysics and the reason for its appearance. Finally, we review, from Marías' point of view, the two main metaphysical perspectives, realism and idealism, in order to show the limitation that both share: their inclination towards different forms of rationalism, relativism and irrationalism.

In the second chapter, we analyse and classify some of the main theories of social justice to make clear that, even though these authors criticise the metaphysical method, they start thinking at the same time on the premises of the classical ontology so, despite the fact that they want to avoid all kind of rationalism and relativism, after all, they relapse one way or another into them.

The third chapter is dedicated to studying the metaphysical foundations of Ortega's vital reason, from the perspective of Julián Marías, in order to show how, from

this point of view, it is possible to arrive at an original interpretation of the truth which surpasses relativism, rationalism and irrationalism. We also show that from both, Ortega and Marías, the meaning of human life is not to reveal any pre-established order, but to make myself as a person, saving or loving my circumstance, and how, at the same time, I am personalizing all I find around me. Finally, we achieve a social justice perspective from the human life theory of Ortega.

Likewise, from the study of his teacher's metaphysics, Marías understands that the end of human life is each one of us choosing our own reality in our circumstance. So, the philosopher will dedicate his reflection to understand the consistency of the person. But in that inquiry he soon realizes that the person is better captured by the Christian concepts than from the Greek notions. Therefore, in the fourth chapter we compare the Greek perspective of reality with the Christian one in order to show the differences between them.

Furthermore, in the fifth chapter we contemplate the historical differences between what has been called “the man” and “the person” and then we analyse the otherness theory of Ortega which allows us to understand the anthropological point of view of Marías. By doing so, the sixth, seventh, eighth and ninth chapters are dedicated to analysing what Marías calls the empirical structure of human life and its relation to social justice. In addition, in the sixth chapter we study the main concepts of his anthropology in order to show how the social structure is only one of the components of the empirical structure of human life. In the seventh chapter we review the corporeality, worldliness and sensitivity from the social justice point of view. Likewise, the eighth chapter is dedicated to understanding the gender condition and for that purpose we contrast the perspective of Marías with some of the most well-known feminist theories. Besides, in the ninth chapter we examine what Marías thinks about love, happiness and death.

And, once we have carefully approached the empirical structure of human life, in the tenth chapter we analyse how Marías understands the reality of the person. We also study the otherness theory of Ortega, this time from his aesthetic theory of metaphor. Finally, in the eleventh chapter we clarify the link between the personal encounter and the constant reconfiguration of the social structure. For that purpose, we review some

ethical concepts from the vital reason philosophy to show how each person discovers his vocation or truth in his loving dialogue with his neighbour and how as a consequence, at the same time, all of us reshape the social structure and the man of our times. Finally, in the twelfth chapter we propose an anthropological hypothesis and reflect on the link between the perspective of the ultimate horizon and social justice.

Introducción

En una primera aproximación podría decirse que la famosa fórmula *suum cuique tribuere*, “dar a cada uno lo suyo”, parece todavía apropiada para definir la justicia, siempre y cuando aclaremos qué es exactamente “lo suyo”, quién debe otorgarlo y a quién. El problema comienza, entonces, cuando al mirar en derredor y al pasado caemos en la cuenta de que cada cultura y cada época han respondido a esas cuestiones de manera distinta. En la Grecia antigua, por ejemplo, se daba por hecho que no podían tener la condición de ciudadanos ni los esclavos, ni los metecos, ni las mujeres. Por su parte, los romanos, apunta Julián Marías, asumieron que lo justo era lo conforme a derecho. La ley era el orden adecuado para la sociedad. En cambio, con el pensamiento moderno empieza a entenderse el asunto a la inversa y primero se cuestiona si la ley es justa. Bajo esta perspectiva predomina, por tanto, el comportamiento correcto (“right”, “diritto”, “droit”, “recht”) sobre la ley¹. A eso se suma que, tal y como contempla Ortega en *La rebelión de las masas*, gracias a la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo, las posibilidades vitales y los recursos de los occidentales se han intensificado en los últimos siglos como nunca había acontecido en la historia². Entonces, como agrega Marías, se ha hecho evidente que la pobreza no es una condición del hombre, sino una situación de la que puede salir. De esta manera, en el siglo XIX al concepto de justicia se le añadió el adjetivo calificativo “social”, con el fin de subrayar cómo en este caso “lo suyo” es todo aquello que permite a los ciudadanos vivir al nivel históricamente establecido en su comunidad y que, por tanto, es realmente posible³. Desde entonces, añade el filósofo, esta fórmula no ha hecho sino ganar preeminencia en Occidente hasta convertirse en una de las vocaciones más importantes del siglo XX; en una de esas ideas que hacen vibrar a los hombres y mujeres, que nos mueven y conmueven. Se trata, además, de uno de los grandes títulos de gloria de nuestra época al añadir al antiguo concepto una significación innovadora y noble. Con ella se pretende superar la consideración abstracta y meramente jurídica de la justicia insertándola en el

¹ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979 [1.^a edición de 1974], p. 14.

² José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), en *Obras completas*, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010, tomo IV, p. 406. Las referencias a esta edición de las obras de Ortega se citarán de forma abreviada con el título de la obra, el año de publicación entre paréntesis, el tomo en números romanos y la/s página/s en numeración arábiga.

³ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., pp. 18 y 26.

contexto real, es decir, en las condiciones efectivas de la vida⁴. Tras el término se esconde el dolor de caer en la cuenta de que determinadas personas de una sociedad tienen menos posibilidades vitales que el resto y que eso podría modificarse variando el orden colectivo. La justicia social, por tanto, se refiere a una injusticia previa a los actos personales⁵.

Ahora bien, aunque ésta ha seguido siendo constantemente ensalzada por los políticos y demandada por los ciudadanos, durante el siglo XX desde el punto de vista teórico pasó a un segundo plano y ya no se escribía o investigaba mucho acerca de ella. Pero, en 1971, el filósofo norteamericano John Rawls publicó su famosa *Teoría de la justicia*, y tanta repercusión tuvo la obra que en los años siguientes rebrotó el interés por el tema generándose de nuevo un acalorado debate entre posturas tan diversas como el pensamiento libertario de Robert Nozick, el marxista de Van Parijs o el denominado comunitarismo de autores como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel o Michael Walzer, entre otros muchos.

Pero, a pesar de las diferencias que existen entre todas estas doctrinas, a su vez, y como vamos a mostrar en este trabajo doctoral, la gran mayoría comparten varios puntos en común. Porque, en primer lugar, la cuestión de fondo que articula su diálogo es siempre la misma: ¿cuál debe ser al orden colectivo al que han de avanzar las comunidades para lograr la ansiada justicia social? Asimismo, en segundo lugar, todas ellas encuentran una traba: ¿cómo podemos llegar a una sola idea de justicia social cuando hay tantas interpretaciones históricas y culturales distintas, o cuando dentro de los propios países occidentales hay una densa miríada de grupos con perspectivas diversas de la realidad? En tercer lugar, otro rasgo que comparte la gran mayoría de estos autores es el de haber desechado los presupuestos colectivistas para abrazar el liberalismo. Por último, hay que tener en cuenta que también les aúna la idea de Rawls de que toda metafísica contiene implícita o explícitamente una teleología que ahoga la libertad de los individuos, de manera que no es un método apropiado para abordar la cuestión de la justicia social en un mundo multicultural. Y, así, estos pensadores van a intentar llegar a sus teorías a partir de una filosofía política o de corte sociológico.

⁴ *Ibidem*, pp. 15-16.

⁵ *Ibidem*, p. 15.

Pues bien, partiendo de esa base, este estudio parte de la sospecha de que existen al menos tres razones por las que es posible encontrar una concepción innovadora de la justicia social en la filosofía de Julián Marías. La primera de ellas, porque el pensamiento del autor no se funda en la filosofía política o sociológica, sino que parte de la metafísica de la razón vital de su maestro José Ortega y Gasset. La segunda, porque desde esa perspectiva metafísica se llega a un punto de vista, que supera tanto las interpretaciones racionalistas como las relativistas e irracionales que subyacen en la mayoría de las teorías sobre la justicia social. Y la tercera y última, porque desde la metafísica de la persona de Marías se puede evidenciar cómo toda justicia social depende, en definitiva, de una justicia previa, que es la que cada uno de nosotros creamos en la medida en que amamos nuestra circunstancia y al prójimo en el centro de ella.

De esta manera, la misión principal de esta tesis doctoral es la de comprobar si esa conjetura es certera, es decir, si efectivamente es posible encontrar una interpretación original de la justicia social gracias al pensamiento metafísico de Marías que, al mismo tiempo, no caiga ni en el racionalismo, ni en el relativismo, ni en el irracionalismo. Por ello, algunos de los objetivos de este trabajo son los siguientes:

- Comprender en qué consiste, según Marías, la verdad metafísica y por qué históricamente este método intelectual ha derivado en distintas formas de racionalismo, relativismo e irracionalismo.

- Clasificar las principales corrientes de la justicia social para mostrar cómo abordan la cuestión, bien desde la filosofía política o sociológica, o bien desde el punto de vista científico.

- Hacer patente cómo en la mayoría de las doctrinas de la justicia social subyace una interpretación racionalista o relativista.

- Profundizar en la metafísica de la razón vital de Ortega desde la perspectiva de Marías, para mostrar cómo desde ella es posible llegar a una perspectiva de la justicia social que supera el racionalismo, el relativismo y el irracionalismo.

- Confrontar la perspectiva griega de la realidad con la cristiana atendiendo especialmente al concepto de misericordia.
- Estudiar la diferencia entre “el hombre” y “la persona”.
- Profundizar en la teoría de la alteridad de Ortega, tanto desde el punto de vista sociológico como desde su teoría estética de la metáfora.
- Estudiar las categorías de la antropología de Marías.
- Desentrañar los principales aspectos de la teoría de la estructura social del filósofo y hacer patente cómo la justicia social es, en definitiva, una justicia antropológica.
- Investigar desde la perspectiva de la justicia social instalaciones vectoriales como son la corporeidad, la mundanidad, la sensibilidad, el amor, la felicidad o la muerte.
- Confrontar algunas de las principales teorías feministas con la perspectiva de Marías acerca de la condición sexuada con el fin de evidenciar la originalidad de la doctrina del pensador.
- Profundizar en las distintas visiones de la persona a las que llegó el filósofo.
- Demostrar cómo el principio de fertilidad de la vida humana se halla en el encuentro amoroso entre dos personas.
- Hacer patente la relación entre el diálogo amoroso y la intensificación del sistema de vigencias sociales.
- Proponer una hipótesis antropológica en conexión con la perspectiva de Marías.
- Reflexionar acerca de la relación entre el horizonte de ultimidades y la justicia social.

Por otra parte, en lo relativo al aspecto metodológico cabe destacar que este trabajo se instala hermenéuticamente en la metafísica de la razón vital personal de Julián Marías, al entender que es un intrínseco método o camino para comprender la realidad de suerte que nos permite ahondar en nuestro objeto de estudio, que no es otro que el sentido del concepto de justicia social.

Por último, la estructura de esta tesis doctoral se organiza de la siguiente manera:

En el capítulo primero nos detendremos a comprender qué entiende Marías por metafísica, pero eso, a su vez, nos llevará a cuestionarnos desde su perspectiva qué es la verdad y qué tipos de verdad existen. Después nos centraremos en profundizar en la verdad metafísica contraponiéndola con la religión, la ciencia y el arte. Asimismo, buscaremos a través de la mirada del autor cuál es el origen de la metafísica y por qué comenzó a usarse como método para hallar la verdad. Por último, revisaremos los dos grandes movimientos metafísicos, el realismo y el idealismo, para mostrar cómo, según Marías, ambos decantan en formas de racionalismo, relativismo e irracionalismo que, a su vez, socialmente se convierten en movimientos revolucionarios y contrarrevolucionarios, seguidos de épocas desilusionadas.

Una vez analizado el problema de la verdad, tal y como lo entienden Marías y su maestro Ortega, el capítulo segundo estará dedicado a intentar clasificar algunas de las principales corrientes dedicadas a estudiar la justicia social. También se hará patente cómo la mayoría de estas doctrinas, a pesar de querer evitar el método metafísico, al partir de los presupuestos de la ontología clásica terminan por caer en una u otra forma de racionalismo, relativismo o irracionalismo.

El capítulo tercero estará, entonces, dedicado a profundizar en la metafísica de la razón vital de Ortega desde la perspectiva de Marías por varios motivos. En primer lugar, para mostrar cómo se trata de una doctrina que consigue sortear el racionalismo, el relativismo y el irracionalismo. En segundo lugar, para alumbrar que, si bien se trata de una teoría del sentido, no es una teleología porque evidencia que el fin de mi vida en ningún caso está predeterminado, sino que soy yo quien constantemente lo estoy eligiendo libre y responsablemente, de manera que en la medida en la que me hago

como persona a la vez voy reinterpretando la totalidad de la realidad. Por tanto, en tercer lugar, llegaremos a una primera perspectiva de la justicia social desde la teoría del héroe de Ortega.

En ese sentido, como Marías a través del estudio de la filosofía de su maestro descubre que el fin de mi vida es hacer mi propia realidad, el autor irá poco a poco llegando a su propia metafísica de la persona. Pero esa indagación le llevará, a su vez, a comprender que los conceptos que mejor acogen la realidad de la persona no son los griegos, sino los cristianos. Por eso, el capítulo cuarto de este trabajo estará dedicado a contrastar la perspectiva griega con la cristiana, con el objeto de mostrar el sentido de los términos que va a usar Marías en su esfuerzo por aprehender metafísicamente a la persona.

Asimismo, en el capítulo quinto analizaremos la sociología y la teoría de la alteridad de Ortega para intentar entender la diferencia que existe entre lo que históricamente se ha denominado el hombre y la persona. A partir de esa indagación mostraremos, entonces, cómo desde la perspectiva de la vida humana todo solipsismo es imposible. Además, nos introduciremos en la antropología de Marías, haciendo patente cómo al tiempo que cada uno de nosotros nos hacemos como personas estamos recreando lo que el filósofo denomina la estructura empírica de la vida humana, o lo que es lo mismo, el Hombre de nuestro tiempo.

En los capítulos sexto, séptimo, octavo y noveno ahondaremos así en la antropología de Marías desde la perspectiva de la justicia social. En el capítulo sexto investigaremos las categorías a las que llega el filósofo para poder aprehender lo que es el Hombre, para después estudiar la estructura social y el sentido que tiene ésta dentro de la estructura empírica de la vida humana. En el capítulo séptimo estudiaremos la estructura empírica de la vida humana desde un punto de vista moral, haciendo patente cómo en un acto de justicia social personal el propio Marías se sintió llamado a reinterpretar el sentido de instalaciones vectoriales tan importantes como la corporeidad, la mundanidad y la sensibilidad. Además, en el capítulo octavo nos detendremos a estudiar algunas de las corrientes feministas más importantes, para después contrastar sus argumentos con la teoría de Marías acerca de la condición sexuada y los motivos

que llevaron a su crisis en el siglo XX. Por último, en el capítulo noveno revisaremos su interpretación acerca del amor, la felicidad y la muerte.

Una vez analizada la teoría de la vida humana de Ortega y la antropología de Marías, la última parte de este trabajo doctoral estará dedicada a mostrar cómo toda justicia social brota, a la postre, de esa fuente inagotable de verdad que es la relación amorosa entre dos personas. Para ello, en el capítulo décimo profundizaremos en la metafísica de Marías, analizando algunos de los rasgos más importantes que definen a la persona humana. Asimismo, haremos patente cómo el encuentro metafórico entre dos personas es el principio de fertilidad de la vida humana. Eso nos permitirá abordar en el capítulo undécimo algunas características y rasgos de una posible ética de la persona, con el fin de mostrar después la relación entre la autenticidad o justicia personal y el enriquecimiento del sistema de vigencias sociales. Por último, en el capítulo duodécimo y teniendo en cuenta nuestro estudio previo del pensamiento de Marías, estableceremos una hipótesis antropológica y vincularemos la dilatación de la justicia social con la necesidad de creer en una vida perdurable.

Capítulo 1:

Verdad, metafísica y justicia social

1.1. Individuo, sociedad y verdad

Nos cuestionamos qué es la justicia social, así como otras tantas realidades por una razón fundamental: las personas, a diferencia del resto de criaturas u objetos de este mundo no contamos con un programa predefinido de existencia. No nos auxilian, señala Ortega, ni los instintos de las bestias, ni las órbitas predeterminadas sobre las que dormitan los astros⁶. Nada, ni nadie nos dicta cómodamente cómo debemos actuar, así que no nos queda otra que elegir a cada paso libre, y a veces arduamente, lo que vamos a hacer. Cada uno de los problemas que encontramos en nuestro día a día responde, por tanto, al problema radical que es nuestra vida. ¿Qué hacer? La vida es, efectivamente eso, nos dirá Ortega, un constante quehacer⁷. Un quebradero de cabeza, una preocupación, o previa ocupación de uno mismo. La vida se nos aparece como un proyecto, como una misión. Somos todos misioneros. Pero, ¿cuál es esa empresa? ¿Hay acaso una misión universal en la que podemos reconocernos todas y cada una de las personas de este mundo? Eso es precisamente lo que iremos descubriendo a lo largo de estas páginas. Por lo pronto, podemos ya anticipar que, a pesar de que la vida es un dilema que se nos presenta tantas veces como intrincado y doloroso, la filosofía de Julián Marías nos aporta una perspectiva optimista e ilusionante del sentido de nuestra propia realidad. Desde sus lentes iremos viendo, poco a poco, cómo nuestro paso por este mundo puede entenderse como una maravillosa aventura que nos llama en todo momento a ser héroes. Héroe, escribirá Ortega en 1914, es el que quiere ser él mismo; el que salva su circunstancia; el que la reabsorbe desde su proyecto íntimo⁸. Héroe, nos desvelará posteriormente Marías, como vamos a ir viendo en este trabajo, es aquél que amando al prójimo consigue perfeccionar y dilatar la sustancia de su propia vida de tal manera que, aun sin proponérselo, al mismo tiempo intensifica o recrea la realidad social.

Pero quedémonos de momento con la idea orteguiana de que la vida es, ante todo, una pretensión. Cada uno de nosotros al no tener un programa predefinido de existencia tenemos que imaginarnos uno y lanzarlo hacia adelante⁹. La vida es, entonces, señala

⁶ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 161.

⁷ José ORTEGA Y GASSET, “El quehacer del hombre”, en “Para el «Archivo de la palabra»” (1932), V, 86.

⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, Cátedra, Madrid, 1984 [1.ª edición de 1914], p. 227.

⁹ José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, 379-380.

Marías, futuriza, es decir, está inclinada hacia el porvenir¹⁰. Ahora bien, para poder forjar ese proyecto necesitamos saber a qué atenernos sobre la totalidad de la realidad. Escribe Ortega:

Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una visión integral del Universo. Delicada o tosca, con nuestra anuencia o sin ella, se incorpora en el espíritu de cada cual esa fisonomía transc científica del mundo y viene a gobernar nuestra existencia con más eficacia que la verdad científica. [...]

Quiero decir con esto que no nos es dado renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos: queramos o no, de uno u otro rostro se incorporan a nosotros. La “verdad científica” es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar “mito”. La verdad científica flota, pues, en mitología y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo¹¹.

En ese sentido, si por su misma constitución la vida misma nos obliga a perfilar una interpretación de la totalidad, a cada uno de nosotros ésta se nos presenta de forma única e irreductible como circunstancia. *Circum-stantia*, señala Marías, es lo que está en torno a mí. Es lo que me circunda o rodea y está definida por un centro que soy yo. Por tanto, todo lo que hay no se presenta en nuestra vida, como veremos con detenimiento más adelante, como una “cosa en sí” o como la suma de la totalidad de las cosas, sino que está definido rigurosamente por una perspectiva que es la que determina mi

¹⁰ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1970], p. 181.

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 263-264. La ciencia —cuando no se extravasa y deja de actuar con rigor— se ocupa tan solo de aquellos problemas que sabe que puede resolver mediante sus métodos de investigación. La vida, en cambio, por su propia consistencia, nos obliga a contar con una interpretación implícita o explícita de todo cuanto hay, incluido lo que Marías denomina el horizonte de ultimidades, es decir, todo lo referente al nacimiento, la muerte, Dios y la posibilidad de perduración. La vida, por tanto, nos obliga a tener una opinión acerca de todo aquello que no podemos comprobar o demostrar. De esta manera, las interpretaciones acerca de la totalidad han sido de lo más variadas a lo largo de la historia. Por ejemplo, no puede tener la misma interpretación de lo absoluto un pueblo primitivo que jamás ha salido de un valle, que el hombre occidental actual que viaja por todo el planeta y sabe que otros hombres han conseguido llegar a la luna. Pero, aun así, toda visión de la totalidad es mitológica, en el sentido de que no es evidente. Ni aquel que piensa que lo que hay es sólo y exclusivamente el universo, ni el que cree en un Dios o dioses pueden demostrarlo. De ahí que todas nuestras teorías científicas, como señala Ortega, flotan en ese plasma mitológico e inevitable que son aquellas creencias transc científicas que completan nuestro panorama de la totalidad.

posición en ella¹². ¿Qué haré frente a todo cuanto encuentro? Dependiendo de cuál sea mi proyecto o pretensión, la circunstancia, es decir, la totalidad de lo que hay frente a mi proyecto, se me aparecerá como un sistema de facilidades o dificultades. Por ejemplo, si necesito cruzar un riachuelo y no sé nadar, no me quedará más remedio que examinarlo detenidamente hasta encontrar aquella parte de él donde el agua es cristalina y poco profunda, de tal manera que pueda traspasarlo sin ahogarme. O a lo mejor, un poco más allá, con un poco de suerte descubro un puente que me permite llegar más fácilmente a la otra orilla. Elija lo que elija, se me ocurra lo que se me ocurra, en ambos casos, tras un momento de incertidumbre, de duda, de no saber qué hacer, he hallado una solución a mi dilema. Estaba en una aporía y he conseguido abrir en ella un poro, un camino¹³. He descubierto la mejor fórmula para llegar a la otra ribera del río, o por decirlo de otra manera, he alcanzado una verdad. Desde esta primera perspectiva, encontramos en Marías la idea de que *la verdad desempeña un papel muy importante en nuestra vida que es el de saber a qué atenernos sobre lo que nos circunda para poder escoger qué hacer*¹⁴.

Debido a la importancia que tiene la función de la verdad en el tema que nos ocupa, necesitamos apuntalar y subrayar esta idea. Para ello, expongamos otro ejemplo. Se cuenta que Louis Braille con tan solo tres años estaba jugando felizmente en el taller de su padre cuando sin querer tropezó y se dio en un ojo con un punzón perdiendo la vista. A los pocos días se le infectó el otro ojo y perdió la visión también en él. Y, sin embargo, años después fue capaz de inventar el sistema Braille gracias a un punzón parecido al que le hizo perder la visión¹⁵. De esta manera, el punzón, que para su padre había sido una útil herramienta de trabajo, para el pequeño Braille se convirtió, en un primer momento, en un arma dañina que habría de aguarle sus pueriles juegos y desvelarle que la circunstancia no sólo es entrañable, sino también, áspera y dolorosa. No obstante, tiempo después, Braille reinterpretó la función de ese punzón en su vida y lo convirtió de nuevo en un benéfico utensilio capaz de ayudar a innumerables ciegos a salir del ostracismo en el que se habían mantenido durante la mayor parte de la historia. Vemos, pues, una vez más que la verdad no le pertenece al objeto en sí, al

¹² Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 [1.ª edición de 1947], p. 185.

¹³ *Ibidem*, p. 24.

¹⁴ *Ibidem*, p. 95.

¹⁵ Vid. Pierre HENRY, *La vida y la obra de Louis Braille*, ONCE, Madrid, 1988.

punzón, ni siquiera a lo que digamos de él, sino que ésta se constituye sobre la base de la función que desempeña en la vida de las personas. Para el padre de Braille, el punzón era una ayuda porque le permitía saber a qué atenerse sobre la ocupación que desempeñaba. Braille, en cambio, no supo a qué atenerse hasta que vio el daño que el objeto podía llegar a hacer. Y, sin embargo, volvió a reinterpretarlo en su vida y darle un nuevo sentido de verdad. Supo volver a saber a qué atenerse sobre él descubriéndolo como el objeto propiciador de que muchos pudieran leer sin ver. Acabamos de ver analizar tres verdades acerca del punzón: el punzón es una herramienta, el punzón es un arma dañina, el punzón puede ayudar a que muchas personas ciegas lean. Todas estas proposiciones cobran su sentido de verdad en función de la vida de quien tiene que hacer algo con él.

Al mismo tiempo, según Ortega, si bien las personas necesitamos la verdad para saber a qué atenernos sobre la circunstancia —y recordemos que la circunstancia de cada persona es siempre concreta—, para poder elegir libremente qué hacer, a su vez, ningún ser humano es absolutamente libre, en el sentido de decidir todos y cada uno de sus actos. Desde que nacemos, escribe Ortega, las personas que nos rodean nos van inyectando el programa de existencia de la sociedad hasta el punto de que cuando despertamos a la vida, en la mayor parte de las situaciones ya interpretamos lo que nos circunda, la totalidad de cuanto hay, bajo un halo de posibilidades o imposibilidades genéricas que no hemos elegido nosotros mismos. Al levantarnos probablemente abriremos el frigorífico para ver qué podemos desayunar y nuestra atención se centrará en buscar el cartón de leche, la mantequilla y la mermelada. Junto a ellos quizá haya una botella de vino o un plato de langostinos, pero ni los veremos porque desde pequeños se nos ha enseñado que hay algunos alimentos que son propios para la hora del desayuno y otros que no. La sociedad nos dona, por tanto, sus proyectos, nos brinda un compendio de posibilidades e imposibilidades para la mayor parte de situaciones de la vida cotidiana. Nos regala interpretaciones genéricas y compartidas de todo cuanto hay, así como formas de comportamiento¹⁶.

Podemos señalar ya, entonces, una fórmula con la que Julián Marías definió a la sociedad. Para el filósofo madrileño, *la sociedad es un conjunto de personas bajo un*

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 237-238.

mismo sistema de vigencias comunes. Las vigencias son, como bien dice la palabra, lo vivo, lo que está en vigor. Aquellas fuerzas que por serlo tenemos que contar con ellas porque actúan sobre nosotros como una presión que nos impele a acometer determinados actos y no otros¹⁷. Por ejemplo, en España es una vigencia saludarse entre hombres y mujeres dándose un beso en cada mejilla, así que, aunque no nos apetezca, nos vemos abocados a realizar este ritual cada vez que nos presentan a una persona porque, si no, corremos el riesgo de dar una mala impresión. En otras culturas, en cambio, esa cercanía en un primer encuentro podría resultar extraña o francamente indecorosa. Otro ejemplo de vigencia social es la lengua, la cual tendremos que analizar en profundidad más adelante, al ser uno de los estratos sociales que nos permite mostrar con más claridad cómo la persona, al ser justa con su vida, al mismo tiempo está llevando a cabo un acto de justicia social.

Pues bien, según Ortega, la sociedad a través de sus vigencias desempeña tres grandes funciones en nuestra vida¹⁸:

En primer lugar, al imponer a presión un cierto repertorio de posibilidades e imposibilidades, o por decirlo de otra manera, una serie de quehaceres genéricos, abstractos, obliga a los individuos a vivir *a la altura de los tiempos* insuflando en ellos toda la herencia acumulada del pasado. La sociedad evita, entonces, que seamos eternos adanes atesorando la historia de su argumento. Por eso, la totalidad de lo que hay, a pesar de que a cada uno de nosotros se nos aparece como circunstancia, es decir, bajo un punto de vista personal, individual y concreto, a su vez, inevitablemente la interpretamos en la mayoría de las ocasiones y porciones de nuestra vida desde una perspectiva genérica y abstracta que es compendio de las soluciones que encontraron nuestros antepasados al problema radical de su vida.

En segundo lugar, otra de las funciones que cumple la sociedad en nuestra vida es la de permitirnos anticipar lo que harán los otros individuos que ni siquiera conocemos al compartir el sistema de vigencias comunes. La sociedad, por tanto, nos instala en un

¹⁷ Julián MARÍAS, *La estructura social*, Revista de Occidente, Madrid, 1972 [1.ª edición de 1955], pp. 18, 22 y 79-80.

¹⁸ En el prospecto en el que da a conocer estas tres funciones de la sociedad se refiere a los usos. Podría decirse que las vigencias sociales son usos, porque, efectivamente, se usan, aunque en el próximo apartado tendremos que matizar ambos términos.

nivel histórico *transpersonal*, nos permite comprendernos. Por ejemplo, porque vivimos en el siglo XXI, si nos ponemos a hablar con alguien por primera vez acerca del Universo, los dos daremos por hecho que la Tierra es redonda, ya que es una de nuestras vigencias compartidas. Eso hará que no tengamos que detenernos en explicar muchas de las aseveraciones que hacemos al partir de los mismos supuestos. Las vigencias sociales, entonces, *facilitan nuestro encuentro*. Por eso, nos resulta mucho más difícil entender a personas de otras culturas si desconocemos sus vigencias. Por eso también, es más arduo leer textos de autores de hace muchos siglos, que a escritores contemporáneos.

Por último, al automatizar gran parte de las conductas y darnos resuelto el programa de casi todo lo que tenemos que hacer, la sociedad nos facilita *que podamos concentrarnos en nuestra vida personal, original y verdaderamente humana* permitiéndonos “crear lo nuevo, racional y más perfecto”¹⁹. Es decir, las vigencias sociales nos brindan la oportunidad de crear variaciones de lo humano y no recaer una y otra vez en los mismos comportamientos.

Pero, de todo lo expuesto anteriormente, es posible deducir que, si la sociedad nos sitúa en una altura histórica compartida dotándonos de una interpretación de la realidad, entonces su sistema de vigencias nos sirve también para saber a qué atendernos acerca de lo que nos rodea, es decir, funciona en nuestra vida como un sistema de verdades.

En efecto, según Marías, podemos discernir entre dos grandes tipos de verdades: aquéllas *en las que estamos* y aquéllas *a las que llegamos*. El sistema de vigencias constituye un mundo, nos regala un compendio de interpretaciones que funcionan en nuestra vida como *verdades en las que estamos*, puesto que hacen que los individuos sepan a qué atenderse respecto a su situación en lo que tiene de estable y

frente a los problemas que esa situación le plantea en cada instante, el hombre reacciona *viviendo*, es decir, con la acción vital misma, que es la solución *normal y primaria* de los problemas²⁰.

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, “[Prospecto de unas lecciones sobre «El hombre y la gente»]” (1940), V, 650.

²⁰ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 88.

Y, sin embargo, a pesar de que la sociedad automatiza gran parte de nuestras conductas, tarde o temprano se mostrará insuficiente a la hora de desempeñar esa función de verdad en nuestra vida, fundamentalmente por tres razones. En primer lugar, porque en la mayoría de las ocasiones la sociedad nos ofrece diversas posibilidades, pero no nos dice cuál de ellas debemos elegir. Por ejemplo: hoy en día tenemos la posibilidad de acceder a una miríada de trayectorias profesionales, pero no se nos impele como en otras épocas a decantarnos por una de ellas, así que queramos o no, nos vemos forzados a decidir nuestra senda laboral. En segundo lugar, la sociedad nos ofrece una serie de interpretaciones generales que no se ajustan del todo a lo que nos encontramos en nuestro caso concreto. Por ejemplo: existe una técnica genérica para construir muebles, pero, si a un carpintero le solicitan que fabrique uno con unas medidas específicas, no le quedará otra opción que repensar cómo articular las reglas comunes con el caso concreto. Por último, y más importante, como ya hemos visto, la vida nos es dada, pero no nos es dada hecha, así que tarde o temprano nos descubrimos necesitando llevar a cabo en alguna de las dimensiones de nuestra vida un proyecto personal y concreto, diferente a las propuestas genéricas que nos sugiere la sociedad.

Si me encuentro en uno de esos tres casos, deja de servirme la verdad en la que estaba, aquélla que me brindaban las vigencias sociales y que compartía con el resto de los miembros de la sociedad o al menos con una porción de ellos. Tendré, entonces, que hacerme cargo de la situación y para intentarlo, señala Marías, ejecutaré “cierto tipo de actos —de forma y contenido muy diverso, unificados primariamente por su función— que son lo que llamamos *pensamiento*²¹”. Si el pensamiento logra su propósito, tras un momento de incertidumbre o duda, volveré a saber a qué atenerme, contaré con una certidumbre o verdad, esta vez *a la que he llegado*. En la verdad como vigencia social estaba ya instalado. A la verdad como pensamiento, como idea o interpretación explícita, he tenido que llegar, he ido hacia ella, la he buscado y se caracteriza según el filósofo por una peculiar *iluminación* y una impresión de *seguridad*²².

Pero, entonces, podría decirse que la vida humana es una tremenda contradicción, que es intrínsecamente bipolar al beber en todo momento de dos fuentes de verdad: la social, que es colectiva, y la personal, que es, en principio, solitaria. Éste ha sido, según

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

Marías, el problema que ha dado lugar al pensamiento de la ciencia moral y de la ética. Ambas ciencias brotan de la necesidad de encontrar una fórmula que equilibre la espontaneidad de la vida personal y su intrínseca necesidad de ordenación social. De hecho, señala el filósofo, la palabra “moral” se deriva del latín *mos*, que significa costumbre; y en griego ya Aristóteles diferenciaba entre *êthos* (con eta o *e* larga), que significa carácter o hábito, y *éthos* (con épsilon o *e* breve), que es costumbre, que son los usos sociales. Y ambas caras de la misma moneda, bien el pensar en los hábitos individuales a través de la ética, o bien en los usos sociales como objeto de estudio de la moral, lo que esconden es una preocupación por lo que hemos de hacer, al ser ésa nuestra principal misión, escoger libremente el camino adecuado, hacer lo que creemos correcto, es decir, lo que está *bien*²³.

Retomamos nosotros, entonces, a través de la filosofía de Marías esta antiquísima cuestión: ¿cómo podemos articular un orden justo para la sociedad? Y si lo hallamos, ¿ha de ser éste uno y el mismo para siempre? Ya hemos visto en la Introducción que la justicia legal con el tiempo se mostró insuficiente debido a que se descubrió que, si la situación vital en la que se encuentran las personas de una misma sociedad es muy diferente entre sí, una ley que las iguale es de base injusta. Pero desde la perspectiva que acabamos de abordar, también la justicia social, tal y como se ha entendido generalmente, es decir, como aquélla que pretende brindar las mismas posibilidades a los miembros de una comunidad, se nos aparece como injusta o insuficiente. La razón se hace evidente: el sistema de vigencias, como ya hemos visto, dota ya de por sí a todos los individuos de esa sociedad con una interpretación común, abstracta de la totalidad de la realidad. Las vigencias sociales nos regalan a todos, un sistema de posibilidades de acción con respecto a lo que hay. Nos donan un sistema de verdades compartidas en las que todos estamos. Y, sin embargo, como esas verdades son genéricas nunca serán suficientes para mi vida que es *quehacer* circunstancial. Cada persona para poder realizar su vida necesitará llegar, en mayor o menor medida, a verdades propias, personales. Y así, algo que socialmente parezca una posibilidad, en la vida concreta de una persona puede convertirse en una dificultad. Pongamos un ejemplo: en España, al menos en ciertos ambientes, se hizo vigente la idea de que ir a la universidad era un bien “en sí”. Por ello, los políticos se han afanado en buscar fórmulas

²³ Julián MARIAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 13-14.

para que los ciudadanos pudieran acceder a la educación superior. Han gestado la manera de que prácticamente todos tengamos esa posibilidad. Imaginemos, en cambio, que Fulanito se siente llamado a ser pastor al igual que Hesíodo. Como las vigencias sociales se caracterizan precisamente porque viven en las personas, los padres y conocidos de Fulanito le presionarán hasta la saciedad para que haga una carrera universitaria. Y si no la cursa le harán sentir que se está comportando mal. Al ser las vigencias sociales normas de conducta, reglas transpersonales, se caracterizan por coaccionar a aquél que pretende resistirse a ellas. Por eso, si Fulanito pretende ser pastor necesitará ir a redropelo de la sociedad, que se hará manifiesta en las personas que lo rodean²⁴. O a lo mejor no tiene tanta personalidad y sucumbe a la fuerza social convirtiéndose en un pésimo, falso y triste estudiante. Le dé una u otra solución a su vida, Fulanito entenderá que esa presión que ejerce la sociedad para que sea universitario no sólo no es una maravillosa posibilidad, sino una auténtica tortura. Por eso, la mayor intuición que esconde el liberalismo, entendido como organización social de la libertad, ha sido la de entender que toda justicia social que pretenda verdaderamente serlo ha de limitar el papel de las normas comunes para dejar espacio y no ahogar a la libertad individual. Claros ejemplos de esta pretensión son el principio de no daño de John Stuart Mill, la ética formal kantiana o la famosa definición de la libertad negativa de Isaiah Berlin.

Y, sin embargo, según Marías, la experiencia histórica nos muestra que tampoco las éticas formales parecen dar solución a nuestro problema por diferentes razones. En primer lugar, éstas no satisfacen porque se siente la necesidad de dar a la moral un contenido sin que por ello disminuya la deseada autonomía. Ésa fue, según el escritor, la pretensión de la denominada filosofía de los valores de Max Scheler y Nicolai Hartmann que tampoco dio respuesta al dilema puesto que

²⁴ En eso consiste, en buena medida, la terrible magia de la sociedad. Sus presiones provienen de un sistema de vigencias, de interpretaciones despersonalizadas, genéricas, pero a nosotros se nos presentan encarnadas en las vidas de nuestros prójimos, de las personas a las que amamos e influyen en nosotros. Porque si esa maquinaria inhumana que es el sistema de vigencias sociales se nos presentara bajo la faz del autómatas que verdaderamente es, no nos costaría tanto resistirnos a sus mandatos. Pero se nos aparece cuando menos lo esperamos en la suave y dulce voz de una madre, en la caricia del amado o en los ojos decepcionados de un querido amigo. De ahí el tremendo sufrimiento que puede llegar a causar en nuestra vida.

la idea de que los valores no “son”, sino “valen” (*gelten*), de que no son “entes” sino “valentes”, ha dejado una impresión de insuficiencia, causa del relativo abandono de una doctrina que parecía enormemente promisor²⁵.

En segundo lugar, añade Marías, las éticas formales tampoco seducen del todo porque la realidad humana es mucho más amplia y envuelve zonas más profundas y radicales que la volición. Un ejemplo de ello es el deseo, que aparece en nuestra vida como la fuente de la vitalidad²⁶.

Una tercera razón la encontramos en la falta de claridad que subyace en la teoría de la autonomía y la heteronomía moral. Porque, por ejemplo, según el filósofo, la moral cristiana podría verse como heterónoma e impuesta desde fuera, pero si la persona decide libremente ser fiel a un modelo según el cual cree haber sido creado, ¿está perdiendo su libertad?, ¿se está alienando? Desde otras perspectivas, escribe Marías, podría parecerlo, pero el cristiano vive esa experiencia del libre acatamiento de las normas como la fórmula para alcanzar el verdadero descubrimiento de sí mismo.

Por último, nos interesa especialmente por el tema que nos ocupa la última de las razones que señala Marías:

La noción kantiana, y en general idealista, de *el yo puro* (*das reine Ich*) es problemática, no solo por la presunta “pureza”, sino sobre todo porque altera la función pronominal, circunstancial y concreta, de la voz *yo*. La anteposición del artículo significa un paso a otro género, una abstracción y “cosificación” de un término sólo aplicable a la concreción de *mi vida*²⁷.

Por eso, por mucho que las éticas formales dejen espacio a la libertad individual, tarde o temprano, a alguna persona concreta no le bastarán para saber a qué atenerse sobre su circunstancia y necesitará “reformularlas”, es decir, darles otra configuración

²⁵ Julián MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, op. cit., p. 33.

²⁶ Según Marías, la voluntad nos fija en algo preciso, nos impone un esfuerzo, una elección y muchas renunciaciones. El deseo, en cambio, es algo muchísimo más amplio. Se puede desear todo y, por ello, es envolvente, abarcador, quizá irresponsable, pero en último término es el principio que nos mueve a todo, incluso a querer, si queremos con verdadera autenticidad. “Gracias al deseo mana fontanalmente la vida del hombre, y no es una máquina de optar, juzgar y preferir”. Julián MARÍAS, *Nuestra Andalucía y consideración de Cataluña*, Revista de Occidente, Madrid, 1972 [1.ª edición de 1966], p. 72.

²⁷ Julián MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, op. cit., pp. 33-34.

alcanzando una nueva verdad, una nueva forma. De ahí que, como veremos con más detenimiento más adelante, en el campo de los estudios centrados en la justicia social la opción que han adoptado autores muy diversos entre sí ha sido la de asumir la imposibilidad de encontrar una interpretación de lo que ésta es para todo tiempo y lugar. Su pretensión ha sido, en cambio, centrarse en una concepción *relativa* a su sociedad o cultura y su tiempo.

Esa solución, no obstante, desde el punto de vista que aquí se defiende, tampoco es suficiente. La razón ya la hemos visto: la función de la verdad en nuestra vida es la de saber a qué atenernos sobre la circunstancia, es decir, sobre la totalidad de cuanto hay. Escribe Marías:

Tan pronto como he reducido el vigor de una verdad a unas fronteras determinadas pierde automáticamente su vigencia dentro de esas fronteras. La verdad tiene que funcionar rigurosamente como el órgano de trascendencia. Sólo así puede ejercer para el hombre su doble papel de iluminación y seguridad²⁸.

Si en torno a nosotros encontramos muy diversas interpretaciones de la realidad conviviendo juntas, todas ellas dejan inmediatamente de cumplir esa función de *verdad en la que estamos* y se convierten en meras opiniones. Y así, las vigencias poco a poco dejan de serlo. Porque lo que nos rodea podría ser de un modo, pero podría ser también de otro. Y esa duda —que no es sólo acerca de un aspecto parcial, sino de la realidad en su totalidad— no sólo nos afecta a nosotros, sino a todas las personas de nuestro entorno. Sin referencias comunes claras, el mundo compartido se desdibuja, se escurre ante nuestros pies. Es lo que Marías denomina la crisis de las vigencias sociales²⁹. Y, entonces, éstas dejan de cumplir correctamente las tres funciones antes mencionadas. Ya no son capaces de situarnos en una altura vital determinada, porque al no contar con una verdad clara que organice nuestra perspectiva común, no podemos determinar qué comportamientos son mejores y cuáles peores. Al mismo tiempo, como los presupuestos

²⁸ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 112.

²⁹ Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., pp. 45-47.

compartidos se resienten, cada vez es más difícil anticipar la conducta de los demás, de suerte que no sabemos qué podemos esperar de ellos y eso nos impide actuar con seguridad a nosotros mismos. Por último, y lo más importante, al desdibujarse el sentido transpersonal de la realidad, se vuelve prácticamente imposible poder elegir libre y responsablemente nuestra vida individual. Se torna tremendamente difícil intentar gestar variaciones innovadoras y más perfectas de nuestra propia realidad personal. Y si entendemos que toda justicia social se fundamenta en la búsqueda de un orden colectivo que esté justificado, podemos aseverar entonces que, durante las crisis de las vigencias sociales, al no haber prácticamente un orden —sea éste bueno o malo— es cuando se produce la suma injusticia y arbitrariedad social³⁰.

Pero, como ya hemos visto, ante la incertidumbre el ser humano cuenta con un arma poderosísima a la que llamamos pensamiento que nos permite *llegar a una nueva verdad*. Sólo que esta vez se le exige una misión de mayor calado. En este caso, se trata de descubrir lo que Marías denomina una certidumbre radical. Una verdad incuestionable, tan evidente para todos, que nos permita dar razón de las distintas verdades inconexas que encontramos a nuestro alrededor. Escribe Marías:

La vida humana requiere, por tanto, para ser vivida una certeza *radical y decisiva*: radical, porque en ella han de radicar las verdades parciales; decisiva, porque sólo ella podrá decidir la discordia entre unas y otras y construir con ellas una perspectiva justa y clara. Nuestro tiempo no posee una certeza, en el sentido concretísimo de que ninguna creencia vigente cumple esos requisitos; de ahí la hondura de la crisis que afecta a nuestra situación. Para poder vivir, el hombre actual necesita, pues, una verdad radical. ¿Podrá hallarla? No es probable que la mayoría de los hombres sean capaces de descubrirla por sí mismos; pero no es

³⁰ Escribe Ortega: “La vida como crisis es estar el hombre en convicciones negativas. Esta situación es terrible. La convicción negativa, el no sentirse en lo cierto sobre nada importante, impide al hombre decidir sobre lo que va a hacer con precisión, energía, confianza y entusiasmo sincero: no puede encajar su vida en nada, hincarla en un claro destino. Todo lo que se haga, sienta, piense y diga será decidido y ejecutado sin convicción positiva, es decir, sin efectividad; será un espectro de hacer, sentir, pensar y decir, será la *vita minima*, una vida vacía de sí misma, inconsistente, inestable. Como en el fondo no está convencido de nada positivo, por tanto, no está verdaderamente decidido a nada, con suma facilidad pasará el hombre y pasarán las masas de hombres de lo blanco a lo negro. En las épocas de crisis no se sabe bien lo que es cada hombre porque, en efecto, no es nada decisivamente; es hoy una cosa y mañana otra”. José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, 422.

menester; podrán recibirla como vigencia, cuando sea descubierta y justificada por algunos. Pero, ¿dónde encontrarla? Tradicionalmente la filosofía ha pretendido buscar la verdad radical. Esta pretensión es una instancia con que, queramos o no, nos encontramos. Y esta es, por lo pronto, la razón de que el hombre de nuestro tiempo tenga que interesarse por eso que conocemos con el nombre tan problemático de filosofía³¹.

³¹ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 106.

1.2. Los estratos de la verdad y la crisis de las creencias sociales

A lo largo del primer apartado hemos visto cómo, para Julián Marías, la verdad cumple una función en nuestra vida, es una auténtica necesidad. Yo, aquí y ahora —y cada persona en su realidad concreta— necesito saber a qué atenerme sobre lo que hay, sobre mi circunstancia, para saber qué hacer. Para proyectar mi propia realidad hacia el futuro. De ahí que la misión del pensamiento en la vida humana y en la filosofía sea la misma. Ambas buscan la verdad acerca de la totalidad.

Y, sin embargo, lo cierto es que la mayoría de los hombres a lo largo de la historia de la humanidad no han necesitado hacer filosofía. Ésta aparece en un momento concreto, en una sociedad determinada. Y después no se la ha necesitado siempre. Por eso, añade Marías, la historia de la filosofía es esencialmente discontinua³².

En los siguientes apartados nos propondremos analizar, entonces, en qué consiste eso que denominamos filosofía y más concretamente filosofía metafísica, así como intentar descubrir las razones por las que, según el pensador, brotó este extraño quehacer.

Pero antes de acometer esa faena, necesitamos ahondar más en la realidad social. Las vigencias sociales, como ya hemos dicho, actúan en nuestra vida como verdades en las que estamos, con las que contamos. Nos instalan en una interpretación del mundo compartida y nos dictan silenciosamente lo que tenemos que hacer en la mayoría de las ocasiones. No obstante, existen distintos tipos de vigencias. Marías, en *La estructura social*, diferencia entre creencias, ideas, opiniones, pretensiones, estimaciones y usos.

Las creencias, señala el filósofo, son vigencias radicales acerca de la realidad. Son las interpretaciones más básicas hasta el punto de que de ellas no tenemos “ni idea”. No somos conscientes de su existencia, sino que actúan en nuestra vida como si fueran la realidad misma. No son contenidos de nuestra vida, sino continentes o interpretaciones prerreflexivas. Por ejemplo, para nosotros es una creencia el uso libre e incontrolado del aire, por eso, ni pensamos que nos pueda faltar. Como lo hemos vivido así desde

³² Julián MARÍAS, *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 31.

pequeños, se nos aparece como la realidad misma. Lo mismo acontece con el agua. Abrimos un grifo y esperamos que ésta salga. No lo pensamos, lo hacemos automáticamente porque damos por hecho que así será. Por eso, es tan difícil descubrir una creencia. Por aparecerse en nuestra vida como la nuda realidad. Las dos únicas fórmulas para atraparlas es a través de sus efectos, o bien analizando las creencias que ya pasaron, de sociedades distanciadas de nosotros, lo cual nos hace darnos cuenta de la cantidad de mundos históricos que han poblado la tierra. Por otro parte, es necesario destacar cómo las creencias son colectivas, son transpersonales. Son los supuestos que mantienen unidas a las personas de una sociedad sin que ellas se den ni cuenta. Además, están ordenadas jerárquicamente conformando una estructura, un sistema de relaciones efectivas de fundamentación vital. En la cúspide de esa jerarquía se encuentran algunas creencias básicas, fundamentales, radicales, que sustentan otras secundarias. A su vez, toda la estructura sistemática de creencias está sostenida por un proyecto o pretensión que anima la forma de vida correspondiente. Al igual que cada vida humana está llamada a hacerse, es un quehacer o pretensión circunstancial, lo mismo acontece con la vida social. Tras su mundo de vigencias se esconde un proyecto argumental, que va modificándose a medida que pasa el tiempo. Dependiendo de cuál sea éste, las creencias versarán sobre uno u otro contenido. Por ejemplo, escribe Marías:

Las creencias acerca del espacio y la estructura local del mundo, que son decisivas de un pueblo nómada, son irrelevantes en una sociedad sedentaria y aislada, en el caso extremo en un pueblo isleño y no navegante. Imagínese el distinto relieve de las creencias acerca del misterioso mundo animal entre los tuaregs del Sahara y entre los habitantes de la selva brasileña; en el primer caso se trata de un mundo patente, definido por la visibilidad y mínimamente poblado; en el segundo, de lo latente, oculto e impenetrable en cuanto a tal, y además, constituido por la pululación de miles de especies animales desconocidas; de ahí el enorme relieve de las creencias sobre los “bichos” entre los *caboblos* brasileños³³.

Las creencias, por tanto, se refieren primariamente al comportamiento de lo real y son inyectadas por la marcha de la vida misma. El niño acepta en principio las realidades de las que hablan sus padres y sólo tardíamente empezará a descalificar algunas. Por ejemplo, el occidental que viaja a un pequeño y remoto poblado africano

³³ Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., pp. 131-132.

esperará encontrar como en su país un grifo que le dé agua y quedará desconcertado cuando no encuentre ninguno. Su vieja creencia saltará por los aires. Y, como ya hemos visto, necesitará pensar para saber a qué atenerse sobre su nueva circunstancia. La nueva verdad, entonces, ya no se le presentará como creencia, sino como idea.

Las ideas, escribe Marías, a diferencia de las creencias sí son interpretaciones conocidas y enunciadas. Por tanto, se trata de verdades que actúan en nuestra vida de una forma mucho menos profunda que las creencias. Mientras que estas últimas son nuestros continentes y nos sostienen en la vida, las ideas son contenidos intelectuales, de tal manera que, para que tengan efecto en nuestra vida, tenemos que sostenerlas, lo que las hace más epidérmicas, fluctuantes e inestables. Evidentemente, no todas las ideas de las que vivimos son nuestras. Muchas nos aparecen como vigencias. Es decir, son contenidos mentales también transpersonales. Tienen un valor de verdad menos profundo porque podemos traficar con ellas, podemos pensarlas y modificarlas conscientemente, pero, al igual que las creencias, son compartidas por los miembros de una sociedad. Por ejemplo, es una idea que Velázquez es un excelente pintor, y, sin embargo, no la he segregado yo mediante un pensamiento para saber a qué atenerme, sino que es una vigencia, una interpretación transpersonal que me he encontrado dada, que puedo corroborar o negar.

La relación entre ideas y creencias es compleja. Algunas creencias con el tiempo simplemente desaparecen, se volatilizan, porque el proyecto de la sociedad toma otros derroteros y dejan de importar en la economía de la vida. Otras, van perdiendo vigencia y se ideifican. También puede acontecer el proceso inverso. Que la idea gestada por una persona concreta se haga vigente hasta el punto de que con el tiempo se convierta en creencia.

Además de creencias, ideas y pretensiones, existe un cuarto tipo de vigencias sociales que son las opiniones. Se trata de un componente social que está a caballo entre las creencias y las ideas. Las opiniones sirven para orientar la vida, como las creencias, y, sin embargo, son contenidos enunciables como las ideas. A su vez, la característica principal que define a las opiniones es que siempre hay más de una a la vez sobre un tema. Por ejemplo: el hecho de que Colón desembarcó en América en 1492 lo encontramos como idea, porque nadie lo pone en duda. En cambio, que el color verde es

el más bonito de todos, es una mera opinión entre otras tantas porque habrá muchos que prefieran el rosa o el azul. Y esto nos desvela otro aspecto de las vigencias. Todas ellas poseen un carácter estimativo y convierten a la sociedad en un sistema de valoración. Por último, hay que tener en cuenta que todas las interpretaciones propias de las creencias, ideas, opiniones, pretensiones y estimaciones decantan en un sistema de usos, en una serie de acciones mecanizadas y transpersonales. Porque es una creencia que si meto la llave en la cerradura se abrirá la puerta, toda persona llevará a cabo ese acto cada vez que quiera entrar en una casa. Los usos son, por ello, aquellos actos que hacemos, porque se hacen³⁴.

Pues bien, ahora que hemos analizado sucintamente los distintos tipos de vigencias, ha llegado la hora de ver más detenidamente su relación con la verdad para ver en qué situaciones es necesario buscar desesperadamente esa certidumbre radical de la que hablábamos en el epígrafe anterior.

Escribe Marías que las vigencias que aportan estabilidad a las sociedades son las creencias. Mientras éstas sean verdaderamente vigentes, puede haber pocas o muchas ideas, pero las personas se sentirán seguras y podrán realizar su vida con cierta tranquilidad. El autor llega a comparar la situación con un avión en pleno vuelo. Una vez que éste ha alcanzado la velocidad de crucero, va a gran velocidad, pero se estabiliza. Eso mismo le acontecía a Estados Unidos a mediados del siglo pasado. Su sociedad se nutría o estaba enraizada en fuertes creencias básicas, lo que le permitía mantenerse estable a pesar de la gran cantidad de ideas y opiniones que emergían en su superficie³⁵.

El caso contrario acaece cuando las creencias sociales dejan de serlo o entran en crisis. Cuando las vigencias fundamentales en torno a lo religioso, lo económico y lo histórico desaparecen, haya muchas o pocas ideas, la vida social, pero sobre todo la individual, se vicia, porque lo que se está resquebrajando es el lecho transpersonal, el mundo de supuestos compartidos.

³⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 123-176.

³⁵ Julián MARÍAS, *Los Estados Unidos en escorzo*, Revista de Occidente, Madrid, 1972 [1.ª edición de 1956], pp. 142-147.

Recordemos que comenzábamos este capítulo señalando que para vivir necesitamos saber a qué atenernos acerca de la circunstancia o de la totalidad de lo que hay. Ahora es necesario hacer una puntualización más. Según Marías, en nuestro horizonte vital podemos discernir entre tres términos: en primer lugar, el ámbito de la vida privada o esfera intransferible de lo personal; en segundo lugar, la realidad social; y, en tercer lugar, un horizonte de ultimidades que completa la situación con una dimensión escatológica, que como ya hemos visto se refiere a los confines del sentido de nuestra vida: el nacimiento, la muerte, Dios y la posible vida perdurable³⁶. Pues bien, cada vez que en un mundo histórico occidental han entrado en crisis las creencias sociales sobre las cuestiones escatológicas, al no existir ya ese acuerdo implícito, vivencial, transpersonal acerca de ellas, la tendencia ha sido, según Marías, dejar ese horizonte de ultimidades en suspenso y vivir atenidos a las proximidades. Por ello, se centra la atención sobre el segundo término, el de la realidad social, y se pretende llegar a acuerdos sobre cómo ha de organizarse ésta. Los hombres pretenden a toda costa alcanzar pactos, consensos patentes, explícitos, en suma, políticos. Sobreviene, entonces, añade el filósofo, una anomalía profunda en la vida social porque se intensifica desmesuradamente “la vida pública”³⁷.

Ortega, en *Del Imperio Romano*, muestra dos ejemplos de este proceso. El primero de ellos lo encuentra en la historia de Roma. Durante la República, según el filósofo, hubo grandes y ásperas luchas y guerras, pero como todas ellas reposaban sobre un seguro lecho de creencias sociales, las consecuencias de dichos enfrentamientos eran benéficas y espoleaban la salud de la sociedad. En cambio, en cuanto las creencias religiosas dejaron de actuar como tales, todo se pervirtió. Lo mismo aconteció siglos más tarde en el contexto europeo. Escribe Ortega:

Cada uno de los Estados europeos ha vivido durante siglos en concordia radical, porque creía con fe ciega —toda fe es ciega— que debían mandar los “reyes por la gracia de Dios”. Pero, a su vez, creían esto porque creían con creencia firme y común que Dios existía. El hombre no estaba solo, solo con sus ideas; sentía ante él, presente siempre, una realidad: Dios, con la cual no tenía más remedio que contar. Esto es creencia, contar con algo que nos está ahí. Y eso es

³⁶ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 78.

³⁷ *Ibidem*, p. 79.

realidad: aquello con que, queramos o no, contamos. Cuando la colectividad dejó de creer en Dios, los reyes perdieron la gracia que tenían y se los fue llevando por delante el vendaval de las revoluciones. La alianza entre el “trono y el altar” era, pues, cosa tan justificada como, por lo visto, inútil³⁸.

Pero, a este proceso se añade otra consecuencia más. Según Marías, el hombre vaciado de su horizonte de ultimidades, socializado y politizado por la excesiva atención a los contenidos sociales pierde contacto con el tercero de los términos de su vida, el privado, que se desnubre y cosifica quedándose sin contenido íntimo y personal³⁹.

La historia nos muestra que este proceso por el cual se da una quiebra de creencias sociales se ha repetido una y otra vez. Tarde o temprano, bien porque cambia un componente importante de la circunstancia colectiva o porque se desgasta su estructura credencial, a todo pueblo le llega una hora de crisis social⁴⁰. No obstante, sólo a un pueblo genial, en un momento determinado, se le ocurrió intentar combatir tan tremendo problema buscando una certidumbre radical desde la que construir, ya no credencial sino teóricamente una interpretación de la realidad. Como veremos a continuación, ese quehacer original que llamamos filosofía brotó por primera vez en torno al siglo VI a.C. en Grecia. Y, desde entonces, sus descendientes históricos, han vuelto a usar ese método de forma discontinua pero reiterada⁴¹.

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y del Imperio Romano* (1941), VI, 93.

³⁹ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 79.

⁴⁰ La sociedad se asienta en un lecho de creencias, pero éstas a su vez suponen una pretensión social. Con el tiempo, según Marías, la serie de experiencias y ensayos hacen que ese proyecto colectivo se logre o fracase, de suerte que se va agotando hasta que se produce una crisis de la ilusión, en la que los hombres no saben ya qué hacer, a qué dedicar su vida. Por eso se trata de épocas desesperanzadas en donde todo persiste y parece estabilizado, pero en las que desaparece la incitación, hasta que brota un nuevo proyecto acompañado de un nuevo repertorio de creencias. Por otra parte, las crisis también pueden provenir de una situación completamente distinta. El hombre cuenta con su proyecto colectivo y su mundo de creencias, pero, de repente, se produce una innovación inesperada en la circunstancia. Un ejemplo de ello fue la llegada de Colón a América. En este caso se reconfigura el mundo, y las personas ya no saben cuáles son sus posibilidades e imposibilidades, de tal manera que viven igualmente desorientadas. Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., pp. 145-147.

⁴¹ Julián MARÍAS, *Razón de la filosofía*, op. cit., p.41.

1.3. Delimitación del quehacer metafísico

A lo largo de los anteriores epígrafes hemos analizado cómo, según Julián Marías, la verdad cumple una función indispensable en nuestra vida: la de saber a qué atenernos sobre la circunstancia para poder elegir lo que vamos a hacer. Hemos visto también que no todas las verdades aparecen en nuestra vida como pensamientos, sino que, más bien, la mayoría actúan subterráneamente como creencias, de suerte que nos sostienen en la existencia y nos permiten contar con una perspectiva común a la de los demás miembros de la sociedad. Por otra parte, hemos mostrado que cuando se produce una crisis de las creencias más básicas e importantes, aquéllas que se refieren sobre todo al horizonte de ultimidades, las certidumbres acerca de la organización social se vician y la vida íntima se altera y cosifica.

Para intentar salir de ese estadio, el ser humano descubrió el quehacer filosófico. Frente a la duda absoluta, según Marías, el hombre se preguntó el dilema absoluto, ¿qué es, en definitiva, todo esto?⁴² Por ello, dice Ortega, el objeto que investiga la filosofía es el Universo, entendiendo por tal “todo cuanto hay”. Es decir, la filosofía es una forma radical de ejercicio del pensamiento, mediante la cual el ser humano no se hace cuestión de este o aquel aspecto de la realidad, sino que necesita una respuesta integral acerca de lo que es la totalidad.

Históricamente, señala Marías, ha habido otras dos grandes fórmulas mediante las cuales el ser humano ha intentado comprender el sentido de lo absoluto: la religión y el arte. La religión se caracteriza porque su interpretación es revelada. Es decir, el hombre no la alcanza por sí mismo, no la conquista ni es obra suya, sino que entiende que se la dona Dios gratuitamente. Por su parte, el arte, añade Marías, es también cierta convicción en la que el hombre se encuentra y desde la cual interpreta la totalidad de su vida, pero no se justifica a sí misma. El arte no da razón de sí y es, por ello, irresponsable⁴³.

La diferencia de la metafísica con respecto a la religión y el arte radica en que, en primer lugar, no le es donada gratuitamente, sino que es un quehacer al que se dedica el

⁴² Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980 [1.ª edición de 1954], p. 28.

⁴³ Julián MARÍAS, *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2010 [1.ª edición de 1941], p. 40.

hombre, en el que se afana duramente. Por otra parte, es una empresa que aspira a dar cuenta y razón de cada una de sus afirmaciones. La pretensión de la metafísica, nos dirá entonces Ortega, es llegar a un conocimiento teórico de la globalidad gracias a un conjunto de contenidos mentales enunciables. De esta manera, la filosofía se sustenta en dos principios: el de autonomía y el de pantonomía.

Mediante el principio metódico de la autonomía, el filósofo renuncia a apoyarse en creencias recibidas y se repliega a aquellas pocas verdades de las que ni aun teóricamente cabe dudar⁴⁴. Ése es, precisamente, según Marías, el núcleo del quehacer metafísico: llegar a una certidumbre radical acerca de la realidad⁴⁵.

En segundo lugar, según Ortega, una vez que se ha encontrado una verdad indubitable, la filosofía se rige por el principio de pantonomía, por el cual se pretende reconstruir una teoría sistemática que, partiendo de esa certidumbre radical, sea capaz de abarcar y dar razón del universo íntegro.

La filosofía, por tanto, señala Francesco de Nigris, una vez que ha descubierto una verdad indubitable desde la que reconstruir una interpretación de la totalidad alcanza su máximo nivel en el quehacer metafísico, cuya pretensión es la de encontrar el principio de ordenación de la realidad (lo que los griegos denominaron *arkhé*), la función, la finalidad, el fin u objeto que se deriva de ese principio (*telos* en griego), así como el camino (*methodos*) para llegar del principio al fin. En definitiva, añade De Nigris, la filosofía cuando es metafísica busca *el sentido* de todo cuanto hay, o, por decirlo orteguianamente, el porqué y para qué de la realidad⁴⁶. Y eso la llevará, inevitablemente por su propia pretensión de abarcar lo absoluto, a buscar y proponer una interpretación justificada de los cuatro aspectos fundamentales del horizonte de ultimidades de la vida humana —el nacimiento, la muerte, la vida perdurable y la fuente última de sentido de la realidad, aquella Razón o Verdad última que desde la perspectiva religiosa se ha

⁴⁴ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 268 y 283.

⁴⁵ Marías dedica todo su libro *Idea de la metafísica* a intentar comprender en qué consiste este quehacer. Para ello, primero se detiene en conocer cuál es el origen etimológico de la palabra “metafísica” para después estudiar qué es lo que cada época ha entendido por tal, con el objeto de llegar a una concepción genérica capaz de abarcar las distintas perspectivas que ha habido de ella a lo largo de la historia. Vid. Julián MARÍAS, *Idea de la metafísica*, Columba, Buenos Aires, 1954.

⁴⁶ Vid. Francesco DE NIGRIS, “El ser y la sustancia de Aristóteles ante la razón vital: las cuatro reducciones de la realidad”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, n.º 2, 2012, pp. 625-648.

solido llamar Dios—⁴⁷. Es decir, el metafísico a partir del principio de pantonomía buscará una respuesta razonada, fundamentada, a las cuestiones decisivas; éstas sobre las que ya no hay un acuerdo colectivo porque las creencias básicas sobre las que reposaba todo el sistema de vigencias sociales han dejado de actuar como tales.

Por otra parte, y siempre con el afán de delimitar cuál es la pretensión y el alcance de la metafísica, según Ortega, es posible encontrar al menos tres grandes diferencias entre la filosofía y el resto de las ciencias:

En primer lugar, las ciencias, que brotaron escindiéndose del previo quehacer filosófico, escogieron reducir el campo de investigación a una parte de la realidad. Centrarón su atención en un aspecto concreto de la misma sin preocuparse de las posibles relaciones o vínculos entre todos y cada uno de sus componentes.

En segundo lugar, la filosofía se pregunta por el todo también en la dimensión de profundidad, es decir, cada metafísico comienza su investigación a partir de una certidumbre radical. En cambio, la ciencia parte de ciertos supuestos que da por sentados. Y, de esta manera, cada científico retoma lo que dijeron los anteriores sin cuestionarse los fundamentos que actúan como pilares y sujetan todo su edificio teórico.

Por último, existe también una diferencia en la finalidad de la investigación científica y la filosófica. El científico se preocupa sólo por aquella porción de la realidad que sabe que puede llegar a conquistar. Tiene, por tanto, un fundamento práctico, utilitario. Se aprovecha de la realidad en la medida en que se entrega a un esfuerzo a sabiendas de cuál puede ser su recompensa. Asimismo, gracias a que reduce su dilema a los confines de lo que puede controlar, sus resultados son exactos. En cambio, el filósofo se preocupa por todo lo que hay aun siendo consciente de las limitaciones del intelecto. Es decir, se cuestiona la globalidad porque no se siente satisfecho con las interpretaciones recibidas y busca, sin saber de facto si lo va a

⁴⁷ Francesco DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2011, pp. 119 y 353. En el capítulo tercero analizaremos cómo la realidad que se aparece ante nuestros ojos tampoco puede ser abarcada exclusivamente bajo el principio demostrativo debido a que mi vida, como realidad radical en donde se aparece el resto de realidades, es proyectiva y, por tanto, indeterminada. La vida humana es intrínseca indefinición puesto que a cada paso se le abre un haz de posibilidades entre las que tiene que elegirse.

alcanzar, un punto de vista que le permita saber a qué atenerse acerca de la realidad. Pero al hacerlo, escribe Ortega, al dudar del universo entero lo desrealiza, lo desnuda de su tranquilo y mudo ser con la esperanza de llegar a una perspectiva que le parezca más verdadera a pesar de que ésta habrá de ser necesariamente inexacta por las dimensiones de su objeto de estudio⁴⁸.

⁴⁸ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 268-272.

1.4. La estructura de la realidad y la metafísica realista

En el apartado anterior nos hemos detenido en analizar el quehacer metafísico, y hemos visto que coincide con la vida humana en general en que se hace cuestión de la totalidad de cuanto hay pero que, al mismo tiempo, existe una diferencia esencial entre ambos: como el filósofo ya no puede asentar su vida en las creencias tradicionales, al sentir una radical inseguridad se siente llamado a buscar una certidumbre radical en la que apoyarse para construir una doctrina intelectual, explícita, de la realidad. Asimismo, hemos analizado también las diferencias que existen entre la metafísica, la religión, el arte y la ciencia.

Pero, además de lo anteriormente dicho hay algo que hace que la metafísica sea un quehacer peculiar. A diferencia del arte y la religión, cuyas manifestaciones se repiten en todas las sociedades humanas⁴⁹, la filosofía aparece en un momento determinado de la historia y en una cultura concreta: la Grecia del siglo VI a.C. Cabe, entonces, cuestionarse: ¿Cómo y en qué contexto surge la filosofía? ¿Qué llevó al hombre a pensar de esa manera?

Según Marías, la Grecia clásica, al igual que otros tantos pueblos, se nutrió durante siglos de creencias religiosas. Por ello, bien copiaban los comportamientos ejemplares y cristalizados de las vidas de los dioses mitológicos, o bien intentaban vislumbrar el futuro a través de los oráculos. Ésa era su forma de saber a qué atenerse, su forma de alcanzar una verdad que les dictara cómo actuar. Con el tiempo, sin embargo, este sistema de creencias entró en crisis. Dejaron de tener fe en él. Marías retrata en su libro *Biografía de la filosofía* algunas de las condiciones que lo hicieron posible. Por una parte, la cultura griega fue refinándose de tal manera que llegaron a un estadio en el que, al tener solucionados los problemas más acuciantes de la vida, contaron con tiempo para el ocio. Por otra parte, los que primero filosofaron fueron hombres inquietos que se dedicaron a viajar, a conocer otros pueblos, y, al entrar en contacto con culturas diferentes a la suya, comenzaron a cuestionarse las creencias que hasta entonces habían fundamentado su vida.

⁴⁹ El arte y la religión forman parte de lo que George Peter Murdock denomina “universales culturales”, es decir, se trata de ingredientes que encontramos en todas las culturas y en todas las épocas. *Vid.* George P. MURDOCK *et al.*, *Outline of cultural materials*, Human Relation Area Files, Richmond, 1983.

Pero es necesario destacar algo: si bien el ocio y los viajes espolearon el pensamiento filosófico, no lo determinaron. En ese tiempo libre, aquellos hombres como tantos otros a lo largo de la historia pudieron haberse dedicado a otros quehaceres que no fuera pensar. Asimismo, en sus travesías podían haberse limitado a comerciar con los otros pueblos sin preocuparse más que lo estrictamente necesario por sus costumbres. Pero, al intentar comprender el comportamiento de las otras culturas, los primeros filósofos empezaron a dudar de su propio sistema de vigencias sociales. Por ejemplo, señala Marías, es posible imaginar que Tales en sus viajes a Egipto se diera cuenta de que, al igual que él orientaba su vida a partir de los dictados del oráculo de Delfos, los egipcios lo hicieran a través del buey Apis. Y, al ir confrontando de igual manera otros tantos aspectos de las dos culturas, los primeros filósofos empezaron a dudar de su propia interpretación social. ¿Por qué había de ser más verdadero su punto de vista que el de otros pueblos? Entonces, las vigencias dejaron de serlo para ellos y se encontraron nadando en el mar de la plena duda. Pero recordemos que si no sabemos a qué atenernos sobre lo que nos circunda no podemos elegir qué hacer. Por ello, ante el absoluto dilema tuvieron que forjarse un nuevo método para intentar salir de él. Una fórmula nunca ensayada a la que se denominó filosofía, cuya pretensión era la de llegar a una nueva verdad capaz de sustituir a aquel sistema de vigencias que para aquellos escasos e intrépidos hombres había dejado de serlo. De esta manera, como no podían confiar más en sus dioses que en los ajenos porque todos parecían cuestionables, su método consistió en irse “a las cosas mismas”, es decir, buscaron una verdad evidente, una certidumbre radical que todo el mundo pudiera corroborar para reconstruir desde ella la interpretación de la totalidad. Aún así, esa necesidad de saber a qué atenerse acerca de la realidad toda, en principio, fue de muy pocos hombres puesto que el resto de los individuos seguían creyendo en el sistema de vigencias sociales.

La situación cambió, según Marías, durante las Guerras Médicas en el siglo V. En ellas, los griegos se enfrentaron a los persas y, al entrar en contacto las dos culturas, ya no fueron unos pocos los que empezaron a dudar de las creencias tradicionales. Ahora el fenómeno se extendió a la totalidad de la sociedad y ya nadie sabía a qué atenerse, es decir, todos dudaban de cómo comportarse. En ese contexto, al entrar en crisis las creencias más básicas referentes al horizonte de ultimidades, la mecánica social hizo que los hombres se centraran en la dimensión social. Y llegó el momento del énfasis en

lo público, así como el continuo intento de pactos políticos que alteraron por completo la convivencia cotidiana interpersonal. De esta manera, la filosofía cobró un nuevo sentido en la vida de los siguientes pensadores porque ya no se trataba de aquietar la duda solitaria de un meditabundo sabio. La nueva pretensión buscaba, además, llegar a una nueva perspectiva de la realidad que todos acogieran por ser verdadera, de tal manera que se reinstaurara la maltrecha convivencia. Porque hasta entonces, añade Marías, vivir conforme a la ley había sido la más alta ley no escrita en la Antigua Grecia. Pero ahora, como consecuencia de la crisis de las vigencias sociales, sofistas como Trasímaco y Glaumaco llegaron a la idea de que la justicia no era un orden de la naturaleza o de los dioses, sino una mera convención que se había forjado gracias al imperio de la fuerza. Por eso, el joven Platón, aunque primero intentó intervenir políticamente en la vida de la ciudad con el fin de llevarla de la injusticia a la justicia, pronto se desengañó al ver que el Estado daba a beber la cicuta a Sócrates, el hombre más justo de su tiempo. Y así, su siguiente paso fue seguir la senda de su maestro y dedicarse a la filosofía con la pretensión de lograr un orden justo para la *pólis*. Esto explica, añade Marías, que *La República*, la obra capital de Platón, no sea sólo un tratado de política, sino una de las formulaciones más hondas de su pensamiento. Y, si el filósofo empieza su diálogo con una investigación “sobre la justicia”, es porque pretende revisar qué es lo que se ha dicho acerca de ella para poder llegar a una nueva interpretación que, por ser más verdadera, restablezca la convivencia⁵⁰.

Por tanto, se podría decir que la filosofía se convirtió ya en el siglo V a.C. en un método para intentar alcanzar la justicia social, en el sentido de que la pretensión de los filósofos de la época pronto fue la de lograr un orden justo para la *pólis*. Y, sin embargo, como subraya Ortega, la razón por la que las creencias tradicionales dejaron de regir la vida es precisamente porque estaban siendo sustituidas por otras. Es decir, no es que los griegos se quedaran sin creencias y, por ello, empezaran a vivir de ideas. Tras su pretensión filosófica se escondían dos grandes supuestos de los que no tenían ni idea por parecerles la realidad misma. Y es que, efectivamente, podían dudar de si había dioses o no, pero ahora creían con una fe ciega en las dos grandes premisas del conocimiento: que la realidad es, es decir, que se rige por el orden invariable del ser; y que el ser humano puede llegar a comprender ese orden idéntico del ser y adecuar su

⁵⁰ Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, op. cit., pp. 23-28, 43-46, 61-68 y 90-91.

comportamiento a él⁵¹. De esta manera, podría decirse que, para los griegos, la fuente última de sentido ya no eran unos dioses personales pero alejados y remotos, sino que su fe entronizó al Ser⁵², ese orden invariable como fundamentación última de la realidad, como el dios impávido, solitario, independiente, silencioso, mecánico, poco humano, pero, al fin y al cabo, inteligible que se decantará en el pensamiento de Aristóteles. Por esa razón, también, por creer fervorosamente en el Ser, como si de un dios se tratase, el proyecto del griego llegaría a ser el de adecuar el comportamiento humano a su orden siempre idéntico, con el objeto de endiosarse o perderse en ese orden transcendente e invariable. Mas toda esa perspectiva de la realidad fue forjándose, poco a poco, apuntalada gracias a otras creencias que animaban la vida helena.

Una de esas creencias fundamentales era que el mundo había existido desde siempre, que era eterno⁵³. Asimismo, en algún momento de la historia se dieron cuenta de que, aunque la multiplicidad y el cambio invitaban a pensar que reinaba el caos, bajo ellos era posible encontrar ciertos patrones que se repetían. Los griegos descubrieron así el *kosmos*, el orden⁵⁴.

Nos interesa abordar esta cuestión del orden de la realidad a partir del concepto de estructura que introducirá ya Ortega en *Meditaciones del Quijote* de 1914, puesto que, además de ayudarnos aquí a aclarar la perspectiva griega, nos permitirá después ahondar en la metafísica de la persona de Julián Marías⁵⁵. Una estructura para Ortega, señala Marías, es una cosa de segundo grado; en otras palabras, es *elementos más orden*⁵⁶. Dicho orden establece una relación entre los elementos entre sí y con el todo, de tal manera que una estructura puede ser o no sistemática. Será sistemática, escribe De

⁵¹ José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, (1941), VI, 15-18.

⁵² Ponemos en mayúscula la primera letra de la palabra “Ser” para subrayar cómo los griegos entendieron que éste era la fuente última de sentido de la totalidad de la realidad.

⁵³ Julián MARÍAS, *Historia de la filosofía*, op. cit., p. 47.

⁵⁴ Un claro ejemplo de ello lo encontramos en los textos de Hesíodo. En su *Teogonía*, el poeta nos muestra ya a un Zeus garante de un cosmos, de un orden determinado y fijo. Asimismo, en *Los trabajos y los días* se afana en discernir entre tres órdenes distintos: el de los campos y los mares, para que puedan adecuarse a él navegantes y labradores; el de los animales, regidos por el afán de dominación; y el de los hombres, que se nutre de la justicia. Vid. HESÍODO, *Teogonía y Los trabajos y los días*, en *Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1978.

⁵⁵ Para analizar este concepto, nos basaremos también en la interpretación que hace Francesco DE NIGRIS en “Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la *Antropología metafísica* de Julián Marías”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 35, n.º 1, 2018, pp. 205-232.

⁵⁶ Marías entiende que es una cosa de segundo grado porque ni los elementos por sí solos ni el orden aislado conforman por ellos mismos una estructura. Para que ésta exista tienen que estar ambos maridados.

Nigris, cuando cada elemento implique a todos los demás, a la vez que moviéndose, los co-implique o complique. Asimismo, las estructuras pueden ser más o menos sistemáticas, en la medida en que el principio de ordenación establece un mayor grado de relación entre los elementos, es decir, en la medida en que reconoce a cada uno de ellos una mayor singularidad con respecto del conjunto. Cuanto más vinculados están unos elementos con otros, más imprescindibles son entre sí, más se necesitan y, por tanto, más individuados están.

Para mostrar cómo las estructuras pueden contar con distintos grados de sistematicidad, De Nigris nos expone dos ejemplos. El primero de ellos es el de una estantería llena de libros dispuestos alfabéticamente. Efectivamente, se trata de una estructura de elementos ordenados pero la vinculación o conexión entre los libros entre sí y con el conjunto es muy débil, hasta el punto de que, si extraemos uno de ellos, nada cambia sustancialmente ya que la organización alfabética se mantiene. Cada libro es, de esta manera, poco importante para el conjunto. No es, en absoluto, imprescindible. Tiene una función significativa pobre o, por decirlo de otra manera, cuenta con poco valor. Ninguno de ellos en concreto es necesario para que la estructura permanezca. No acontece lo mismo con la estructura del ajedrez. En este caso, la relación entre cada una de las piezas entre sí y con el todo es mucho mayor, de suerte que cada vez que movemos una figura se reconfigura el sistema de relaciones del tablero, complicándose la estructura. Por ello, cada elemento concreto cuenta con una función significativa que co-implica a los demás y así tiene su propio valor, es único e insustituible.

De esta manera, señala De Nigris, es el principio de ordenación el que nos manifiesta el horizonte de sentido de la estructura, su por qué y para qué, así como el de cada uno de sus elementos. El principio de ordenación destina —en algunos casos predestina— el fin, objeto o función de la estructura, así como de sus ingredientes. En el caso de la estantería ordenada alfabéticamente el principio es tan poco sistemático que, aunque se mueva un libro, la función significativa de cada uno de los libros restantes, así como de la estructura en su totalidad, sigue siendo el mismo. No así, como hemos visto, en el caso del ajedrez. La función, finalidad o para qué de las figuras es comerse a otras piezas del tablero o defender a su rey, pero, a su vez, todos esos objetivos parciales remiten al principio del juego, a su por qué, que es el de matar al monarca de su oponente. De esta manera, a medida que los adversarios mueven sus piezas el juego se

complica. Aparecen nuevas relaciones entre el todo y las partes que, a su vez, reabsorben o contemplan las relaciones que se fueron creando en los movimientos previos, siempre sobre la base constante del principio del juego que es acabar con la vida del rey del adversario. El grado de sistematicidad de la estructura del ajedrez es, por ende, mucho mayor al de la estantería de libros ordenados alfabéticamente.

Por último, hay que tener en cuenta que, para Marías, un sistema es la realidad que produce esta relación “sistemática” entre el todo y las partes, lo que apunta al hecho de que siempre es posible concebir que haya otras estructuras aún más complejas que envuelvan a otras y denuncien por contraste, su falta de sistematicidad⁵⁷. Por ejemplo, el ajedrez es una estructura sistemática, pero, a su vez, forma parte de un todo mucho mayor y más intenso, con relaciones más trabadas, que es el de la estructura de la realidad.

Pues bien, tras este breve inciso para introducir el concepto de estructura podemos volver a la mirada helena, al ser ellos los primeros que entendieron la realidad como un todo estructurado, cuyos ingredientes están conectados entre sí por un *kosmos*. Este descubrimiento, apunta Marías, fue como ya se ha dicho paulatino. Inicialmente, interpretaron que cuanto hay estaba determinado en última instancia por la *moîra* entendida como destino o *estructura inexorable de lo real*. Se trataba ésta de un sustrato subyacente a cuyo orden sólo tenían acceso los dioses, pero que, a su vez, ni ellos mismos podían modificar⁵⁸. Otro paso en busca del *kosmos* fue el desvelamiento del movimiento invariable de la generación. Escribe Marías:

El padre y el hijo son dos, y son distintos, pero resulta que uno viene del otro; una encina procede de su semilla. Son cosas distintas pero que, en el fondo, son lo mismo. En la generación se puede pasar de A a B y de B a A. ¿Cómo? Por vía de *identidad*, porque *en el fondo* son lo mismo⁵⁹.

Frente a ese orden transcendente, los rituales anteriores, los métodos utilizados previamente para llegar a la verdad, se volvieron absurdos. ¿Por qué mirar las entrañas

⁵⁷ Francesco DE NIGRIS, “Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la *Antropología metafísica* de Julián Marías”, *op. cit.*, p. 208.

⁵⁸ Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 20.

de las aves para saber qué va a acontecer? ¿Qué relación existe entre las vísceras de los animales y el resultado de una batalla?⁶⁰ Un proceso parecido aconteció con la mitología. Todo iba bien mientras no se pensaba demasiado, escribe Marías. Pero tan pronto como se fueron afinando las cabezas la religión griega se sacrificó en nombre de la coherencia. Los dioses eran demasiado antropomórficos, eran como hombres, pero eliminando los caracteres enojosos de la naturaleza humana. Asimismo, sus poderes empezaron a entrar en conflicto y su moralidad comenzó a verse como dudosa e insegura. Por último, los griegos se cuestionaron la temporalidad de los mitos, y cómo se veían afectados los dioses por el tiempo⁶¹.

En verdad, señala Werner Jaeger, el fundamento del pensamiento filosófico no era el de prescindir de la figura de los dioses, sino de dotarlos de una coherencia y racionalidad de la que en ese momento adolecían⁶². Y todo, por una razón fundamental, según Marías: hasta entonces, el hombre había entendido que había una fuente última de sentido, un fondo latente a la totalidad de la realidad, la *moîra*, pero se había visto incapaz de entenderlo. Por eso, necesitaba la ayuda de los dioses y los oráculos. Pero ahora se le hacía evidente que el universo se regía por un orden que podía llegar a entender mediante el pensamiento. Según Agustín Uña, con la filosofía nace, por tanto, un hombre nuevo en el mundo dotado de una mayor confianza en sí mismo⁶³. Una tipología de individuo que se ve capaz de desvelar él solo la verdad de ese sustrato latente.

A partir de este momento van a ir apareciendo en escena lo que De Nigris denomina las cuatro reducciones de la realidad del pensamiento griego, a la que nosotros habremos de añadir una más, de especial relevancia para el tema que nos ocupa. Nos interesa analizar, aunque sea de manera sucinta, todas esas reducciones aquí para poder contrastar posteriormente esta forma de pensamiento con la perspectiva a la que llegará Julián Marías.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁶¹ Julián MARIAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 31.

⁶² Werner JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1947, pp. 10 y 26-27.

⁶³ Agustín UÑA JUÁREZ, *Así nació la filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1999, p. 270.

La primera de esas reducciones la encontramos en la interpretación de la realidad como naturaleza o *physis*⁶⁴. Según Marías, se trataba ésta de un fondo subyacente, que ha existido desde siempre y para siempre, de donde todo proviene y a donde todo vuelve como ya lo era la *moîra*, con la diferencia de que ahora el hombre ha encontrado un método o vía para acceder a ella gracias a que ésta cuenta con leyes fijas e invariables, lo que los griegos denominan el Ser de la realidad, que puede ser aprehendido mediante el pensamiento⁶⁵. Escribe Ortega:

La naturaleza es una cosa, una gran cosa, que se compone de muchas cosas menores. Ahora bien: cualesquiera que sean las diferencias entre las cosas, tienen todas ellas un carácter radical común, el cual consiste simplemente en que las cosas son, tienen un ser. Y esto significa que no sólo existen, que las hay, que están ahí, sino que poseen una estructura o consistencia fija y dada⁶⁶.

Naturaleza, nos dice el filósofo en otro pasaje, es la máxima estructura en que todos los elementos materiales han entrado⁶⁷. Y los presocráticos van a buscar su principio de ordenación, su *arkhé*⁶⁸, y lo van a encontrar en los elementos naturales — agua, fuego, viento—, en las fuerzas vivas que actúan primitivamente como los dioses. Los primeros filósofos, señala De Nigris, son físicos con pretensión metafísica. Desde su perspectiva la *physis* cuenta aún con un principio generador y generante. Con un *arkhé* que principia y desencadena el cambio y el movimiento.

Por ello, con la interpretación de Parménides se produce un cambio sustancial en la historia de la filosofía que trae consigo la segunda de las reducciones de la realidad. Parménides entiende que el *arkhé* es el Ente, la realidad es lo que es, porque es lo que ha sido desde siempre y para siempre. De esta manera, el principio de la naturaleza deja de ser natural, material, para pasar a ser racional. El Ente, añade De Nigris, se formula en oposición a la Nada, entendida ésta no como nihilidad, como ausencia de realidad, sino como el caos, es decir, como una amenaza al orden, como no ser frente al ser

⁶⁴ Francesco DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, op. cit., p. 299.

⁶⁵ Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, op. cit., pp. 18-19.

⁶⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y del Imperio Romano* (1941), VI, 56.

⁶⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, op. cit., p. 143.

⁶⁸ Según Marías, el concepto de principio o *arkhé* cuenta con tres grandes significaciones: es lo más antiguo, es en donde comienza todo y es el mando, gobierno u orden de cuanto hay. Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, op. cit., pp. 28-29.

definido y determinado de las cosas⁶⁹. Pero, esto hace que su esquema no atienda la percepción sensible, sino que se trata de una categoría que se basa en una causalidad lógica y no natural. Parménides asume el Ente como el principio de la estructura de la realidad, y como tal establece la relación entre las partes y el todo, pero lo hace de forma abstracta y a priori, desentendiéndose de lo sensible. De esta manera, el Ente parmenídeo es el orden mismo predeterminado que había subyacido en las interpretaciones previas, pero eliminando los elementos materiales. Por eso, ya no principia, ni se mueve, ni admite partes⁷⁰. El Ente, señala Marías, es uno, es una esfera, homogénea, indivisible, inmóvil, acabada, llena, sin vacíos, ingénita e imperecedera⁷¹. A partir de ese momento los pensadores sucesivos van a tender a despreciar lo corruptible y mudadizo para entender que la verdad es sólo aquello que permanece invariable, es decir, aquello que es estable, fijo y actual. El orden mismo del Ser. El resto, todo aquello sujeto a cambio se entiende como *doxa*, como apariencia. Desde entonces, escribe Marías, la tradición filosófica posterior ha estado afectada por la dualidad ser y parecer, lo que significa la escisión de lo real en dos mundos. Y así, cuando se habla de “naturaleza”, surge junto a ella un concepto contrapuesto que va variando: natural y sobrenatural, naturaleza y gracia, naturaleza y cultura, naturaleza y espíritu, naturaleza e historia. Y en esa misma línea, añade el filósofo, casi siempre que se ha planteado este problema ha sido al hilo de dos actitudes a las que se le ha denominado materialismo e idealismo⁷².

Por otra parte, según De Nigris, es posible encontrar una tercera reducción de la realidad en el papel que adjudicaron los helenos al pensamiento. En los apartados anteriores hemos visto cómo, según Marías, existen dos tipos de verdades para saber a qué atenernos sobre la circunstancia: aquéllas en las que estamos, que son fundamentalmente las vigencias sociales, y aquéllas a las que llegamos en nuestra vida concreta mediante el pensamiento. De esta manera, la vida humana a través de la estructura social reposa, en primer lugar, en una forma de razón que no es personal ni reflexiva, sino aprendida, implícita y social y sólo reobra sobre ella con el pensamiento cuando lo necesita para realizar su proyecto individual. Pero, además, cuando

⁶⁹ Francesco DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, op. cit., pp. 136-142.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 168-169 y 258.

⁷¹ Julián MARÍAS, *Historia de la filosofía*, op. cit., p. 58.

⁷² Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 25-27.

reflexionamos, añade De Nigris, muchas veces lo hacemos sin necesitar las palabras. Por ejemplo, veo un taxi y pienso en pararlo para que me conduzca a casa, y toda esa meditación no la formulo lingüísticamente porque la comprendo ya desde el mundo interpretativo que es mi vida⁷³. Pues bien, para los filósofos griegos y sus sucesores, la perspectiva acerca de la verdad va a ser otra. Puesto que entienden que la realidad responde al orden idéntico del Ser de la naturaleza, para ellos, las vigencias sociales no se aparecerán como la verdad transpersonal en la que estamos, sino que serán fundamentalmente *doxa*, apariencia, frente a la auténtica verdad, que es aquélla que es posible desvelar mediante el intelecto. La verdad para los griegos, nos dice Marías, se funda en la adecuación del pensamiento al Ser de la cosa. Es la fórmula clásica de la *adequatio intellectus et rei*. Pero, además, esta forma de entender la función del pensamiento en la vida contiene, al mismo tiempo, otras dos asunciones. Por un lado, se parte de la creencia de que existe una separación entre el intelecto y el resto de las cosas de la realidad. Separación que, por otra parte, según Marías, nunca quedará clara, pues a la vez se nutre de una correlación⁷⁴. Pero, además, según De Nigris, los griegos entendieron que el pensamiento estaba necesariamente vinculado a las palabras. La razón humana para los helenos contaba, entonces, con dos dimensiones inseparables, la visión inteligible (*nous*) y el decir mediante la palabra (*logos*), de tal manera que, al mismo tiempo que despreciaban todo aquel contenido de la realidad que no respondiera a la identidad del Ente, también asumían que no había más razón que la explícita del pensamiento que, además, había de ser lingüístico⁷⁵.

Asimismo, la cuarta de las reducciones de la realidad se producirá, según De Nigris, cuando Aristóteles se propone buscar la entidad del ser móvil concreto. En su afán de alcanzar la adecuación más perfecta del pensamiento a la cosa, el Estagirita

⁷³ Francesco DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, op. cit., p. 44.

⁷⁴ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 115. De ahí que, para De Nigris, el grave problema de la comunicación de las sustancias que tanta importancia cobrará en la Modernidad se encuentra ya germinalmente en la interpretación griega de la realidad, con la diferencia de que mientras el idealismo posterior pone el acento en la conciencia como polo de realidad, el realismo clásico se centra en la importancia de las cosas. Francesco DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, op. cit., p.80.

⁷⁵ Francesco DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, op. cit., pp. 63-64. De esta concepción de la realidad surgirá la diatriba entre los sofistas y los filósofos acerca de la consistencia del lenguaje. Para los filósofos, puesto que el pensamiento es lingüístico, la lengua misma ha de adecuarse también al ser del Ente, al ser de la *physis*. Pero esto no explica, por ejemplo, que haya varios idiomas. Por ello, los sofistas, como Hermógenes, desafiaban a los filósofos argumentando que el sistema lingüístico remite al mero acuerdo entre los hombres, es decir, al capricho de la convención (pp. 74-75).

intenta realizar lo que será un proyecto imposible: llegar a través del lenguaje que es genérico al sujeto individual, concreto, pleno, es decir, aprehender lo múltiple y cambiante. Y, a su vez, pretende hacerlo desde la lógica del Ente que nace precisamente de excluir la percepción sensible. De ahí que terminará por definir las realidades concretas mediante formas genéricas que son causas universales⁷⁶.

Por último, es posible subrayar una quinta reducción de la realidad que se decanta de las anteriores y que nos interesa especialmente por el tema que aquí nos ocupa. Se trata de la forma en la que los griegos entendieron a la sociedad. Según Marías, el término *pólis* es difícil de traducir porque apunta a la ciudad y, por tanto, a la sociedad íntegra, pero al mismo tiempo se refiere a ella desde el punto de vista político, desde el punto de vista estatal⁷⁷. No es de extrañar que un pueblo que vive en la convicción de que la verdad es aquello a lo que se puede llegar mediante la visión inteligible y decir mediante la palabra bien no cae en la cuenta de que existe todo un entramado de vigencias sociales, o bien entiende que son pura *doxa*, apariencia, frente a las leyes explícitas acompañadas de las robustas y evidentes instituciones del Estado.

Al mismo tiempo, como los griegos no se dieron cuenta de que lo que les vinculaba como comunidad era precisamente ese sistema de vigencias transpersonales en su mayoría implícitas, entendieron que la sociedad era una asociación, es decir, un pacto, un contrato entre los individuos para llegar a un bien mayor. Por eso, con el fin de alcanzar la justicia, a la hora de “darle a cada uno lo suyo”, llegaron a creer que habían de ser los ciudadanos reunidos en asamblea los que decidieran mediante el diálogo qué era “lo suyo” y a quién debían dárselo.

Esta fórmula de articular el poder público, como cualquier otra, pudo funcionar mientras las vigencias tradicionales todavía lo eran. Y, sin embargo, cuando éstas entraron en crisis, la pretensión de llegar al acuerdo mediante la reflexión y el diálogo no sólo no logró su objetivo, sino que, en cierta medida, espoleó la disociación. La razón la veíamos antes. El proceso se ha repetido una y otra vez en Occidente. En la historia de toda cultura de nuestro mundo histórico llega un momento en que se empiezan a cuestionar las creencias religiosas acerca del horizonte de ultimidades (Dios,

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 119, 136 y 248.

⁷⁷ Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, op. cit., p. 110.

la vida perdurable, el nacimiento y la muerte). Entonces, como se necesita seguir conviviendo, se intenta alcanzar un acuerdo de mínimos acerca de cómo organizar la sociedad que es igualmente infructuoso, y ahora podemos precisar por qué: llegado ese momento de la historia que se repite una y otra vez en Occidente, las personas dejan de vivir de las creencias tradicionales, pero no porque se hayan desembarazado de toda creencia, sino porque han avanzado a una nueva: la de que la realidad se rige por el Ser y que es posible comprender mediante el pensamiento ese orden idéntico con el objeto de adecuar el comportamiento a él. Es decir, al igual que antes se creía que había unos dioses como fuente última de sentido, ahora es el Ser quien adquiere ese sentido de verdad transcendente y compartida. Y mientras esta nueva creencia fue abrazada sólo por los filósofos, nada cambió sustancialmente en Grecia, porque eran muy pocos y, porque conscientes de la dificultad para encontrar ese orden transcendente, no dejaban de pensar en cuál podía ser ese *kosmos*, profundizando cada vez más en su pensamiento, reformándolo constantemente. En cambio, cuando esas dos creencias llegaron a convertirse en vigencias sociales el panorama cambió. Porque, entonces, el hombre medio creyó con fe ciega en el orden idéntico del Ser y empezaron a parecerle ilógicas las leyes tradicionales de la ciudad, que ahora se convertían en pura *doxa*. Entonces, cada facción llegó a una idea de cuál era el orden al que debía adecuarse la *pólis*, pero la vida política no es la filosófica. Porque el quehacer fundamental de la política no es pensar, sino actuar. Y, al intentar imponer sus esquemas intelectuales acerca del orden del Ser a la enorme fuerza de la totalidad de las vigencias sociales, ésta se resistió, de suerte que comenzó lo que Ortega denomina una revolución o utopía. Recordemos que lo que caracteriza a las vigencias sociales es que son nuestros continentes, es decir, que actuamos movidos por ellas la mayoría de las veces sin darnos cuenta, de tal manera que funcionan en nosotros como una especie de resorte, de mecanismo, de una quasi-naturaleza. Por eso, cuando los revolucionarios, sean de la época que sean, intentan modificarlas, se encuentran con una fuerza que excede, sin duda, a la de cualquier esquema ideal. De ahí que, según Ortega, el fracaso de un proceso revolucionario suscita siempre el fenómeno gemelo y antitético: la contrarrevolución, que no es sino una nueva revolución, sólo que de signo contrario, porque a lo que se aspira es a mantener por la fuerza una serie de interpretaciones que fueron verdaderas vigencias pero que, en definitiva, ya han dejado de serlo. Escribe el filósofo:

Otra revolución estalla con otra utopía inscrita en sus pendones, modificación de la primera. Nuevo fracaso, nueva reacción; y así, sucesivamente, hasta que la conciencia social empieza a sospechar que el mal éxito no es debido a la intriga de los enemigos, sino a la contradicción misma del propósito. Las *ideas* políticas pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida. La era revolucionaria concluye sencillamente sin frases, sin gestos, reabsorbida por una sensibilidad nueva. A la política de ideas sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida, o, como dice el Evangelio, que “el sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado”. Sobre todo —y éste es un síntoma muy importante—, la política toda pierde su presión, desaparece del primer plano de las preocupaciones humanas y queda convertida en un menester, como tantos otros que son ineludibles, pero no atraen el entusiasmo ni se sobrecargan de un patetismo solemne y casi religioso⁷⁸.

Pero, mientras este momento llega, bajo el yugo del Ser, la vida cotidiana se pervierte porque la atención se desvía anómalamente hacia lo público. Y como no hay acuerdo sobre prácticamente ningún tema, cuando los amigos o familiares se reúnen ya no se encuentran porque, aunque todos ellos creen en el Ser, viven de interpretaciones distintas de cómo es este orden idéntico, de suerte que se pervierte la vida personal. Según Marías, el único que fue capaz de intuir que la sociedad no funciona sólo a través de ideas fue Aristóteles⁷⁹.

Es en este autor en donde es posible contemplar con mayor pureza la completa decantación de la interpretación de la realidad helena, hasta el punto de que su perspectiva muchas veces llegó a desfondarla. Nos interesa, de esta manera, analizar algunas de sus fructíferas visiones con el fin de contrastarlas posteriormente con el punto de vista de Marías.

En primer lugar, señala De Nigris, Aristóteles en su búsqueda de la realidad de las cosas se topó con el movimiento de la vida humana y se dio cuenta de su ilimitación.

⁷⁸ José ORTEGA Y GASSET, “El ocaso de las revoluciones”, en *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 630.

⁷⁹ Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, op. cit., p. 111.

Efectivamente, la *energeia* del alma, a diferencia de la mera *kinesis*, se caracteriza según el filósofo porque el fin o *telos* de su movimiento, su perfección o *entelequeia* no tiene término (*peras*), sino que es potencia de sí misma, es marcha indeterminada e indefinida⁸⁰. Pero, a su vez, como Aristóteles creía que la realidad es la naturaleza, y ésta se rige por el principio de la identidad del Ente, entenderá que la parte más noble del alma humana es la racional, es decir, aquélla dedicada a la contemplación del Ser. De esta manera, la indeterminación e ilimitación del movimiento de la vida quedará definitivamente dedicada a adecuarse nuevamente al *kosmos* fijo, invariable y determinado de la naturaleza. La libertad humana, por tanto, desde esta perspectiva se reduce a cumplir fielmente con el proyecto de encontrar el Ser del Ente y seguir su mandato o ley. Por eso, a pesar de que distintos pasajes de la *Ética a Nicómaco* apuntan que la vida es intrínsecamente social y que felicidad es una actividad que se intensifica a través de los amigos, como la concepción de la verdad griega pasa por la adecuación del pensamiento a las cosas, Aristóteles termina por afirmar que la intensificación de la entidad humana está ligada, a su vez, a la intensificación de su racionalidad, de tal manera que resuelve que el fin del auténtico movimiento de la vida es el de reobrar constantemente sobre sí misma aislándose de su circunstancia para conseguir la plena autarquía a través del pensamiento. Para el filósofo, el proyecto o misión de la vida humana, su justicia personal, consiste, entonces, en ir desvelando poco a poco la verdad para alcanzar la adecuación solitaria, autosuficiente, al ser de la naturaleza⁸¹. Pero, a su vez, escribe Marías, como esa ley de la *physis* es de las cosas en sí mismas, y el hombre tiene *logos*, tiene palabra, puede manifestar la verdad trascendente a los demás, de tal manera que puedan ponerse de acuerdo y llegar a la concordia, a lo que hoy denominaríamos justicia social. Por eso, según Marías, “la verdad y el decir hacen posible la comunidad”⁸².

Ahora bien, al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que Aristóteles, al contrario de la mayoría de los pensadores políticos de la época, estaba firmemente en contra de la constante reforma de las leyes. Esto se debe, según Marías, a que, tras estudiar las

⁸⁰ Francesco DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, op. cit., pp. 255-257 y 298. Este tema fue analizado en profundidad por ORTEGA en “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier” (1942), VI, especialmente 163-169.

⁸¹ Francesco DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, op. cit., pp. 313-314. Encontramos este planteamiento en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María ARAUJO y Julián MARÍAS, introducción y notas de Julián MARÍAS, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, pp. 131-153 y 165-170.

⁸² Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, op. cit., p. 108.

distintas constituciones que habían existido, así como las causas de las constantes revoluciones en los diferentes regímenes, el filósofo llegó a una idea mucho más profunda de lo que era la sociedad. Porque para Aristóteles la ciudad no era un mero recinto rodeado de murallas, ni una ley o convenio de mutua ayuda, sino que se fundaba en las buenas acciones. Es decir, añade Marías, Aristóteles entendió que la raíz de la *pólis* era una empresa común que trascendía el territorio o la raza. La ciudad griega no era sino una misión compartida aquejada siempre por el problema de la inestabilidad. Por eso, con el afán de luchar por conseguir la seguridad, Aristóteles en su *Política* llega a la conclusión de que, si bien en determinadas ocasiones pueden realizarse modificaciones legislativas, hay que tener mucha precaución porque *“la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que el uso, y éste no se produce sino mediante el transcurso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras nuevas debilita la fuerza de la ley”*⁸³. Por eso, apunta Marías, ante la frivolidad de los teóricos de las constituciones y de los juristas, Aristóteles estuvo a punto de llegar a una sociología al entender que la ley, el derecho es una realidad social y no una idea.

Y, sin embargo, a pesar de la agudeza del pensamiento aristotélico y precisamente porque sus ideas no eran vigencias sociales, la crisis social siguió su curso. Nadie encontró la verdad del Ser de la *physis* y el desánimo postrevolucionario se extendió a los propios pensadores que empezaron a desconfiar de su capacidad para alcanzar la verdad.

Mas, a pesar de que en todo el mundo antiguo nunca se encontró ese deseado orden idéntico a sí mismo, como era y en buena medida sigue siendo una creencia, es decir, como se trata de un supuesto del que el occidental vive, tan pronto como en Europa se afinaron las cabezas, a pesar de vivir de un mundo de vigencias distinto, volvieron a buscarlo. Y, entonces, según Ortega, el hombre moderno es aquél que vive e intenta coordinar dos fuentes de creencias: el Dios cristiano para lo ultraterreno y el Ser como orden comprensible que rige el mundo terreno⁸⁴.

⁸³ Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, op. cit., p. 115.

⁸⁴ Encontramos esta tesis en José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, pp. 469-479.

1.5. La estructura de la conciencia y el tema de nuestro tiempo

La historia de la filosofía suele dividirse en dos grandes movimientos: realismo e idealismo. El segundo de ellos emergió en la Edad Moderna, una vez más, por una crisis de las vigencias sociales. En especial, dos de las creencias fundamentales empezaron a tambalearse: por un lado, comenzó a resquebrajarse el sólido sistema aristotélico. Por otro, se puso en tela de juicio la unidad de la verdad cristiana.

Según Marías, a finales de la Edad Media, el voluntarismo y el nominalismo terminarían de quebrar el viejo edificio escolástico. A pesar de que Duns Escoto y Guillermo de Ockham pretendían engrandecer a Dios y no limitarle a la pobre racionalidad humana, su giro intelectual supuso a la larga la escisión entre la teología y la ciencia. A su vez, al concluir que la ciencia no lo es de las cosas concretas y que, por tanto, los universales son meros signos o símbolos abstractos, el nominalismo prepararía el auge del pensamiento racionalista y matemático posterior⁸⁵. El hombre se quedaba sin su aspiración de entender a Dios y caminando a ciegas por entre las cosas del mundo; sin embargo, las ciencias serían una renovada fuente de ilusión para las sociedades en general. Quizá no se podía conocer lo concreto, pero lo abstracto descubría una nueva y maravillosa perspectiva de la realidad. La astronomía, por ejemplo, concluiría que nuestro planeta no era el centro del universo, como hasta entonces se había creído. A su vez, los españoles llegaban a un nuevo continente, América, en donde se topaban con seres humanos con formas de vida completamente distintas a las del viejo mundo y con nuevas especies animales. Poco después se descubría también que la Tierra era redonda, conmoviendo la física de Aristóteles. Y así, eso que se había llamado “naturaleza”, gracias a la interpretación griega de la realidad, ahora parecía tener una estructura completamente distinta a como se había intuido durante milenios. No es de extrañar que los hombres de la época sintieran la necesidad urgente de repensarlo todo, espoleándose los escritos teológicos, filosóficos, científicos y jurídicos.

Por otra parte, según Miguel García-Baró, la creciente corrupción de la Iglesia, la poca formación intelectual del clero, así como la constante lucha de poder entre los monarcas y los papas llevó a la ruptura de la univocidad de la interpretación de los

⁸⁵ Julián MARÍAS, *Historia de la filosofía*, op. cit., p. 183.

textos sagrados. Y ya no hubo manera de entenderse. Ni Concilios, ni Sínodos. Tampoco la guerra lograría cicatrizar la escisión que todavía sigue hoy vigente. “Siglo y medio de matanzas terminó en el más impío de los pactos concentrado en la fórmula célebre: «*cuius regio, eius religio*» (deberás aceptar la religión de quien sea tu soberano)”⁸⁶.

En ese contexto aparece un inquieto Descartes que, desilusionado ante las filosofías del pasado y viendo que las matemáticas parecían conseguir los fines que se proponían, aspirará a empezar de nuevo, a desatender a la historia y encontrar una certidumbre radical que le sirva para llegar a una nueva y segura interpretación del mundo, así como a una perspectiva unívoca del Dios en el que tanto creía. De esta manera, gracias a su duda metódica cerraba el ciclo de la filosofía realista y comenzaba la aventura idealista con el descubrimiento de la conciencia como realidad radical, es decir, como realidad en donde radica todo lo que hay. Para Descartes, señala Ortega, es posible dudar del mundo exterior, la naturaleza puede ser pura apariencia o engaño. De lo único que no es posible dudar es de estar dudando, esto es, pensando. Y, puesto que estaba pensando, no podía, a su vez, dudar de su propia existencia como sujeto. El contenido de su pensamiento, la *physis* que los griegos habían dado por sentada, podía ser falsa, pero él como yo pensante era indubitable. Descartes arribaba así a un nuevo continente: el del mundo interior, el de la conciencia⁸⁷.

Una vez más, el ser humano estrenaba una renovada confianza en sí mismo. Ya no sólo se apreciaba como capaz de aprehender el orden de la totalidad. Según García Morente, ahora se entendía como parte constitutiva de la realidad puesto que para que algo exista ha de presentarse en nuestra conciencia que se desvela, así como una estructura más intensa y envolvente⁸⁸.

⁸⁶ Miguel GARCÍA-BARÓ, *Descartes y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 27.

⁸⁷ Según Ortega, la mayor originalidad del movimiento cartesiano radica en que descubrió la intimidad. Los griegos habían hecho hondos estudios del alma humana, pero al entender que formaba parte del ser de la naturaleza, ésta se convertía en una cosa más entre las cosas. En cambio, la conciencia cuenta con una constitución completamente distinta. Mientras que las cosas se apoyan las unas en las otras pasivamente, el pensamiento es un activo estar, es un inquieto hacerse a sí mismo, un ser para sí, un darse cuenta, un poseerse que aparece como radical soledad e intimidad. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 315-325.

⁸⁸ Manuel GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Encuentro, Madrid, 2009 [1.ª edición de 1938], p. 147.

En su obra *¿Qué es filosofía?*, Ortega se detiene a analizar todos aquellos presupuestos realistas que aún subyacen bajo la mirada cartesiana. Aquí nos interesa tan sólo reseñar cómo Descartes, a pesar de avanzar a un nuevo punto de vista se mantuvo en las dos creencias del conocimiento: que la realidad es y que se puede entender. Y, sin embargo, la nueva misión que se le propone al hombre en el idealismo, la forma que le permite saber a qué atenerse o llegar a la verdad es la de conocer, no ya la *physis*, cuya realidad es dudosa, sino la conciencia, entendida como ese quehacer activo en donde se manifiesta la realidad. Y como ésta sigue respondiendo al orden del Ser, en ella se puede desvelar nuevamente una verdad trascendente a la que adecuarse y desde la que podría llegarse, si fuera el caso, a un orden transpersonal o social justo.

Tanto el realismo como el idealismo comparten, entonces, según Ortega, una creencia común: que la realidad es, que tiene una consistencia inmutable del Ente y, por tanto, la verdad ha de ser igualmente una, absoluta e invariable⁸⁹. Pero, si nos detenemos a pensarlo, ¿qué hay a nuestro alrededor que sea invariable? Lo único que encontramos con tal constitución son efectivamente las ideas, que permanecen idénticas en nuestra mente. Realismo e idealismo son, por tanto, según Marías, formas de racionalismo, o razón pura. Ambos toman, como ya hemos visto, el todo por la parte al asumir que el principio de ordenación de la realidad es la identidad. Y aquello que no se ajusta a dicho principio, bien se desprecia por pertenecer al mundo de la mera apariencia, o bien se asume que si se nos aparece como caótico es porque aún no hemos hallado su ley auténtica y que lo que tenemos que hacer es pensar más hasta alcanzarla, porque está ahí esperándonos, en el fondo latente de la realidad⁹⁰. De ahí que, como ya se ha dicho, el racionalismo, movido por la creencia en la identidad de la realidad no puede sino afirmar que la verdad, a su vez, ha de ser una, absoluta e invariable⁹¹.

Pero, entonces, consecuentemente, si aplicamos ese esquema a la realidad de la persona, a nuestra propia consistencia entendida como sujeto, todo lo que hay en cada

⁸⁹ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 572.

⁹⁰ Julián MARÍAS, *Acerca de Ortega*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, pp. 34-35.

⁹¹ Véase la paradoja: la filosofía brota de un movimiento de apertura, de una generosa búsqueda de comprender la totalidad. El filósofo en su quehacer se desvive por entender lo que no es él, hasta el punto de pretender adecuar su intelecto a lo que lo trasciende. Y, sin embargo, al asumir que la realidad tiene un ser, al creer ciegamente en el principio de la identidad, cuando llega a su certidumbre radical lleva a cabo la operación inversa a su pretensión original: una vez que encuentra una idea que le parece indubitable se dedica a aplicarla al resto de la realidad. Y así, en vez de adecuar su intelecto a la realidad, intenta adecuar la realidad a su intelecto.

uno de nosotros que es único, mudadizo y corruptible ha de ser despreciado por no ser verdaderamente real. Según Ortega:

Habrà que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llamó a ése nuestro fondo común, exento de variaciones y peculiaridades individuales, “la razón”, y Kant, “el ente racional”.

Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable a través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad⁹².

Analícemos más detenidamente ese presupuesto con el fin de ir ya penetrando por contraste en la mirada de Marías. Desde la perspectiva de la conciencia idealista, nuestra unicidad no es lo más importante. No es lo que nos define. Que mi amado sea para mí alguien irreductible, a quien no puedo hallar de igual manera en ninguna parte de este mundo, y sin el cual no puedo vivir, es del todo despreciable. Porque aquello que yo tanto adoro de su personalidad es mera apariencia. Lo verdaderamente real en él es, a su vez, igual a todos los seres humanos de este mundo. Un sujeto universal idéntico, que subyace en toda persona, sea de la cultura y de la época que sea.

Esa perspectiva de la persona es la que late, según Marías, en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Derechos que son forzosamente abstractos porque se refieren no a los franceses de fines del siglo XVIII, sino a cualquier hombre y a cualquier ciudadano⁹³.

Por otra parte, como ya hemos visto, cuando el racionalismo hace acto de presencia, poco tiempo después comienza un periodo de revoluciones. De esta manera, Ortega, en su ensayo “El ocaso de las revoluciones”, se dedica a analizar nuestros tres grandes ciclos históricos conocidos —Grecia, Roma y Europa— y encuentra que todos ellos siguen el mismo patrón: una etapa tradicional en la que los hombres viven del

⁹² José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 573.

⁹³ Julián MARÍAS, *La España real*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998 [1.ª edición de 1976], p. 295.

compacto mundo de vigencias y en la que se sienten parte de un todo más grande que su propia individualidad; un segundo periodo racionalista en el que los individuos pretenden imponer sus ideas acerca de cómo ha de ser el orden de la sociedad; y una tercera etapa en la que, tras muchas luchas, desencanto y sufrimiento, pierden la confianza en el poder de las ideas y, en definitiva, en sí mismos⁹⁴.

Por otra parte, añade Marías, este proceso termina también una y otra vez en un desencanto de tipo intelectual que da pábulo al irracionalismo. Recordemos que la necesidad del quehacer metafísico surgió por primera vez espolcado por una crisis de las creencias tradicionales griegas. Desde entonces, los distintos filósofos metafísicos se han afanado una y otra vez en desvelar una certidumbre radical desde la que reconstruir su mundo a través de una teoría, es decir, se ha pretendido llegar a una idea de lo que la realidad en verdad es. Pero, a pesar de tanto esfuerzo, en estos dos milenios y medio no se ha llegado nunca a esa tan deseada interpretación definitiva de todo lo que hay. Por eso, señala el pensador, con el transcurrir del tiempo, la creencia en la capacidad del intelecto humano una y otra vez se ha debilitado. Cuando se despierta el sentido histórico en una de nuestras sociedades, emerge de nuevo la desconfianza con respecto a poder llegar a la tan ansiada verdad que nos permita convivir en paz. De esta manera, tarde o temprano, brota alguna forma de escepticismo. El filósofo distingue entre tres manifestaciones históricas de este fenómeno: el denominado “pirronismo histórico”, el relativismo y el historismo.

El pirronismo histórico, señala Marías, creía que hay una única realidad y una correlativa verdad absoluta, pero desconfiaba en la capacidad humana para reconocerla. Por eso, hacía siempre hincapié en la alta calidad de los hombres que habían errado:

Su motor íntimo era el reconocimiento de la capacidad de error de la mente humana: si tantos se han equivocado, ¿cómo acertaré yo? —ésta venía a ser la secreta angustia de los pirronistas; y por eso, de vez en cuando, sentían un acceso de entusiasmo y ánimo y se lanzaban afanosamente en busca de esa verdad existente pero esquiv⁹⁵.

⁹⁴ José ORTEGA Y GASSET, “El ocaso de las revoluciones”, en *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 619-641.

⁹⁵ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 111.

En segundo lugar, el relativismo da un paso más. Para ello, parte de la discordancia de opiniones, que pone en evidencia la imposibilidad de un *criterio* suficiente que permita la decisión. De esta manera, aunque el relativismo cree que hay una realidad global, absoluta, es decir, que hay un ser, asume que no hay al mismo tiempo una verdad absoluta, sino que cada individuo cuenta con su propia verdad, aquélla que corresponde a la porción del Ente a la que él tiene acceso.

Un individuo, un país, una época, tienen cada uno “su” verdad, cuya esfera de validez tiene límites; a lo sumo, y en el mejor de los casos, habría algunas verdades de anormal generalidad que serían tal vez válidas para *todos los hombres*, pero empleando esa expresión como un colectivo, serían verdades relativas a la *especie humana* en su totalidad, condicionadas por su constitución específica; a pesar de su generalidad, siempre serían relativas⁹⁶.

Por último, el historismo, según Marías, es una forma refinada de relativismo que nace de la conciencia histórica. Al mirar al pasado y a la cantidad de culturas que hay vemos muchos mundos, muchas formas de vigencias. ¿Cuál de ellas es la verdadera? ¿Cuál la definitiva o correcta? ¿Sobre la base de qué principio podemos asumir que un comportamiento o interpretación es mejor que otro? Ante tal ánimo parece que no queda otra que renunciar a la pretensión de una verdad absoluta para quedarnos en una “vivencia de la verdad”, “esto es, los modos de ver las cosas los hombres de las diferentes épocas, cuando éstos han creído saber a qué atenerse respecto a ellas”⁹⁷.

Pues bien, ése es el tremendo problema al que Ortega denominó *El tema de nuestro tiempo*. ¿Cómo escapar de las garras del racionalismo y del relativismo? ¿Cómo no ahogarse en una perspectiva para todo tiempo y lugar sin caer en un escepticismo que no nos permita saber qué está bien o mal en nuestra vida? En el capítulo tercero nos detendremos a conocer, desde la perspectiva de Julián Marías, la solución que le dio Ortega al complejo dilema. Pero antes, en el próximo capítulo vamos a mostrar,

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ *Ibidem*, p. 114.

sucintamente, cuáles han sido las dos grandes oleadas históricas que se han enfrentado a esta cuestión desde el punto de vista de la justicia social y cómo todas ellas, al desentenderse de la mirada metafísica, han usado las interpretaciones de la ontología clásica como creencias, es decir, han partido de ella en el momento mismo de ponerse a pensar, de tal manera que de una forma u otra se han topado con ese grave problema al que Ortega denominaba *El tema de nuestro tiempo*.

Capítulo 2:

Las principales doctrinas de la justicia social

2.1. Introducción

A lo largo del primer capítulo hemos revisado, desde la filosofía de Julián Marías, cuál es la función de la verdad en nuestra vida, así como en qué consiste la metafísica. Después, hemos visto emerger el quehacer metafísico en su historia como una fórmula que inventaron los primeros filósofos para saber a qué atenerse al comenzar a dudar de las creencias fundamentales griegas. Asimismo, hemos analizado cómo la filosofía con el tiempo se convirtió, además, en un método de justicia social, al ser la pretensión de los filósofos posteriores buscar un orden justo para la *pólis* capaz de rehabilitar la maltrecha convivencia. Por otra parte, hemos subrayado cómo, según Marías, a pesar de que esos sabios griegos dejaron de tener fe en las vigencias tradicionales, no por ello se liberaron de todo supuesto, sino que sin darse cuenta pasaron a vivir a través de dos nuevas creencias, que son las específicas del conocimiento: que la realidad es, que está regida por el orden idéntico del Ser, y que es posible desvelar ese orden mediante el pensamiento para adecuar el comportamiento humano a él. Por último, hemos visto también cómo cada vez que ya no sólo los filósofos sino el hombre medio en cualquiera de las culturas occidentales ha pasado a vivir de esas dos creencias del conocimiento, ha llegado una etapa de progresiva politización y racionalismo desencadenándose revoluciones y contrarrevoluciones que han alterado la vida individual hasta que, tras mucha inseguridad, ha llegado una época de desmoralización caracterizada por la tendencia a abrazar las tesis relativistas e irracionalistas.

Pues bien, en este capítulo vamos a centrar la atención ya exclusivamente en las doctrinas de la justicia social para analizar cómo, desde el siglo XVIII, ha habido dos grandes oleadas de autores preocupados por el tema. Por una parte, los movimientos surgidos a partir de las doctrinas colectivistas e individualistas propias de los siglos XVIII, XIX y XX. Por otra, una segunda oleada de pensadores esta vez sólo liberales que, a partir de la década de los setenta del siglo pasado, han vuelto a interesarse por el asunto. En ese sentido, y debido a que han sido muchos los que se han dedicado a escribir sobre la justicia social, nos importa, en primer lugar, revisar algunas de las clasificaciones que se han hecho de sus teorías, con el fin de dar luz sobre los distintos puntos de vista desde los que se ha abarcado. En segundo lugar, nos proponemos hacer nosotros una nueva clasificación, atendiendo al método intelectual que usan esos autores de la segunda mitad del siglo XX para indagar sobre el tema. Asimismo, nos

proponemos mostrar cómo todos ellos a la hora de ponerse a pensar asumen como John Rawls que no es posible abordar el tema desde el punto de vista metafísico, y, sin embargo, al seguir creyendo en las dos creencias del conocimiento, en definitiva, sus teorías van a recaer igualmente en formas más o menos refinadas de racionalismo y relativismo.

2.2. Los fundamentos ontológicos del colectivismo y el individualismo clásicos

Según Julián Marías, la interpretación de la realidad humana en su relación con la sociedad se ha visto desde el siglo XVIII, fundamentalmente a partir de dos grandes perspectivas: el colectivismo y el individualismo. El colectivismo, señala el filósofo, sustantiva la realidad colectiva; la entiende como la realidad primaria. Desde este prisma, la sociedad es una gigantesca “cosa” supraindividual con rasgos antropomórficos dotada de un “espíritu nacional” o colectivo. Inmerso en ella, cada hombre se convierte en un mero caso particular sin significación propia, individual, personal. Por eso, cuando esta interpretación se ha llevado a las prácticas político-sociales se ha tendido a la deshumanización. Escribe, Marías:

El punto de vista que considera la sociedad como realidad fundamental y básica tiene que esforzarse luego por reivindicar precariamente algunos derechos con los que se intenta salvaguardar la condición irreductible de la vida humana tal y como se nos presenta. Y no hay que decir la frecuencia con que estos derechos se desvanecen frente a la afirmación de una prepotente e ilimitada realidad colectiva⁹⁸.

El individualismo, en cambio, añade, asume que no hay más que hombres individuales que se unen y que su suma conforma el colectivo. La sociedad aparece así, al igual que en la visión griega que analizábamos previamente, como una asociación, es decir, como algo inesencial, azaroso y nunca bien explicado; como un simple “agregado” de unidades individuales. Al llevar esta interpretación a la práctica, apunta el filósofo, el Estado aparece como algo accidental y con frecuencia como un “contratiempo”. Por eso, el individuo moderno toma posición defensiva frente a las realidades colectivas y busca la manera de ponerles límites, diques y protecciones. La suspicacia y la desconfianza son, para Marías, la consecuencia directa de esa interpretación teórica.

Ahora bien, a partir de todo lo expuesto hasta ahora, es posible apuntar tres de las grandes limitaciones a la hora de entender la realidad humana que contienen tanto el

⁹⁸ Julián MARÍAS, “La condición social del hombre” (1972), en *Ensayos*, en *Obras*, X, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 278.

colectivismo como el individualismo que, a su vez, se irán haciendo más claras a medida que profundicemos en la filosofía de la razón vital personal.

En primer lugar, ninguno de estos dos movimientos consigue entender el lugar que ocupa la sociedad en nuestra realidad personal. Veíamos que, tanto para Ortega como para Marías, somos, bien es cierto, intrínsecamente sociales. Pero, al mismo tiempo, las vigencias sociales no sólo no determinan o ahogan nuestra vida, como asume la perspectiva colectivista, sino que cumplen la importante función de servirnos como punto de apoyo histórico y compartido desde el que lanzar nuestro propio proyecto personal. Asimismo, el individualismo, por su parte, tampoco acierta al vislumbrar la consistencia de la sociedad porque no es ésta una mera suma de voluntades, sino una realidad que encontramos ya en nuestra vida —antes de cualquier volición particular nuestra— y que permite y propicia nuestro encuentro.

Y eso nos lleva a la segunda de las limitaciones que, según Marías, comparten tanto el colectivismo como el individualismo. Ambas perspectivas se atienen sólo a lo social y a lo individual prescindiendo de la dimensión interindividual de la vida. Obvian lo que el sentido común da por hecho: que toda vida humana es desde el principio interpersonal. El niño aprende del padre, de la madre, del abuelo, de la tía, del maestro. Nuestra vida contiene otras vidas desde el principio. Lo que Ortega denomina circunstancia es, ante todo, los prójimos, los que están próximos a nosotros. Como veremos en los próximos capítulos, la realidad de la persona se desvela y realiza fundamentalmente en su relación con otras personas. Pero, como el colectivismo y el individualismo han olvidado este importante estrato de la vida humana, eso ha llevado a que cuando hablamos de justicia social inmediatamente dirijamos nuestra atención a la dimensión política, como ya hicieron los griegos, para intentar desvelar y realizar el proyecto social que, según el colectivismo, nos trasciende a cada uno de los ciudadanos, o bien, para intentar gestar, según el individualismo o el liberalismo clásico, algún tipo de contrato que satisfaga a los individuos⁹⁹.

Pero, ¿por qué el colectivismo y el individualismo clásico obvian la evidente intersubjetividad humana? Encontramos una primera respuesta a esa pregunta al abordar

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 277-278.

estos movimientos desde la teoría de la estructura antes analizada. Efectivamente, el colectivismo parte de la base de que la sociedad es una estructura que cuenta con un orden dado y predeterminado al que se ha de avanzar para que las cosas vayan bien. Es decir, el colectivismo cree con fe ciega, religiosa, que la justicia no se ha alcanzado porque los individuos no han plegado su comportamiento a ese orden invariable y preestablecido del Ser. De esta manera, el fin del movimiento de cada individuo consiste sólo en adecuarse al fin de la sociedad entendida como totalidad predeterminada, sin que, en ningún caso, exista una relación entre los individuos más allá de la que pueda establecerse para que todos puedan adecuarse a ese fin común. La libertad humana reside así en acatar sumisamente al ser de la sociedad. Nos encontramos, por tanto, con una perspectiva realista de la vida humana y, por tanto, racionalista, que entiende que hay una sola verdad absoluta y predeterminada que le pertenece no al individuo sino a la colectividad.

En el caso del individualismo clásico, llevado a su extremo, nos encontramos con una nueva forma de relativismo. Para no caer en el determinismo propio del modelo colectivista, el individualismo postula que cada persona ha de perseguir sus fines sin atender al bien del colectivo. Pero, entonces, para salvar la libertad individual, el individualismo cae en un subjetivismo en el que es imposible hallar una verdad transpersonal. Desde este modelo, en la sociedad no existiría siquiera una estructura, al no contar con un principio de ordenación del conjunto y mucho menos, claro está, con un fin transpersonal.

Pero como señala Ortega en *La rebelión de las masas*, el individualismo puro duró bien poco. Inspiró la legislación de la Revolución Francesa pero murió con ella, porque en el siglo XIX los grandes teorizadores del liberalismo eran ya en su fondo íntimo también colectivistas¹⁰⁰. Según el filósofo, cuando leemos al utilitarista Stuart Mill o a Spencer:

¹⁰⁰ Se puede argumentar también que ya los pensadores del siglo XVII tenían en cuenta la importancia del bienestar social. Dos pruebas de ello son *La fábula de las abejas* de Mandeville o la mano invisible de Adam Smith, puesto que, en ambos casos, se entiende que el individualismo es útil no sólo por el propio interés, sino que además es la condición indispensable para que se mantenga e intensifique la prosperidad social. Vid. Bernard MANDEVILLE, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004 [1.ª edición de 1714]; Adam SMITH, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 2013 [1.ª edición de 1759].

Nos sorprende que su presunta defensa del individuo no se basa en mostrar que la libertad beneficia o interesa a éste, sino todo lo contrario, en que beneficia o interesa a la sociedad. [...] Resulta, a la postre, que tanto él [Spencer] como Stuart Mill tratan a los individuos con la misma crueldad socializante que los termites a ciertos de sus congéneres, a los cuales ceban para chuparles luego la sustancia ¡Hasta ese punto era la primacía de lo colectivo el fondo por sí mismo evidente sobre que ingenuamente danzaban sus ideas!¹⁰¹

El liberalismo utilitarista de los siglos XVIII y XIX, por tanto, no promovía la libertad individual como un fin, sino como un medio para espolear la riqueza social. Y como vamos a ver a continuación, un siglo y medio después, John Rawls propone un modelo de justicia que aún se asienta, en buena medida, en estos presupuestos.

¹⁰¹ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 361.

2.3. Clasificaciones generales de la justicia social

Al ser la justicia social uno de los temas que más ha entusiasmado en los últimos tiempos, se hace del todo imposible abarcar la ingente bibliografía que se ha publicado en torno a la cuestión. Nos parece pertinente, eso sí, intentar alumbrar cuáles han sido sus principales corrientes de pensamiento. Para ello, vamos a revisar las distinciones que han hecho algunos de los estudiosos más relevantes para, después, atrevernos a proponer nosotros una clasificación general atendiendo a la forma en la que han dado respuesta al problema del racionalismo y el relativismo. O, por decirlo de otra manera, vamos a intentar ordenar los distintos tipos de teorías a partir de la perspectiva metodológica que usan para enfrentarse al enorme dilema de la verdad.

En su libro *Justice, What's the right thing to do?*, Michael Sandel señala que existen tres grandes soluciones al problema de la justicia. En primer lugar, incrementar el bienestar general a través de leyes y servicios, es decir, potenciar lo que nosotros hemos denominado como posibilidades de vida. En segundo lugar, limitar el poder social para dejar espacio a la libertad. Por último, Sandel señala como un tercer camino el de promover la virtud. En ese sentido, un ejemplo de la primera solución sería el utilitarismo, a partir de su búsqueda de conseguir la mayor felicidad para el mayor número. Tres exponentes de la segunda solución serían Emmanuel Kant, John Rawls y John Nozick. Como paradigma de la tercera solución, Sandel profundiza en la ética aristotélica¹⁰².

Por su parte, Ian Shapiro establece también una interesante diferenciación entre las teorías ilustradas y las anti-ilustradas. Para Shapiro, la Ilustración fue un gran movimiento que comenzó en torno a 1600 y que estaba definido por su fe en la razón y en su poder para entender la verdadera naturaleza de nuestra circunstancia y de nosotros mismos. A su vez, el autor distingue entre una Ilustración temprana y una madura. Durante la Ilustración temprana, primó la obsesión por la certidumbre de la ciencia y la optimista idea de progreso, es decir, la confianza de que, a medida que la razón se expandiera, sería posible controlar cada vez mejor todo lo que nos rodea. Junto a ellas

¹⁰² Vid. Michael SANDEL, *Justice, What's the right thing to do?*, Penguin Book, Londres, 2009. El autor expone, además, su perspectiva acerca de cuáles son las principales corrientes de justicia social en el curso publicado en la plataforma de formación online edX: <https://www.edx.org/es/course/justice-harvardx-er22-1x-2>.

apareció también, apunta Shapiro, el ideal del hombre que se hace a sí mismo con una aspiración claramente cristiana. La Ilustración temprana se conformó, entonces, como un movimiento filosófico que pretendía racionalizar la vida social gracias a principios científicos y en el que subyacía un poderoso ímpetu normativo que buscaba tomarse en serio el ideal de la libertad humana expresado en la doctrina política de los derechos individuales. Para el autor, son frutos de esa Ilustración temprana el utilitarismo, el marxismo y la tradición del contrato social de autores como Thomas Hobbes o John Locke. Y, sin embargo, añade Shapiro, con el tiempo dentro del movimiento de la Ilustración se hizo patente una contradicción entre la ciencia y los derechos individuales, puesto que la primera es una empresa determinista preocupada por descubrir leyes que gobiernen el universo, mientras que los derechos individuales lo que protegen es, precisamente, lo contrario, la libertad e indeterminación humana. De ahí que emergiera una segunda Ilustración, esta vez madura, que pretende hallar un equilibrio entre el determinismo científico y la libertad individual. Dentro de ese movimiento, el pensador sitúa a John Rawls, Robert Nozick y los movimientos democráticos que buscan reformar y repensar socialmente una y otra vez la organización colectiva para ir haciéndola cada vez más justa. Por otra parte, añade Shapiro, la Ilustración tuvo siempre sus detractores y un ejemplo de ello es el pensamiento de Edmund Burke en el siglo XVIII, claro antecedente de corrientes actuales como el posmodernismo y el comunitarismo. A pesar de sus muchas diferencias, a todos estos movimientos anti-ilustrados les aúna, escribe Shapiro, que son escépticos, por no decir hostiles a los dos presupuestos de la Ilustración: que la ciencia vaya a traernos certidumbres sobre lo humano y que lo más importante sean los derechos individuales. En cambio, hacen hincapié en el peso de las normas y prácticas heredadas. Forman parte de este movimiento anti-ilustrado, añade Shapiro, autores a los que se les suele denominar comunitaristas como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer, Will Kymlicka o el propio Michael Sandel, así como postmodernistas como François Lyotard o Richard Rorty¹⁰³.

Por otra parte, en el contexto español Javier Murillo Torrecilla y Reyes Hernández Castilla dividen la investigación en torno al tema de la justicia social en tres grandes

¹⁰³ Vid. Ian SHAPIRO, *The Moral Foundations of Politics*, Aakar Books, Delhi, 2003. También el profesor Shapiro cuenta con un curso *online* en donde explica su punto de vista, esta vez en la plataforma Coursera: <https://es.coursera.org/learn/moral-politics>.

enfoques: la justicia como distribución, la justicia como reconocimiento y la justicia como participación. La primera de ellas es la que según los autores ha recibido más atención y hace hincapié en cómo distribuir socialmente determinados bienes, recursos o capacidades. Exponentes de este movimiento son John Rawls, Amartya Sen, Robert Dworkin o Martha Nussbaum. En segundo lugar, y para completar la justicia como distribución, la justicia como reconocimiento critica que la desigual distribución de los bienes sociales proviene de la falta de consideración de determinados colectivos frente a otros que tienen una posición privilegiada y los oprimen. Se pretende reconocer en este movimiento las demandas postmateriales, así como los movimientos reivindicativos en torno a la raza, el género o la sexualidad. Autores que forman parte de esta corriente son Iris Marion Young, Nancy Fraser y Axel Honneth. Por último, la justicia como participación busca ampliar aún más el sentido de la justicia al entender que la igualdad de oportunidades en el acceso al poder es la mejor herramienta para lograr la justicia distributiva y de reconocimiento¹⁰⁴.

Como puede comprobarse, cada uno de los autores mencionados nos muestra distintos aspectos complementarios de las diversas interpretaciones de justicia social. En el caso de Sandel, hace hincapié en las normas políticas, la libertad personal y el contenido de las normas morales. En el de Shapiro, distingue entre los autores que confían en mayor o menor grado en la certidumbre de la ciencia y la libertad personal y los que asumen que lo que prima a la hora de llegar a una interpretación de la justicia social es el mundo de las vigencias sociales. Por último, Murillo y Hernández se centran en tres facetas más de la justicia social: lo que se distribuye, la equidad con la que se distribuye y la participación como fórmula para alcanzar el poder de influir en la distribución.

En este trabajo, en cambio, nos interesa analizar cuál es la relación que existe entre las teorías más importantes de justicia social actuales y la verdad. La razón estriba en que, como vamos a ver a continuación, desde la década de los setenta, los intelectuales vuelven a interesarse por el tema, aunque desde una postura diferente. Durante los siglos XIX y XX, las posibilidades del hombre medio occidental tal y como

¹⁰⁴ F. Javier MURILLO TORRECILLA y Reyes HERNÁNDEZ CASTILLA, “Hacia un concepto de Justicia Social”, *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, vol. 9, n.º 4, 2011, pp. 7-23.

narra Ortega en *La rebelión de las masas* se dilataron sin precedentes. Lo acontecido durante esas dos centurias hace evidente, pues, que es posible alcanzar la nivelación en la libertad política, la nivelación de los sexos, así como de los recursos culturales y económicos. La historia es una clara prueba de que la justicia social es posible. Pero, a su vez, se ha demostrado también que ésta sólo tiene lugar en aquellos países en los que la organización social no ahoga la libertad personal. Por ello, lo que aquí nos proponemos subrayar es que lo que despierta de nuevo el interés por la justicia social no es tanto el conseguir producir y distribuir recursos, puesto que esto ya se había conseguido, sino articular un modelo de orden social que no ahogue la espontaneidad y libertad personal. Es decir, todos los grandes teóricos que se dedican a pensar en la justicia social durante el siglo XX son liberales en la medida en que aspiran a articular unos principios sociales o políticos estables que aseguren la producción y distribución de determinados bienes, a la vez que se respeta la esfera privada del ciudadano. De esta manera, es posible reconocer tres grandes ramas de estudio de la justicia social en las últimas décadas: los autores que abordan la cuestión desde la filosofía política, los que la retoman desde una filosofía de corte sociológico y los que atienden al problema a partir de las Ciencias Sociales.

2.4. Justicia social y filosofía política

En 1971 John Rawls publicaba su *Teoría de la justicia*, en donde daba a conocer que la razón fundamental por la que se había dedicado a elaborar su libro era para superar precisamente los dos escollos a los que se ha enfrentado el pensamiento occidental desde la Grecia clásica: el relativismo, en este caso escondido bajo el intuicionismo, y el racionalismo subyacente en el utilitarismo y, en general, en toda metafísica o religión teleológica que pretenda llegar a una concepción cerrada de la totalidad de la realidad¹⁰⁵. Tal importancia ha tenido el libro de Rawls que es posible aseverar que los filósofos posteriores dedicados al tema de la justicia social prácticamente se han centrado en criticar una u otra dimensión de la *Teoría de la justicia* para proponer soluciones alternativas. Nos interesa, por tanto, conocer los pilares en los que sustenta su doctrina para analizar, después, las principales revisiones que se le han hecho. Eso nos permitirá, además, más adelante, contrastar estos puntos de vista con la concepción de la justicia social de Julián Marías.

Para Rawls, el fin último de la justicia es que la sociedad promueva que cada individuo tenga el mayor número de posibilidades de alcanzar su felicidad entendiendo que ésta, a su vez, se logra en la medida en que la persona consigue realizar lo que para ella es el plan de vida más racional a largo plazo y en circunstancias razonables. El bien, nos dice, es la satisfacción del deseo racional¹⁰⁶. Pero como cada persona tiene su propio proyecto, lo más que podemos hacer socialmente para ayudarla a que lo cumpla es distribuir una serie de bienes primarios tan fundamentales, según el autor, que a todos nos faciliten la realización de nuestros planes, sean éstos cuales sean. En ese sentido, Rawls entiende como bienes primarios: la autoestima¹⁰⁷, los derechos y libertades, las oportunidades y los ingresos¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cfr. John RAWLS, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995 [1.ª edición de 1971], pp. 40-60.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 114. El autor anglosajón hace mucho énfasis en el hecho de que el gran error del utilitarismo fue entender que la justicia social se alcanza sumando la felicidad de sus individuos, puesto que esto puede llevar a minar la libertad de unos pocos para que la mayoría alcance la felicidad. Por ello, como buen liberal, Rawls parte de la base de que hay derechos y libertades individuales que ningún orden colectivo puede vulnerar. *Ibidem*, pp. 40-46.

¹⁰⁷ En su *Teoría de la Justicia*, el autor hace un especial énfasis en lo que denomina como *self respect*, que ha sido traducido como autoestimación o autorrespeto, pero que también podríamos denominar amor propio. Sería muy interesante ahondar en la importancia que tiene, según Rawls, la confianza de los demás y de uno mismo a la hora de alcanzar la realización personal, porque tiene ciertos paralelismos con la perspectiva de la razón vital. Sin embargo, eso nos alejaría demasiado de nuestro objeto de estudio, así

Pero, ¿cuál es la forma para distribuirlos entre los miembros de la sociedad de manera justa? No nos sirve el intuicionismo, señala, porque en un mundo plagado de verdades parciales y subjetivas no podemos crear normas de convivencia colectiva. No podemos salvar el problema tampoco desde ninguna metafísica o religión porque, según Rawls, éstas contienen de uno u otro modo una teleología determinista implícita o explícita, es decir, parten de una idea del bien y buscan maximizar tal idea extrapolándola a la totalidad de la realidad, de tal manera que pretenden predefinir cuál es el fin de los individuos, o, por decirlo de otra manera, aspiran a dictar cómo han de comportarse éstos en todas las dimensiones de su vida. Y, si bien esta perspectiva determinista no es deseable en ningún caso porque ahoga la libertad personal, lo es aún menos en sociedades tan multiculturales como las occidentales de hoy en día.

Por ello, la fórmula que encuentra Rawls para evadir el relativismo o el determinismo es abordar el problema buscando unos principios de justicia política. Las guerras de religión europeas, señala el autor, pusieron de manifiesto que es necesario hacer valer un principio fundamental por encima de los demás: el de la tolerancia. La manera para llegar a una justicia social, en la que puedan convivir distintas formas de entender la realidad tolerándose unas a otras, pasa por alcanzar unas normas mínimas de convivencia, esto es, unos principios de justicia aplicables sólo a las instituciones políticas públicas fundamentales, de tal manera que, más allá de esas normas básicas comunes, los individuos puedan elegir libre, personal y racionalmente cuáles son los fines que desean perseguir en su vida¹⁰⁹. Y, sin embargo, hay un aspecto en el que el autor hace hincapié: para que una sociedad sea justa ha de ser estable, como señaló Aristóteles tantos siglos antes. Por tanto, los principios de justicia social han de resistir a

que ha de quedar como tarea pendiente para revisarlo en otros trabajos. Para profundizar en el tema véase: *ibidem*, pp. 485-493.

¹⁰⁸ Uno de los aspectos en los que más se han centrado los críticos de Rawls ha sido en el de alumbrar cuáles han de ser los bienes primarios que se deben repartir. Destacan entre las propuestas alternativas la teoría de las capacidades de Amartya Sen y la idea de una renta básica universal por parte de representantes del marxismo analítico como Philippe Van Parijs. Puede encontrarse un análisis de la propuesta de Sen en Patricia KLETT LASSO DE LA VEGA y Pablo MARTÍNEZ DE ANGUITA, *La justicia con la naturaleza*, Dykinson, Madrid, 2003. Asimismo, para profundizar en los fundamentos y características del marxismo analítico, vid. Roberto GARGARELLA, “Marxismo analítico, el marxismo claro”, *Doxa*, n.º 17-18, 1995, pp. 231-256, y Michael LEBOWITZ, “¿Es marxismo el «marxismo analítico»?”, *El Trimestre Económico*, vol. 57, n.º 225(1), enero-marzo de 1990, pp. 3-26. Para entrar en detalle en las teorías que promueven una renta básica universal, vid. Philippe VAN PARIJS, *Libertad real para todos. Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*, Paidós, Barcelona, 1996.

¹⁰⁹ John RAWLS, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1985), en *Collected Papers*, edición de Samuel FREEMAN, Harvard University Press, Cambridge, 2001 [1.ª edición de 1999], pp. 389-391.

la historia, o, por decirlo de otra manera, han de ser eternos¹¹⁰. Pero, ¿cómo conseguir evadir la contingencia y la facticidad de la vida para que ésta no termine por dinamitar los principios de la justicia? La estrategia de Rawls para sortear ese problema es fundar su doctrina en lo que denomina una teoría específica del bien compuesta por intuiciones acerca de la realidad humana tan evidentes y laxas que, según él, serían corroboradas por personas con perspectivas de la realidad muy distintas entre sí. A partir de esas nociones generales, el autor llega a sus dos conocidos principios de justicia:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos¹¹¹.

El libro de Rawls se convirtió pronto en un clásico que despertó un renovado interés por el tema de la justicia social. A lo largo de estas décadas ha sido muy leído, repensado y también muy criticado, en el sentido fértil de que muchos otros pensadores se han dedicado a buscar sus errores para subsanarlos y dilatar sus posibilidades. Como no podemos detenernos aquí a contemplar tantas revisiones como se han hecho, nos contentamos, solamente, con atender brevemente a aquéllas que se refieren al asunto que aquí nos ocupa: el de su perspectiva metodológica en relación con su capacidad para llegar a una verdad transpersonal.

En ese sentido, cabe tener en cuenta, en primer lugar, el comentario que le hizo Michael Sandel. Según este autor, las intuiciones acerca de la realidad de la persona de

¹¹⁰ Escribe Rawls al final de su libro: “Así, observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta situación es observarlo *sub specie aeternitatis*: es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales. La perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar, más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser transcendente; más bien, es una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo. Y, al hacerlo así, pueden, cualquiera que sea su generación, integrar en un solo esquema todas las perspectivas individuales, y alcanzar conjuntamente unos principios reguladores que pueden ser confirmados al vivir de acuerdo con ellos, cada uno desde su propio punto de vista. La pureza del corazón, si pudiera alcanzarse, consistiría en ver claramente y en actuar con indulgencia y autodominio desde esta posición”. John RAWLS, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 648-649.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 83.

las que parte Rawls no son sino las premisas típicas de la ontología clásica y, por tanto, por mucho que lo pretendiera, no estaba evadiendo la metafísica.

Veamos sucintamente algunas de esas intuiciones básicas. Para Rawls la persona desde el punto de vista político es un ciudadano, entendiendo por tal a un individuo racional, libre e igual a los demás en el sentido de que cuenta con una serie de derechos y libertades, entre los que se encuentra el de poder participar políticamente en la vida social. El ciudadano, además, está dotado, según el filósofo, de dos poderes morales: el sentido de la justicia y la capacidad para tener una concepción del bien. El sentido de la justicia le permite contar con una concepción racional de cómo ha de regirse en público para lograr unos términos justos de cooperación. La capacidad para la concepción del bien le posibilita que determine y revise, tantas veces como sea necesario, un esquema de fines para su vida. A partir de esa concepción política de la persona, Rawls recupera la interpretación clásica de que la sociedad es una asociación más o menos autosuficiente de personas que en su mayoría aceptan regirse por un conjunto de normas comunes ya que, gracias a ellas, pueden tener una vida mejor que la que tendrían si cada individuo viviera únicamente de sus propios esfuerzos. La sociedad se nutre, por tanto, de una identidad de intereses, pero, a su vez, debido a la propensión de los hombres de velar por su propio beneficio contiene también, inevitablemente, una cierta dosis de conflicto. A eso se suma que cada uno de ellos tiene una posición muy distinta dentro de la estructura social, lo que afecta de facto a su perspectiva¹¹².

Rawls entiende, entonces, que la sociedad es al mismo tiempo identidad de intereses y disociación, pero le molesta este último fenómeno, el del conflicto, porque es el que le dificulta su pretensión de llegar a unos principios de justicia política eternos. Por eso, inventa las tácticas metodológicas de la posición original y el velo de la ignorancia, con las que el filósofo elimina todos los componentes contingentes, concretos, personales de la vida de los ciudadanos. Y de esta manera, nos dice Sandel, la justicia como imparcialidad de Rawls consigue la unanimidad social, pero a costa de volver a los presupuestos de la ontología que previamente había negado. No sólo no escapa de la metafísica, sino que todo su modelo teórico se fundamenta en ese sujeto

¹¹² *Ibidem*, pp. 20-21, 24 y 232-233.

racional y siempre idéntico que subyace bajo la presunta individualidad de todas las personas que han existido y existirán en esta tierra¹¹³.

En su artículo “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, Rawls se defiende de esta crítica señalando que él retoma esas intuiciones no porque crea que son válidas para todo tiempo y lugar, sino porque son aquellas interpretaciones de las que viven los ciudadanos de las democracias liberales constitucionales actuales¹¹⁴. Es decir, su filosofía no busca la verdad como algo que le pertenezca a la realidad, sino que parece ser que, para él, algo es cierto en la medida en que todo el mundo opina que lo es. En ese sentido, a pesar de que Rawls dice fundar su equilibrio reflexivo en la mayéutica socrática, más bien parece acogerse a la mirada sofista que se sustenta en la convención (*nomos*), en el éxito social, en el poder de la mayoría, más que en la búsqueda de la verdad. Y, sin embargo, ahondando más en su literatura, cabe cuestionarse si esto es así. En un texto previo, “The law of people”, el escritor busca la manera de organizar una ley mínima universal con el objeto de que puedan convivir pacíficamente culturas con ideologías, religiones y formas de vida muy diferentes entre sí. Pues bien, según el autor, la única forma de llegar a esa norma mínima común es que los países no sean expansionistas y que su orden jurídico esté guiado por una concepción del bien común justa, que proteja los derechos humanos¹¹⁵. Es decir, de nuevo vuelve a la estrategia del sujeto abstracto, racional, impersonal e idéntico que cuenta con unos derechos eternos, válidos para todo tiempo y lugar.

¿Eso quiere decir, entonces, que Rawls es un racionalista, aunque lo niegue? ¿Por qué aplica las nociones de la ontología clásica a la ley universal? La explicación que aquí se propone a esta contradicción es la siguiente: la razón por la que Rawls no se siente llamado a hacer metafísica es porque vive ya de una certidumbre radical. El pensador anglosajón cree en los dos supuestos del conocimiento y, por tanto, entiende que existe una verdad absoluta para todo tiempo y lugar. Y puesto que cree en ella con fe ciega, ni se la cuestiona en el momento en el que se pone a pensar. De ahí que, aunque como buen liberal no quiera imponer la perspectiva occidental a otros pueblos,

¹¹³ Vid. Michael SANDEL, *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press, Nueva York, 1985 [1.ª edición de 1982]. También existe un análisis pormenorizado de la cuestión en Renato CRISTI, “Comunitarismo y liberalismo”, *Revista de Ciencia Política*, vol. XII, n.º 1-2, 1990, pp. 5-18.

¹¹⁴ John RAWLS, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *op. cit.*, pp. 393-395.

¹¹⁵ John RAWLS, “The law of people” (1993), en *Collected Papers*, edición de Samuel FREEMAN, Harvard University Press, Cambridge, 2001 [1.ª edición de 1999], p. 550.

su doctrina de la ley de las gentes termina por apoyarse, aunque sea de manera un tanto velada, en el principio de identidad griego.

Por otra parte, el segundo tipo de críticas de las que nos interesa hacernos eco son las que se refieren a la importancia de lo contingente y fáctico en la vida humana y, por tanto, a la imposibilidad de alcanzar unos principios de política eternos. Destacan en ese sentido desde la perspectiva marxista sociológica e histórica, según Carlos Sevilla, los escritos de Daniel Bensaïd y Jeffrey Vogel. Para estos autores, mediante su estrategia del sujeto racional genérico, Rawls hace desaparecer los antagonismos, los conflictos y las represiones reales. Para Sevilla: “El ocultamiento del conflicto social y la incompreensión de lo político va ligado a la *disolución* de la opacidad *ideológica* en la transparencia consensual”¹¹⁶. Una tesis parecida sustenta la feminista Iris Marion Young, según la cual, en la doctrina rawlsioniana se omiten las diferentes relaciones de poder y se presupone que las unidades de distribución básica son las familias clásicas aplicando la tradicional división sexual del trabajo sin atender a la historicidad de lo humano¹¹⁷. Por último, cabe destacar la famosa aseveración del libertario Robert Nozick: “[...] liberty upsets patterns”, “la libertad acaba con cualquier patrón”¹¹⁸. Como veíamos en el capítulo primero, toda ética o moral formal, incluida la de Rawls, está destinada a morir y ser reemplazada por otra, porque la innovación humana guiada por la intrínseca libertad personal termina por socavar cualquier orden para reconstruir uno nuevo. La necesidad de saber a qué atenernos, de llegar a la verdad, para elegir qué camino personal hemos de seguir, tarde o temprano hace que repensemos desde nosotros mismos la organización imperante, sea ésta vital o intelectual. De ahí que, a pesar de la belleza y magnanimidad de la teoría de Rawls, ésta, al igual que toda teoría parece estar llamada a ser revisada y superada por otra que conserve lo que tiene de verdad y lo potencie.

Por último, nos interesa atender a una última cuestión, esta vez ya en relación con la perspectiva que aquí pretendemos defender. Veíamos al comienzo del capítulo

¹¹⁶ Carlos SEVILLA, “Marx(ismos) y las teorías de la justicia”, *Foro Interno*, n.º 6, 2006, p. 108. Para profundizar en el marxismo histórico y sociológico, vid. Jeffrey VOGEL, “La tragedia de la historia” y Norman GERAS, “La esperanza socialista al borde del abismo”, *Viento Sur*, n.º 33, 1997, pp. 55-81 y 82-103 respectivamente.

¹¹⁷ Iris Marion YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 2000 [1.ª edición de 1990], pp. 32-33 y 42.

¹¹⁸ Robert NOZICK, *Anarchy, state and utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1999 [1.ª edición de 1974], p. 160. La traducción es nuestra.

anterior cómo, según Ortega, la vida nos es dada, pero no nos es dada hecha, así que, queramos o no, para poder actuar todos contamos con una interpretación de la totalidad, que a cada uno se le aparece como una circunstancia concreta (esta expresión en verdad es redundante, ya que toda circunstancia es siempre concreta). Pues bien, como cada vida interpreta todo cuanto hay dependiendo del proyecto en que consiste, es por su propia consistencia un sistema nato de preferencias y desdenes¹¹⁹; un sistema de valoraciones personales o, por decirlo de otro modo, es intrínsecamente ética. Viendo cómo actúa una persona, qué aprecia, desprecia, cuida o desatiende, podemos saber cuál es su sistema de valores o, mejor dicho, quién es. Cada vida, por tanto, se dice a sí misma. Es una continua expresión de su realidad última. También la vida de Rawls, por tanto, desprendía inevitablemente su propio sistema estimativo. Y, por eso, su doctrina política, lejos de ser neutra y transpersonal como él pretendía, rezuma su propia perspectiva de la realidad. Esto se hace especialmente evidente cuando, a pesar de pretender superar el utilitarismo, en su teoría de la arbitrariedad moral nos demuestra que a última hora vive de presupuestos utilitaristas hasta el punto de asumir un determinismo que, llevado a su extremo, raya con el irracionalismo.

Para mostrarlo con más claridad vamos a comparar lo que ya hemos apuntado de la teoría orteguiana con la de Rawls. Veámos que las personas, a diferencia del resto de realidades, no contamos con un programa predefinido de existencia, de tal manera que no nos queda otra que elegir a cada paso lo que vamos a hacer. Señalábamos, también, que para saber cómo actuar, necesitamos llegar a una interpretación de nuestra circunstancia. Ahora bien, para Ortega, nos dirá Marías, la circunstancia está, por tanto, conformada por todos aquellos ingredientes que aparecen en mi vida y no elijo¹²⁰. Yo no decido de qué color es mi cabello, ni si tengo unas grandes capacidades intelectuales. No escojo en qué familia he nacido, ni la sociedad a la que pertenezco. Lo único que yo elijo libremente, dice el filósofo español, es lo que hago a cada paso con todo lo que encuentro y no elijo. De ahí que la vida es, ante todo, misión, quehacer, empresa, aventura.

¹¹⁹ “Dime lo que prefieres y te diré quién eres”, resumía ORTEGA Y GASSET, *Kant* (1929), IV, 268. Para profundizar en lo que entiende el filósofo por sistema nato de preferencias y desdenes, *vid.* “La elección en el amor”, en *Estudios sobre el amor* (1940), V, 499 y ss.

¹²⁰ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 [1.ª edición de 1947], p. 182.

Pues bien, Rawls se topa en cierta medida también con lo que Ortega denominaba circunstancia, al establecer que existen tres tipos de factores que afectan a nuestra vida sin que los hayamos elegido. Se trata de las contingencias biológicas, las contingencias sociales y las contingencias fortuitas. Para Rawls, igual que para Ortega, no escogemos nuestra capacidad intelectual, ni la familia en la que hemos nacido, ni si somos personas afortunadas o no. Hasta ahí ambos autores coinciden. Pero, después, el filósofo anglosajón extrae dos conclusiones que ya no serán las del madrileño. A través de su principio de la diferencia, Rawls señala que los más favorecidos han de aportar más al sistema. ¿Por qué? No por solidaridad con los demás. No por misericordia. Ni siquiera porque en una sociedad en donde no hay personas con gran escasez, en definitiva, todos vivimos mejor. La razón por la que los “afortunados” deben aportar más se encuentra en la denominada arbitrariedad moral. Las personas con éxito no tienen más mérito que las demás, pues lo han alcanzado gracias a que los factores contingentes antes citados les han favorecido. Es decir, no es que Rawls opine que estamos condicionados por nuestra circunstancia, como apunta Ortega, sino que, para el escritor norteamericano, directamente estamos determinados por ella, de tal manera que, si no tenemos una buena biología o una buena situación social o la fortuna no nos sonríe, difícilmente podemos tener éxito¹²¹. Parece ser entonces que, para Rawls, nuestra vida está reducida a aquello que marque nuestra biología, nuestra cultura o el azar. La pregunta que cabría hacerle, entonces, es: ¿de verdad el sentido de mi realidad está prefijado por todos esos factores? Y, si es así, ¿puedo verdaderamente afirmar que tenga sentido mi vida y que soy libre? Por otra parte, ¿qué felicidad puedo esperar de una vida que en el fondo está ya viciada por ingredientes de mi circunstancia que no he elegido? ¿Se asemeja nuestra realidad a la de un autómatas, aunque no queramos reconocerlo?

En segundo lugar, la justicia como imparcialidad retoma la perspectiva utilitarista del liberalismo de Stuart Mill. La sociedad, nos dice Rawls, puede fomentar incluso las capacidades de los favorecidos por las contingencias porque éstos van a generar los recursos que luego han de distribuirse, de forma que los menos favorecidos se beneficiarán a la vez de que los más afortunados no perderán su ilusión por el trabajo, al

¹²¹ John RAWLS, *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 122-131.

obtener ellos ventajas aún mayores¹²². De esta manera, en primer lugar, Rawls pretende lograr, entonces, la felicidad de las personas de la sociedad, a costa de convertir una vez más, en un medio, esta vez a aquellos favorecidos por la contingencia. Y, en segundo lugar, mantiene el principio individualista de la utilidad del egoísmo como condición indispensable de la prosperidad social.

Pero, ¿favorecidas sobre la base de qué? ¿Es que, a pesar de que Rawls postula que cada persona es feliz en la medida en que elige e intenta realizar un proyecto racional, en definitiva, cree que es la sociedad la que decide cuáles son los proyectos que realmente merecen la pena? ¿Es que el sentido de cada una de nuestras vidas, el porqué y para qué de todo, lo que hacemos, depende, en definitiva, del sentido de las vigencias sociales imperantes en el momento en que vivimos? ¿Está llamada a ser, entonces, nuestra misión en la vida adecuarnos a la sociedad? A todas estas preguntas iremos respondiendo a lo largo de las páginas, aunque un ejemplo de los que apuntamos al comienzo nos deja entrever ya la respuesta: Louis Braille, según el esquema de Rawls, sería una persona desfavorecida a la que tendrían que ayudar aquellos más afortunados que él. Y, sin embargo, no sólo no se adecuó a la difícil circunstancia que vivían en su época los ciegos, sino que fue capaz de reabsorberla para gestar su famoso sistema de lectura que tanto cambiaría la vida de otros invidentes. Braille no sólo no estuvo determinado por el infortunio del accidente que le dejó ciego, sino que consiguió dilatar la justicia social probablemente bastante más que muchas otras personas que contaban con condiciones consideradas socialmente como favorables. Esto se debe, como iremos mostrando en los próximos capítulos, a que toda justicia social depende de la justicia que le otorguemos a nuestra vida. Por tanto, el principio de ordenación de nuestro comportamiento a última hora no es nunca social, sino personal. Pero antes de ahondar en el pensamiento de Julián Marías, cabe analizar las otras grandes perspectivas de justicia social de las últimas décadas.

¹²² Rawls llega a decir que “el principio de la diferencia representa, en efecto, un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de los talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común”. *Ibidem*, p. 124.

2.5. Justicia social y filosofía sociológica

Además de por la filosofía política, el tema de la justicia social también ha sido repensado por autores que se han acogido a una filosofía que podríamos denominar sociológica. A todos ellos les une un rasgo común: sus doctrinas parten de la crítica a la pretensión ilustrada, como diría Shapiro, de que la razón debe proceder totalmente desprovista de toda particularidad a la hora de investigar la moral. No existe, no puede existir, en absoluto, señalan, ese sujeto genérico, neutro, idéntico a sí mismo para todo tiempo y lugar. Para ellos, en cambio, la certidumbre radical, la verdad incuestionable, es que lo que más define al hombre es su intrínseco carácter social. Pero, al desatender nuevamente que lo más importante de nuestra realidad es siempre aquello que hacemos con lo que nos viene dado, de una u otra manera, terminan por recaer en formas de racionalismo o escepticismo.

Un ejemplo de ello lo encontramos en el movimiento de la posmodernidad postulado por autores como Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard o Gianni Vattimo, entre otros. Según este último, la posmodernidad es una corriente de pensamiento que se produce cuando, por múltiples razones, desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Ya no hay un metarrelato, sino múltiples identidades diversas, lo que trae consigo, en primer lugar, que se diluyan los horizontes cerrados propios de las teleologías y que, además, se convierta en ilusorio “pensar que exista un punto de vista supremo, comprehensivo, capaz de unificar todos los demás”¹²³. Es decir, para estos autores, el hecho de reconocer que la historia es indeterminada porque el hombre es libre; el hecho de asumir que el Ser no es estable ni fijo, supone la imposibilidad de satisfacer esa pretensión que comparten la filosofía y la vida misma de llegar a una verdad para saber a qué atenerse.

Asimismo, encontramos una interpretación parecida en los principales argumentos del denominado comunitarismo, que, según Fernando Bárcena, son cuatro: en primer lugar, los comunitaristas entienden que el individuo es un ser esencialmente social. En segundo, que el bien es previo a la justicia. Además, para ellos, las virtudes no se aprenden en solitario, es decir, por introspección filosófica, sino que debemos ser

¹²³ Gianni VATTIMO *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 2003 [1.ª edición de 1990], p. 11.

educados socialmente en ellas. Por último, el comunitarismo sustenta la idea de que la organización de la sociedad se asienta en una visión integral del bien de la comunidad¹²⁴. Son exponentes de este enfoque pensadores como Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer o Alasdair MacIntyre¹²⁵.

Una vez más, detenernos en cada uno de estos autores nos lanzaría a una tarea que sobrepasaría los límites que nos hemos fijado para esta tesis. Por ello, tan solo vamos a analizar brevemente las perspectivas de los dos últimos para ver cuál es el problema de fondo que subyace en todas estas doctrinas.

Según Michael Walzer, cada sociedad es una comunidad de sentidos que se van reinterpretando en el tiempo. De ahí que cada pueblo tenga su peculiar forma de entender lo que es el bien y valore la realidad de distintas maneras. Así, cada sociedad entenderá que son bienes públicos determinados recursos y, al mismo tiempo, escogerá la manera de distribuirlos entre los individuos que la conforman, de suerte que la lógica que se utiliza para asignar un determinado bien no tiene por qué ser la misma que para otro. Partiendo de esa base, en su famoso libro *Las esferas de la justicia*, Walzer nos propone un modelo de justicia igualitaria articulado en distintas esferas según los bienes a distribuir y subraya que el entorno para llevarlo a cabo es, una vez más, la comunidad política, ya que ésta:

Es lo que más se acerca a un mundo de significados comunes. El lenguaje, la historia y la cultura se unen (aquí más que en ningún otro lado) para producir una conciencia colectiva. Concebido como un conjunto mental fijo y permanente, el carácter nacional es obviamente un mito; pero el compartir sensibilidades e intuiciones por los miembros de una comunidad histórica es un hecho de la vida¹²⁶.

Ahora bien, el escritor deja muy claro desde las primeras páginas que este esquema que él ha ingeniado es para sus conciudadanos, es decir, para su propia

¹²⁴ Fernando BÁRCENA, *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Paidós, Barcelona, pp. 128 y ss.

¹²⁵ Aunque la mayoría de la doctrina entiende que MacIntyre es un comunitarista, él mismo lo niega al asumir que, a diferencia de éstos, él no pretende plantear alternativas políticas al orden político y social actual. Alasdair MACINTYRE, "I'm not communitarian, but...", *The Responsive Community*, vol. I, n.º 3, 1991, pp. 91-92.

¹²⁶ Michael WALZER, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 41.

sociedad. Cada pueblo, agrega, cuenta con una moral densa y particular y, por tanto, su perspectiva de la justicia se adecua a la suya¹²⁷. No por ello, argumenta Josué Gil Soldevilla, la posición de Walzer es relativista. Porque el autor también entiende que hay determinadas líneas rojas que ninguna cultura puede traspasar como, por ejemplo, el asesinato, la esclavitud o las expulsiones en masa. Son estos mínimos morales que, de sobrepasarse, justificarían la intervención en un país por parte de otros Estados, al estar profanándose los derechos individuales básicos¹²⁸. Se trata ésta, entonces, de una postura bastante parecida a la que analizábamos anteriormente en la ley de las personas de John Rawls con un importante matiz que diferencia ambas doctrinas. Para Walzer, los mínimos morales no provienen de que compartamos una esencia o naturaleza humana, sino que se nutren de una construcción improvisada que se va configurando a lo largo del tiempo avanzando unas veces y retrocediendo otras. Y, de esta manera, según la perspectiva que aquí se defiende, Walzer parece no querer dejar claro a qué postura se acoge. En un primer momento parecería, efectivamente, que renuncia a la pretensión de alcanzar una certidumbre transpersonal para quedarse con una vivencia de la verdad relativa a cada tiempo, a cada cultura. En cambio, al señalar que en esa construcción de los derechos individuales se ha ido haciendo avanzando a veces y retrocediendo otras, nos hace apostar por la idea de que Walzer asume que hay un Ser que vamos desvelando en el tiempo.

Algo parecido acontece con la filosofía de Alasdair MacIntyre. Su doctrina nos interesa en especial por dos razones. En primer lugar, porque donde John Rawls ve la solución, él encuentra el problema. En segundo, porque, a pesar de su inteligente forma de entender el asunto, no busca formas de solucionarlo, sino que termina recayendo en una forma sutil de escepticismo. Como vimos anteriormente, Rawls creía —es decir, para él era un supuesto del que partía al pensar— que no se puede llegar a una concepción de la justicia social de corte metafísico, puesto que al partir ésta de una idea del bien trae consigo una perspectiva teleológica y determinista de la realidad que no deja espacio para la convivencia en un mundo multicultural como el nuestro. De ahí que, para dejar libertad a los fines personales, Rawls abogó por una interpretación de la justicia procesual de linaje kantiano, que se limita a establecer unos principios políticos

¹²⁷ *Ibidem*, p. 12.

¹²⁸ Josué GIL SOLDEVILLA, *Justicia distributiva e igualdad compleja en el pensamiento de Michael Walzer*, tesis doctoral, Universidad de Valencia, Valencia, 2014, pp. 132-140.

mínimos consensuados para que los individuos puedan ser autónomos¹²⁹. Pues bien, la perspectiva de MacIntyre va a ser prácticamente inversa a la de Rawls. Para el autor escocés, el esquema teleológico aristotélico-tomista es el más refinado y rico de cuantos ha segregado Occidente¹³⁰. Se compone de tres términos: en primer lugar, “el-hombre-tal-como-es”; en segundo, “el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza”; y, por último, la ética como ciencia o método que permite a los hombres entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo¹³¹. Y, a pesar de que el *telos* aristotélico era efectivamente determinista, en el sentido de que estaba limitado por una concepción ontológica de la realidad, en definitiva, según MacIntyre, como nuestros pensadores han repensado una y otra vez el modelo, han ido sugiriendo variaciones en el *telos*, de suerte que éste se ha ido reinterpretando históricamente y en la práctica no se ha hecho efectiva esa perspectiva cerrada del fin de la vida humana. Cada sociedad, cada tiempo ha ido remodelando sus fines a través de la mirada renovada de sus pensadores¹³². Y, sin embargo, llegado a un punto de la historia, los ilustrados de los siglos XVII y XVIII del norte de Europa decidieron acabar con el esquema teleológico

¹²⁹ Otro autor relevante en lo concerniente a la justicia social que dice basarse en el constructivismo kantiano es el alemán Jürgen Habermas. Y, sin embargo, entre las teorías de ambos autores va a haber diferencias. Como señala Giulio Adinofi, Rawls pertenece a la tradición liberal, de manera que pone el acento en la libertad de los modernos, es decir, subraya la necesidad de proteger la esfera privada y subjetiva de la vida. En cambio, Habermas, se inscribe en la tradición democrática, inspirándose en la libertad de los antiguos, que se consigue mediante la participación y autodeterminación de los ciudadanos. De esta manera, según José Rubio Carracedo, una de las principales divergencias entre ambos autores se encuentra en que Habermas critica a Rawls porque su método de la posición original permanece en el monologismo trascendental de Kant, de forma que cada individuo puede acometer por su cuenta el intento de justificar las normas fundamentales. Pero el autor alemán ve más apropiado apostar por el método de la acción comunicativa. Gracias a este método se va a crear una situación ideal de discurso en el que las partes van a intentar llegar a una posición común en medio de las diversidades, y no sólo acerca de unos principios políticos mínimos, como sería el caso de Rawls, sino de cualquier tema que sea relevante para la convivencia. A raíz de estas diferencias, según María Elósegui, se va a gestar una conversación entre ambos autores a través de distintos textos en los que cada uno va a fundamentar su teoría al tiempo que buscar los aspectos problemáticos de la del otro. Giulio ADINOFI, “Divergencias fundamentales en la filosofía de la justicia de Habermas y Rawls”, *Nómadas*, n.º 15, 2007, [sin paginación]; José RUBIO CARRACEDO, “«Posición original» y «acción comunicativa» (Rawls y Habermas)”, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 64, 1989, pp. 225-229; María ELÓSEGUI, “La inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales”, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 98, 1997, p. 59.

¹³⁰ Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Espasa, Barcelona, 1987 [1.ª edición de 1981], p. 152.

¹³¹ *Ibidem*, p. 76.

¹³² *Ibidem*, pp. 185 y 204-205. MacIntyre entiende que cada cultura se reinterpreta en el tiempo constantemente, de modo que va segregando lo que denomina tradición. Y, así, según el autor, “para el concepto de tal tradición, es central que el pasado no sea nunca algo simplemente rechazable, sino más bien que el presente sea inteligible como comentario y respuesta al pasado, en la cual el pasado, si es necesario y posible, se corrija y trascienda, pero de tal modo que se deje abierto el presente para que sea a su vez corregido y trascendido por algún futuro punto de vista más adecuado. Así, la noción de tradición incorpora una teoría del conocimiento nada aristotélica, de acuerdo con la cual cada teoría particular o conjunto de creencias morales o científicas se entiende y justifica, hasta donde sea justificable, sólo como miembro de una serie histórica”. *Ibidem*, pp. 185-186.

para reemplazarlo por otro de carácter deontológico en el que desaparece el término “el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza”¹³³. De esta manera, la comunidad, según MacIntyre, ha dejado de mantenerse unida bajo una interpretación compartida de lo que es el bien para entender la sociedad como una asociación de hombres, como un mero terreno de encuentro donde los individuos intentan asegurarse lo que es útil o agradable. Alargando las líneas de esta cultura individualista, apunta el autor, nos encontramos con el emotivismo moderno, que no es sino una forma de relativismo, caracterizado por estar conformado por múltiples argumentos lógicamente válidos pero que, a su vez, parten de premisas distintas o incluso rivales, de suerte que sus elaboraciones no convergen¹³⁴. Y, al no existir un *telos* compartido de la vida humana, se hace imposible sopesar cuál de las pretensiones está mejor fundada. Si para Rawls, por tanto, la metafísica era el problema, para MacIntyre, la solución habría sido habernos mantenido en el esquema teleológico tomista. Ahora bien, hay que tener en cuenta que, a pesar de que el autor defiende el modelo aristotélico, no lo hace desde un punto de vista metafísico. Recordemos que, para Ortega y Marías, la metafísica es un quehacer que una persona determinada lleva a cabo cuando, al no saber a qué atenerse sobre la totalidad, busca desesperadamente una certidumbre radical que le sirva de pilar para reconstruir su perspectiva de la realidad. Pero no es ése el camino metodológico que toma MacIntyre. Su doctrina no busca una certidumbre radical, porque para él es una creencia desde la que comienza a pensar el hecho de que el hombre es intrínsecamente histórico y social. Partiendo de esa premisa, el filósofo entiende, entonces, que hay que volver a la doctrina aristotélica, pero no porque crea que sus fundamentos son verdaderos, sino porque son los que han estado vigentes socialmente durante siglos. Es decir, a MacIntyre no le interesa la metafísica de Aristóteles en cuanto que es metafísica. Su pretensión es recuperarla en tanto que es o ha sido una importantísima vigencia social occidental. Por ello, en vez de buscar metafísicamente una nueva verdad radical a la que aferrarse y desde la que reinterpretar el panorama actual, el escritor entiende que la única solución —y él mismo reconoce humildemente que ni siquiera es una auténtica solución— es recluirse, como hicieron los romanos cuando el Imperio entró en crisis, en nuevas formas de comunidad en donde poder continuar la vida moral —imaginamos que haciendo volver a imperar la teleología

¹³³ *Ibidem*, pp. 57 y 77-78.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 26-39.

aristotélica— frente a lo que él denomina la edad oscura de los bárbaros que se han instalado dentro de nuestras propias fronteras¹³⁵.

Ahora bien, el hecho de que MacIntyre nos proponga de forma pesimista desentendernos de otras culturas; el hecho de que ni siquiera sea capaz de ver el lado positivo de que hoy se haya dilatado la relación y la convivencia entre países, nos obliga a pensar que el filósofo vive instalado en esa forma de escepticismo a la que Marías denomina historismo. Por esta razón, como cree que lo fundamental en la vida humana son las vigencias sociales y éstas están en crisis, en vez de orientarse hacia el camino metafísico en busca de una certidumbre radical, directamente nos invita a recluirnos en pequeños bastiones hasta que seamos capaces de regenerar ese *telos* compartido que, según MacIntyre, nos define y que hoy en día, desde su punto de vista, está hecho pedazos.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 322.

2.6. La justicia social en las Ciencias Sociales

A partir de todo lo dicho anteriormente, es posible argumentar que, desde el punto de vista de Julián Marías, las perspectivas de justicia social previamente vistas no son metafísicas por dos razones. En primer lugar, porque no buscan una certidumbre radical, sino que se apoyan en interpretaciones que de forma credencial entienden como verdaderas. En segundo, porque no se acogen al principio de pantonomía, es decir, porque no buscan abarcar la totalidad de la realidad, porque sólo se preocupan por llegar a una teoría moral. En ningún caso, por tanto, buscan el sentido de la realidad, su por qué y para qué, su *arkhé* y *telos*. De esta forma, por ejemplo, veíamos cómo Rawls subraya que aquellas intuiciones de las que parte a la hora de elaborar su teoría son sólo interpretaciones propias de las democracias constitucionales y, por tanto, sólo extensibles a este modelo de vida, aunque posteriormente, para articular su ley de las gentes, recurra a los derechos humanos, que no son sino una expresión más de la perspectiva puramente occidental de la realidad. Por otra parte, otros autores como MacIntyre, huyendo de cualquier racionalismo, se contentan con una certidumbre parcial y recaen en el relativismo al establecer que su doctrina tiene que limitarse a una concepción de la justicia social válida para la interpretación vigente en su mundo histórico y cultural.

Por último, nos queda por filiar un tercer punto de vista metodológico a la hora de abordar la justicia social: se trata de aquellas teorías que se acogen a la mirada de las denominadas Ciencias Sociales, es decir, aquéllas que no sólo no buscan una certidumbre desde la que reconstruir la realidad, sino que usan métodos cualitativos o cuantitativos previamente tipificados. Evidentemente, son tantas las disciplinas y los puntos de vista que abordan la cuestión que sería del todo imposible recogerlas en este trabajo. No obstante, nos interesa centrarnos en la relación que existe entre dos de ellas para comprobar cómo también en este nivel metodológico han calado el racionalismo y el relativismo. Esas dos ramas son las que se refieren a las bases del Estado del Bienestar y las denominadas teorías del desarrollo.

En los países occidentales, hoy por hoy, es una vigencia que las políticas del *Welfare State* han sido un rotundo éxito puesto que han dilatado con creces las posibilidades de vida de las personas. Tal es así que es posible encontrar literatura

acerca del tema desde muy distintas perspectivas destacando la política¹³⁶, la económica¹³⁷ y la histórica¹³⁸. Y, sin embargo, al mismo tiempo es hoy una creencia que el Estado del Bienestar tiene que replantearse, que sus premisas ya no son suficientes o válidas. Y dentro del gran espectro de puntos de vista encontramos desde aquellos autores que, como el antes citado Philippe Van Parijs, piensan que aún pueden dilatarse más los recursos gracias a una renta básica universal, pasando por los que, como Gosta Esping-Andersen y Bruno Palier¹³⁹, pretenden remodelar las políticas adaptándolas a las nuevas necesidades sociales, hasta los que, como Serge Latouche, proponen un paulatino decrecimiento económico al entender que el sistema actual tal y como está orquestado no nos deja espacio para la felicidad y no es medio ambientalmente sostenible¹⁴⁰.

Por otra parte, y en contraste con las teorías del Estado del Bienestar que buscan intensificar ese modelo que es considerado exitoso, las denominadas teorías del desarrollo, al no obtener resultados tan positivos, han variado sustancialmente su postura con respecto a cuál es la senda que deben recorrer los países con más desigualdades para incrementar las posibilidades vitales de sus ciudadanos. De esta manera, según Giovanni Reyes, ha habido cuatro grandes corrientes a lo largo de las últimas décadas. Dos de ellas, desde nuestra perspectiva, se vislumbran como claramente racionalistas. La teoría de la modernidad tras la Segunda Guerra Mundial entendía que sólo había un camino para el progreso y, por tanto, se intentaron implantar los modelos occidentales en el resto de los países, sin que por ello se produjeran las deseadas mejoras en las condiciones de vida de los menos favorecidos. Como contrapartida a esta postura, en los años cincuenta emergió la teoría de la dependencia,

¹³⁶ Por citar algunos libros relevantes: Niklas LUHMANN, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Alianza, Madrid, 1993 [1.ª edición de 1981]; Ralf DAHRENDORF, *El conflicto social moderno*, Mondadori, Madrid, 1988; Seymour Martin LIPSET, *El hombre político. Las bases sociales de la política*, Tecnos, Madrid, 1987 [1.ª edición de 1960].

¹³⁷ Un ejemplo clásico de esta literatura es el pensamiento de John Maynard KEYNES, en especial su *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943 [1.ª edición de 1936].

¹³⁸ Vid. Gosta ESPING-ANDERSEN, *Los tres mundos del Estado del Bienestar*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1993.

¹³⁹ Vid. Gosta ESPING-ANDERSEN y Bruno PALIER, *Los tres grandes retos del Estado del Bienestar*, Ariel, Barcelona, 2010. Según estos dos reconocidos investigadores, las tres grandes transformaciones interrelacionadas a las que tienen que hacer frente los antiguos modelos del *welfare* son: crear las condiciones para que las personas mayores tengan calidad de vida, cuidar de que los niños estén bien atendidos y que se fomente que las mujeres dedicadas a la atención de mayores y niños tengan posibilidades también en el terreno laboral.

¹⁴⁰ Vid. Serge LATOUCHE, *Decrecimiento y posdesarrollo. El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*, El Viejo Topo, Barcelona, 2009.

igualmente racionalista, en la medida en la que se intentaban explicar las razones del fracaso del modelo previo basándose en el esquema marxista. El mundo, según esta teoría, puede dividirse, *grosso modo*, en dos grandes grupos: los países dominantes y los países dominados. La situación de éstos últimos no se modifica y estará, por tanto, determinada, en la medida en que los primeros se dediquen sistemáticamente a expoliarlos. Por último, las otras dos grandes corrientes, la teoría de los sistemas mundiales y la de la globalización, lo que hacen evidente es que, en primer lugar, ninguno de esos países con grandes desigualdades estaba efectivamente condenado a seguir en ese estadio, puesto que hoy en día muchos de ellos han variado su situación y han mejorado mucho las posibilidades de sus ciudadanos. En segundo lugar, estas nuevas teorías entienden que cada cultura tiene sus propias interpretaciones, de suerte que desde ellas hay que reconstruir el tejido social para fomentar las transformaciones necesarias en las distintas dimensiones de la vida¹⁴¹. Por tanto, una vez más, asoma la idea de que frente a la verdad absoluta hay que buscar aquellas parciales relativas a las culturas concretas en momentos concretos.

¹⁴¹ Vid. Giovanni REYES, “Principales teorías sobre el desarrollo económico y social”, *Nómadas*, n.º 4, 2001, [sin paginación].

Capítulo 3:

El proyecto general de la vida humana

3.1. Introducción

Señalábamos al comienzo de este escrito que esta tesis doctoral aspira a mostrar que es posible llegar a una concepción innovadora de lo que es la justicia social desde el pensamiento de Julián Marías, y también evidenciar que si podemos llegar a ella es gracias a que su método es metafísico. De esta manera, nuestro primer movimiento ha sido el de analizar lo que entendía el propio filósofo por verdad, y más concretamente la verdad metafísica. Hemos revisado a partir de sus obras, y las de su maestro Ortega, las dos principales corrientes metafísicas —realismo e idealismo—; así como el problema que, según ellos, las ha limitado históricamente y su relación con las periódicas crisis de las vigencias sociales en Occidente. Por último, hemos articulado una clasificación de las principales teorías de la justicia social con el objeto de hacer patente cómo sus autores, a pesar de intentar huir del pensamiento metafísico, al comenzar a pensar desde interpretaciones propias de la ontología clásica han recaído en el mismo problema que ésta.

Pues bien, todo este recorrido lo hemos hecho mirando a través de la perspectiva de Marías y, sin embargo, a pesar de nuestro esfuerzo por aclarar cómo opera el pensamiento metafísico frente a otros métodos, de momento, no hemos fundamentado metafísicamente nuestras propias argumentaciones¹⁴². Por ello, ha llegado la hora de

¹⁴² Esta estrategia metodológica responde esencialmente a tres razones. En primer lugar, a lo que podríamos denominar una justificación narrativa mediante la cual se pretende que el lector vaya poco a poco introduciéndose en el problema de la investigación y haciéndolo suyo sin dar desde el comienzo una solución efectiva, con el fin de dilatar su necesidad de acompañarnos posteriormente a la hora de buscar una respuesta. Como señala Ortega: “El dramatismo es la tensión sobrenormal de nuestra alma, producida por algo que se nos anuncia para el futuro, al que en cada instante nos aproximamos más, de suerte que la curiosidad, el temor o el apetito suscitado por ese algo futuro se multiplica por sí mismo acumulándose sobre cada nuevo instante. Si la distancia que nos separa de ese futuro tan atractivo o tan temible es dividida en etapas la arribada a cada una de ellas renueva y aumenta nuestra tensión. El que va a cruzar el desierto del Sáhara siente curiosidad por sus bordes donde la civilización termina pero la siente mayor por lo que hay más allá de esos bordes, por lo que es ya desierto y todavía mayor por el centro mismo de éste como si en ese centro fuese el desierto superlativo de sí mismo. De esta manera en vez de menguar la curiosidad conforme se va usando es como un músculo que el ejercicio alimenta y acrece. El más allá de la primera etapa interesa, pero interesa mayormente el más allá de ese primer más allá y así sucesivamente. Todo buen dramaturgo conoce el efecto de mecánica tensión que produce esta segmentación del camino hacia un futuro anunciado”. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 287. En segundo lugar, nos atenemos a la idea orteguiana de que los problemas filosóficos “requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar a Jericó y sus rosas íntimas; sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas”. *Ibidem*, VIII, 236-237. Por último, entendemos, como Marías, que la mejor forma de aprehender la teoría de la vida es introduciéndose en ella intuitiva y atmosféricamente, para después, una vez que se ha comprendido vitalmente su lógica, pasar a analizar los fundamentos últimos que sustentan el método. De esta manera, en *Antropología metafísica*, escribía Marías en su

mostrar en este capítulo, siempre a través de la interpretación que hizo Marías, cuál es la certidumbre radical que vertebraba el pensamiento de Ortega, qué perspectiva de la realidad se decanta de ella y cómo supera el problema del relativismo y el racionalismo. Después, una vez analizados los puntos fundamentales de su teoría, nos detendremos a formular una primera concepción de lo que puede entenderse por justicia social desde la razón vital. Para ello, anudaremos nuestra postura a través de la doctrina de Francesco de Nigris acerca de la teoría del sentido en Ortega, lo cual nos permitirá comparar su punto de vista con el de los autores de la justicia social que hemos analizado previamente. Asimismo, es necesario subrayar cómo nuestra atención se centrará especialmente —aunque no sólo— en la primera versión de la teoría de la razón vital, es decir, aquélla que Ortega hizo pública en 1914. Las razones para concentrar nuestro esfuerzo en este periodo son fundamentalmente tres:

Por una parte, el propio Ortega, años después, en 1932, en “Prólogo a una edición de sus obras”, hizo hincapié en la importancia de lo que escribió en ese periodo, fundamentalmente en sus *Meditaciones del Quijote*, en donde daría a conocer la famosa fórmula que vertebraría y condensaría su filosofía: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo”¹⁴³.

En segundo lugar, también Marías valoró especialmente lo que escribió su maestro en esa época y una prueba de ello es que publicaría dos libros dedicados a analizar las obras de ese periodo: *Ortega. Circunstancia y vocación* y su edición comentada de las *Meditaciones del Quijote*, así como otros tantos ensayos.

capítulo VII: “Al hablar de la vida, ¿introducimos un nuevo tema en nuestro estudio? La situación es paradójica: nos encontramos con que la hemos estado usando a lo largo de todas las anteriores investigaciones, nos ha ido sirviendo para entenderlo todo. No la «idea» de la vida humana, sino ella misma en su realidad; es ella la que nos ha ido permitiendo comprender todo lo que hemos entendido hasta ahora. ¿No significa esto una anomalía metódica, tal vez un círculo vicioso? ¿No deberíamos haber planteado desde el principio la cuestión de la vida humana? Pienso que no: esta aparente anomalía no hace sino reflejar la extraña y elusiva condición de la vida como realidad; estamos *en* la vida, nos encontramos desde luego en ella, dentro de su ámbito o área, y sólo tarde —en un esencial «tarde»— podemos descubrirla. Y si no se hace así, si se parte desde luego de una «idea de la vida», la realidad de ésta se pierde”. Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1970], p. 52.

¹⁴³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a una edición de sus obras” (1932), V, 92-93.

Por último, como iremos haciendo evidente, es en este periodo en donde encontramos el tejido conceptual necesario para abordar la definición de persona como criatura amorosa formulada por Marías en su libro *Persona*, que será la que nos permita posteriormente dar cuenta y razón de la justificación más profunda de por qué la justicia social es personal.

3.2. La aventura de encontrar una nueva certidumbre radical

En el capítulo primero señalábamos cómo la historia de la filosofía se ha solido escindir en dos grandes periodos: el que abarca la filosofía realista, que parte de la base de que todo lo que hay es la naturaleza que se rige por el orden invariable del Ser; y, por otra parte, el idealismo, que desvela que la totalidad de cuanto existe radica en una realidad previa, activa y dinámica que es la conciencia. Y, sin embargo, veíamos también cómo, según Ortega, el gran problema que aún a ambos tipos de pensamiento es que, al partir de las dos creencias del conocimiento —que la realidad está estructurada bajo el principio de identidad del Ser y que podemos desvelarlo mediante el pensamiento para adecuar nuestro comportamiento a él—, tarde o temprano decantan en alguna forma de racionalismo, escepticismo o su hermano extremo el irracionalismo, lo cual trae consigo con el tiempo una crisis de las vigencias sociales.

Una nueva oleada de ese proceso era, según Marías, precisamente, lo que estaba aconteciendo en 1914 cuando Ortega “«se da de alta» en la vida pública”¹⁴⁴, es decir, cuando hizo explícita su intención de empezar a tener influencia histórica. Y entre otros motivos, el detonante de índole estrictamente intelectual que animó a Ortega a comenzar su actuación pública fue el hecho de que en 1913 se publicaran dos libros que estaban muy cerca de su perspectiva y que, por comparación y contraste, le servirían para comprender y afirmar con mayor pureza su propio punto de vista original. El primero de esos libros era *Del sentimiento trágico de la vida* que, como es bien sabido, es el gran exponente del irracionalismo de Unamuno. El otro era las *Ideen* de Husserl, en donde el filósofo exponía su método fenomenológico convirtiéndose, según Ortega, en el último gran racionalista occidental¹⁴⁵.

Señala Marías que Ortega nunca se pronunció acerca *Del sentimiento trágico de la vida*, lo cual sólo podía significar que pensó demasiado sobre esta obra, hasta el punto de que, en vez de refutar su tesis fundamental, se dedicó a escribir su propia doctrina que reabsorbía la de este libro al tiempo que la superaba¹⁴⁶. La idea clave que contiene esta obra y que, en general, orchestra el pensamiento filosófico de Unamuno,

¹⁴⁴ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1960], p. 221.

¹⁴⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941), VI, 7.

¹⁴⁶ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, *op. cit.*, pp. 333-335.

señala Marías, es que el *logos* se refiere a lo genérico y permanente de suerte que razón y vida se oponen porque el intelecto es incapaz de abrirse a lo viviente sin enrigidecerlo y matarlo¹⁴⁷. De ahí que lo que produce el sentimiento trágico de la vida es descubrir que “todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica”¹⁴⁸.

En cuanto a Husserl, Ortega le dedicó gran atención e hizo patente su admiración desde muy pronto. Ambos compartían la cruzada contra el escepticismo. Según Vincenzo Costa, Husserl encontró esa forma de pensamiento en el psicologismo y el historicismo. El psicologismo, continúa Costa, es aquella tendencia a reducir cada producto de la razón a la psique humana entendida como un cerebro. De esta manera, la lógica y con ella las matemáticas, la física, así como la ética, quedan reducidas a la biología. Pero, como la biología imperante asumía el punto de vista evolutivo, según el cual la estructura de nuestra mente es ésta, aunque perfectamente podría haber sido otra, todo el edificio de la lógica pierde su sentido desde este prisma. Porque si los productos de nuestra mente son accidentales o relativos a la evolución de nuestra psique, no es posible que haya una verdad en sí, independiente de quien la contempla. Por otra parte, el historicismo, lo que Marías denomina historismo como ya hemos visto, cae también en el escepticismo al negar la universalidad de la razón por entender que cada época y cultura cuenta con su propia verdad. La pretensión de Husserl fue, por tanto, rebatir ambas posturas. Para ello, en sus *Meditaciones cartesianas* se afanó en mostrar que lo único indubitable es la conciencia (y, por tanto, que la perspectiva biológica es sólo una interpretación de la conciencia). Asimismo, según Vincenzo Costa, el filósofo alemán se propuso evidenciar cómo la verdad y la temporalidad humana no tienen por qué contraponerse y excluirse, puesto que la historia puede ser pensada como el lugar en el que se manifiesta la verdad. Ahora bien, al mismo tiempo, Husserl partió de la base de que la verdad no es sino la objetividad. De ahí que el método que propuso para llegar a ella fuera la *epokhé* o reducción fenomenológica como fórmula que, haciendo uso de la imaginación, permite fugarse de la contingencia de lo individual dando el salto del fenómeno psicológico individual a la pura esencia universal, puesto que:

¹⁴⁷ Julián MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950, p. 28.

¹⁴⁸ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2010 [1.^a edición de 1913], p. 129.

Husserl siempre estuvo convencido de que “aquello que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero «en sí»; la verdad es idéntica, ya sea que la aprese el juicio de los hombres o monstruos, ángeles o dioses”¹⁴⁹.

Según Marías, en 1913, el año en que Husserl expuso la primera versión pública de su fenomenología en el volumen I de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (en las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901 había iniciado la fenomenología, pero no había dado a conocer su formulación doctrinal), Ortega escribió tres artículos en la *Revista de Libros* en donde exponía y discutía el movimiento fenomenológico en Husserl y en su escuela¹⁵⁰.

Asimismo, añade Marías, en 1914, y sin nombrar directamente a Husserl, Ortega mostrará más incisivamente las razones por las que la conciencia, entendida como el “darse cuenta” del pensamiento reflexivo, no es la realidad más radical. Lo hará en su “Ensayo de estética a manera de prólogo”, un texto dedicado a meditar acerca de lo que es un estilo poético y la importancia de la metáfora en la constitución de la realidad. A primera vista, señala Marías, sorprende que sea en un escrito así en donde Ortega se dedique a fundamentar su refutación del idealismo. Como veremos después, la razón es que en él estaba ya cimentando, con su característica humildad, algunas de las bases de su propio pensamiento. Bases que verterían aún más su sentido a la luz de lo expuesto en *Meditaciones del Quijote*.

Nos interesa aquí, en cambio, centrarnos en la fórmula con la que Ortega supera la idea de la conciencia como realidad radical. La encontramos en ese “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en concreto en su segundo capítulo que lleva por título “El «yo» como lo ejecutivo”. En él, Ortega parte de la contraposición de dos realidades: las cosas y yo. Las cosas, añade, son aquellas realidades ante las que podemos situarnos en actitud utilitaria. Cosa es todo aquello que yo puedo utilizar. Pero, en segundo lugar, estoy yo, que no soy una cosa, sino una persona, por una razón fundamental: no puedo

¹⁴⁹ Vincenzo COSTA, *Husserl*, Carocci, Roma, 2016 [1.ª edición de 2009], p. 31.

¹⁵⁰ En *La Escuela de Madrid*, en concreto en el ensayo “Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología”, Marías comenta los párrafos más importantes de esos artículos de Ortega, para demostrar cómo el filósofo no sólo había leído la obra de Husserl con gran atención, sino que al menos de forma incipiente había hallado ya la primera superación de la fenomenología y la idea de conciencia. Julián MARÍAS, *La Escuela de Madrid*, Emecé, Buenos Aires, 1959, pp. 257-259. El ensayo mencionado, pp. 255-264.

situarme en actitud utilitaria ante mí, o por decirlo de otra manera, por más que quiera, del todo no me puedo cosificar. ¿Por qué? Ortega dedicará todo ese capítulo y el siguiente a explicar la ejecutividad de la vida humana. Mi andar se me presenta distinto del andar de cualquier otra persona, dirá, y no sólo porque lo veo desde dentro, sino porque siento mi esfuerzo, las sensaciones musculares, la resistencia. Lo mismo acontece con el dolor, con el deseo, con el amor. Veré a alguien doblado sobre sí mismo e interpretaré que es porque le duele el estómago, pero yo, por más que quiera, no siento su dolor. Siento el mío, en cambio, cuando se produce. Lo vivo ejecutivamente. La gran diferencia entre uno y otro estriba en que mientras siento mi dolor y me encuentro con él, aunque no quiera, el dolor ajeno, en cambio, se me aparece como una imagen, como una sombra ideal y, por tanto, no me duele. Pero, además de vivir mi dolor, puedo meditar acerca de él. Ahora bien, si quiero hacerlo, inevitablemente tendré que segregar una imagen, tendré que esquematizarlo. Al hacerlo, esa imagen ya no es mi dolor, éste que me duele aquí y ahora, sino una idea de mi dolor pretérito, ese que no me duele precisamente porque ya no soy yo. De esta manera, según Ortega, el dolor, el amor, el odio, o todo lo que yo siento y su imagen, sea mía o de otro, se excluyen por una razón esencial: que la imagen inmediatamente aleja ese dolor, amor, etc., de suerte que no lo podemos sentir¹⁵¹. Y por ello, añade el filósofo, el pecado original de la Edad Moderna no es otro que el subjetivismo, es decir, la creencia de que lo más cercano a mí en cuanto a conocimiento soy yo cuando:

Ese yo, a quien mis conciudadanos llaman Fulano de Tal, y que soy yo mismo, tiene para mí, en definitiva, los mismos secretos que para ellos. Y, viceversa: de los demás hombres y de las demás cosas no tengo noticias menos directas que de mí mismo¹⁵².

Ejecutivamente, aquí y ahora encuentro, entonces, mi propia realidad junto con la de las cosas, y para pensarlas a ellas o a mí, igualmente tengo que segregar una idea de lo que ellas o yo fuimos en un pasado. En ambos casos, esa idea de mi pensamiento es un mero esquema de la realidad que fue. Pero existe una diferencia entre las cosas y yo. Mientras que puedo contentarme con la imagen de cualquiera de los objetos que he pensado; mientras que puedo mineralizar las realidades que me circundan, no puedo

¹⁵¹ José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 667-668.

¹⁵² *Ibidem*, 670.

hacer lo mismo con mi propia vida, porque me guste o no ésta sigue ejecutándose, aquí y ahora, y yo la siento un paso por delante de cualquiera de los pensamientos que pueda tener acerca de ella. De ahí que, por más que quiera, no me puedo utilizar, porque no se puede usar nada que no se pueda apresar. Por ello, expondrá Ortega años más tarde en su “Prólogo para alemanes”, la conciencia, entendida como ese “darse cuenta” reflexivo, no puede ser la verdad indubitable desde la que partir al pensar, porque: “Para que el idealismo tuviese sentido fuera preciso que un «acto de conciencia» fuese capaz de reflexión sobre sí mismo y no sólo sobre *otro* «acto de conciencia»”¹⁵³.

La certidumbre radical, lo indubitable, la nueva revelación, como llegará a apuntar¹⁵⁴ no es, entonces, según Ortega la conciencia, puesto que el pensar es un quehacer más al que me dedico en mi vida y porque me encuentro previamente en ella. Podría decirse que, frente al “pienso, luego existo” de Descartes, Ortega postula un “vivo, luego pienso”. La verdad incuestionable, por tanto, es que la realidad radical, es decir, la realidad en donde radica todo lo que hay, es mi vida ejecutiva, aquí y ahora. Y, de esta manera, añade Marías, Ortega elimina la posibilidad de la reducción fenomenológica sin por ello recaer en lo que Husserl denomina la “actitud natural” (*natürliche Einstellung*) en el sentido del realismo. Más bien, lo que hace su maestro, añade Marías, es reprocharle a la fenomenología que, al suspender la ejecutividad que soy yo, lo que está haciendo es cosificarme, es convertir a mi vida, única, irreductible, inefable, en una mera idea o imagen¹⁵⁵.

Ahora bien, una vez que el filósofo llegó a la verdad indubitable de que la realidad radical es mi vida, aquí y ahora, única e irreductible a cualquier pensamiento, Ortega, huyendo del irracionalismo de Unamuno, dedicó el resto de sus días a pensarla para construir desde ella una teoría capaz de entender su sentido o razón. Y, al no partir de la creencia *a priori* de que su estructura se rige por la identidad del Ser, lo que desveló, ya en 1914, es que, como vamos a mostrar a continuación, lo que a última hora mueve el proyecto de salvación de mi vida es un *kosmos* paradójico: es el orden, al mismo tiempo, personal y universal del amor.

¹⁵³ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 157.

¹⁵⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y del Imperio Romano* (1941), VI, 76.

¹⁵⁵ Julián MARÍAS, *La Escuela de Madrid*, Emecé, Buenos Aires, 1959, pp. 263-264.

3.3. El proyecto general de la vida humana

3.3.1. La estructura analítica de la vida humana

La metafísica de Ortega parte, entonces, de que es indubitable que mi vida es la realidad radical. Pero hay que tener en cuenta, señala Marías, que la palabra “vida” se ha usado de un modo nada unívoco a lo largo de la historia. Se han entendido por seres vivientes las plantas, los animales, los hombres, los ángeles y Dios porque se ha tendido a buscar una noción de vida que fuese general, es decir, que comprendiera a todas esas realidades. Pero Ortega no se refiere a la vida en general, ni siquiera a la humana, sino que entiende que la única vida que *me* es presente, que *me* es dada en su realidad es la mía, aquí y ahora, ejecutándose más allá de lo que pueda pensar de ella. Se trata, por tanto, de la realidad radical, no porque sea la más importante de todas, sino porque es aquélla en la que encuentro el resto de realidades, de suerte que los llamados seres vivos no son sino ingredientes de mi vida a los que interpreto como vida analógicamente desde la mía, quitando o poniendo requisitos concretos. El problema, añade Marías, es que el prejuicio de que la noción de vida tenía que incluir toda vida ha obnubilado al hombre durante milenios y no le ha permitido comprender bien su propia realidad. De esta manera, cuando se han buscado los caracteres específicos del ser humano, se le ha considerado, por una parte, desde el “exterior” entendido como un animal o un organismo, es decir, desde el punto de vista biológico; o, por otra parte, desde el “interior” como una subjetividad, atendiendo a las facultades consideradas como propiamente humanas, es decir, el psiquismo superior. En cambio, tanto el cuerpo como organismo, como la psique entendida como conciencia, sólo los encuentro como dispositivos, instrumentos que descubro en mi vida como parte de ella¹⁵⁶.

Mi vida ejecutiva, haciéndose aquí y ahora, concreta es, entonces, la realidad más indubitable y radical. Indubitable porque es incuestionable que si pienso en algo o alguien es porque previamente vivo. Radical, porque es lo que me queda cuando elimino todas mis interpretaciones y porque en ella radica todo lo que puedo encontrar, incluidas las otras personas. Por tanto, a partir de esa idea de la realidad, Ortega va a forjar una teoría de la vida humana. Para ello, llevará a cabo un estudio de aquellos

¹⁵⁶ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 [1.ª edición de 1947], pp. 179-180.

aspectos que encuentra, tanto en su vida como en el resto de las vidas humanas que le circundan, descubriendo así lo que Marías va a denominar la estructura analítica de la vida humana, que comprende todos aquellos requisitos o condiciones sin los cuales no es posible mi vida y, por tanto, han de encontrarse en cada una. Se trata, entonces, de una estructura necesaria y universal que reúne una serie de rasgos que podemos aplicar *a priori* en cada vida, pero que, a su vez, se derivan del análisis de la realidad que llevó a cabo Ortega y, por tanto, en modo alguno son una construcción apriorística. La función que cumple esta estructura que es abstracta, en cuanto toma a la vida humana en su generalidad, añade Marías, es la de permitirnos aprehender la realidad singular de cada vida, narrarla, llenando de concreción personal la previa estructura universal. Esto se debe a que sus componentes y organización son, según Ortega, *leere stellen*, “lugares vacíos”, como una fórmula algebraica que está destinada a llenarse o cumplirse adquiriendo valores numéricos:

Ni la fórmula es todavía conocimiento, ni éste es posible sin ella; de igual manera, la teoría analítica no es todavía conocimiento real —sólo lo es de una estructura irreal— pero la realidad concreta sólo es aprehensible mediante esa teoría. Lo decisivo es que esas estructuras son *previas* a cada vida individual, pero son dadas; no son de carácter especulativo, sino que son dadas en la realidad efectiva singular que es mi vida, de la cual son obtenidas por análisis¹⁵⁷.

Veíamos en el capítulo primero que, según Ortega, toda estructura es una cosa de segundo grado, en cuanto a que reúne elementos bajo un orden. De esta manera, el principio de organización de la estructura nos orienta hacia su fin desvelando al mismo tiempo la función de cada uno de los elementos dentro de la estructura, así como su relación entre ellos y con el todo. Comprendiendo, por tanto, la estructura analítica, Ortega pretendía desvelar el proyecto general de la vida humana o, por decirlo de otra manera, su por qué y para qué, su razón o sentido. Por tanto, a lo largo de los siguientes apartados nos vamos a dedicar a investigarla con el objeto de extraer de ella una primera concepción de la justicia social desde la filosofía de la razón vital.

¹⁵⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 72.

3.3.2. Yo soy yo y mi circunstancia

Como repetirá Julián Marías una y otra vez a lo largo de sus escritos, la fórmula que mejor condensa el pensamiento de Ortega es aquélla a la que llega en *Meditaciones del Quijote* en 1914: *yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*.

El primer “yo” de la frase, señala Marías, se refiere a “mi vida” en su totalidad, es decir, a la primera persona del singular del presente de indicativo, que es el tiempo y el modo de lo real. “Yo” soy la realidad plena de mi vida. Es mi persona. Y significa, por tanto, una absoluta posición irreductible. Lo que me define, lo que define a cada vida humana, no es mi individualidad, sino mi unicidad. Marías ahondará en esta idea desde diversos puntos de vista. Yo no soy un ser abstracto, sino una posición de realidad, y por eso no podemos decir “el yo” porque tan pronto como antepone el artículo suspendemos su función real y efectiva¹⁵⁸. En su *Introducción a la filosofía*, clarifica lo dicho anteriormente con un ejemplo: si yo tomo “este árbol” y mediante lo que Husserl denomina “reducción eidética” busco sus notas esenciales prescindiendo de las accidentales, lo único que hago es elevar el individuo a la especie universal. Es el paso de “este árbol” a “el árbol”. En cambio, si realizo la misma operación y paso de “yo” como realidad radical a “el yo”, lo que hago es perder por el camino lo más esencial de mi persona. Porque lo más importante de mi realidad, no son aquellas notas abstractas que encontramos en cada vida, sino precisamente aquéllas que son mías, las que me hacen única. Por ello, el concepto “yo” es, en grado eminente, ocasional o circunstancial de suerte que en cada momento está poniendo un ámbito de realidad, de quien recibe justamente su sentido. Y, de esta manera, si llamo a la puerta y del otro lado preguntan “¿quién es?”, y digo “yo”, nuevamente no me refiero a “el yo”, sino a quien soy yo, aquí y ahora, ejecutivamente.

La consecuencia más grave de lo que acabamos de señalar, continúa Marías, es que como hemos visto previamente yo no soy una cosa, sino una persona. Asimismo, mi realidad plena, lejos de ser “independiente” o “en sí”, se compone de dos elementos en un diálogo o interacción constante: “yo” (el segundo yo de la fórmula) y circunstancia, o, por decirlo de otra manera, “lo que hago y lo que me pasa”¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 381.

¹⁵⁹ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., pp. 190-191.

La circunstancia es, por lo pronto, todo aquello que me encuentro, lo que me circunda y no elijo. Ese segundo “yo”, en cambio, es lo que hago con todo aquello que encuentro y no elijo. Mi vida, entonces, dirá Marías, es quehacer circunstancial, lo cual envuelve cuatro momentos esenciales: personalidad, dinamismo, forzosidad y circunstancialidad. En primer lugar, personalidad, pues como hemos visto ese quehacer es mío, concreto, irreductible a todo otro porque lo tengo que hacer yo, aquí y ahora. En segundo lugar, supone dinamismo, porque la vida es una realidad en marcha constante, ejecutiva. En tercer lugar, me descubro teniendo que hacer algo quiera o no, obligado a ello, por lo que implica forzosidad. Por último, mi quehacer está adscrito a una circunstancia, la mía, definida por un centro que soy yo¹⁶⁰.

Necesitamos ahora ahondar en el tipo de movimiento que es el quehacer humano (en el segundo “yo” de la fórmula). El animal, escribe Marías, reacciona a su ambiente, y a esa forma de responder se la puede denominar actividad. El hombre también lleva a cabo actividades, pero, además, tiene la capacidad de actuar, es decir, puede “suspender” sus actividades y, en vista de su circunstancia, iniciar libremente una serie de actos que después podrán ser mecánicos y no estrictamente libres. Por ejemplo, yo no hago el soneto, el soneto se hace en mí, pero sí soy la que libremente decide ponerse a intentar componerlo¹⁶¹. Mi quehacer circunstancial es, por tanto, un actuar, pero eso implica, a su vez, que no me viene dado ni siquiera lo que tengo que acometer, es decir, además de ejecutar mi vida tengo que decidir previamente qué voy a hacer con ella; necesito lanzar hacia adelante mediante la imaginación o fantasía un proyecto de lo que pretendo ser en el futuro. A la vida le pertenece, por tanto, un esencial apriorismo, dirá Marías¹⁶². Es futuriza, añadirá años más tarde, es decir, está inclinada hacia al porvenir¹⁶³. Y, en ningún caso, está determinada, sino que estoy en todo momento inventando mis propias posibilidades. No sólo no estoy abocado a ningún movimiento invariable, sino que mi vida, dirá Ortega, es faena poética. Todos somos artistas en la medida en que vamos componiendo la melodía que es nuestra vida, cada uno la suya. Pero, además, esto es posible, añade Marías, porque mi vida me fuerza en todo momento a proyectar o lanzar hacia adelante, hacia mi horizonte futurizo, un esquema o

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 182.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 197.

¹⁶² *Ibidem*, p. 183.

¹⁶³ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 28.

figura de quien quiero ser. Y es sólo gracias a que proyecto con más o menos definición un personaje en el que quiero realizar mi vida que, a su vez, a cada paso puedo ir inventando o imaginando posibilidades, para espumar de entre todas ellas la que más me permite acercarme a esa figura de vida. Por ejemplo, si pretendo convertirme en una gran directora de cine, tendré que pensar en cómo lograrlo. Y, entonces, a lo mejor, se me ocurre que tengo que ver muchas películas para aprender de técnica narrativa, o necesito apuntarme a alguna academia en donde aprender el oficio, o quizá sea pertinente hacer contactos para conseguir el capital con el que poder ponerme a rodar. Así irán apareciendo, poco a poco, más y más cauces para realizar mi proyecto, pero, en definitiva, seré yo quien esté buscando y seleccionando de entre todos ellos los que me parecen más efectivos para convertirme en quien aspiro a ser.

La vida humana, escribe Marías, es entonces intrínsecamente libre y responsable. Libre porque queramos o no tenemos que decidir a cada paso quién vamos a intentar ser. Nos limita, bien es cierto, la circunstancia, pero, aun así, siempre podemos elegir entre tantas opciones como posibilidades seamos capaces de imaginar. Asimismo, la vida humana es responsable porque no sólo reaccionamos a estímulos, sino que también actuamos, y, por ello, necesitamos justificar cada uno de nuestros movimientos, es decir, necesitamos responder al porqué y para qué de lo que hacemos, apelando siempre a la imagen de la vida que soñamos ser¹⁶⁴.

Con el propósito de imitar el constante dinamismo que es la vida, atendemos ahora de nuevo a ese segundo ingrediente de la fórmula, la circunstancia, con el fin de profundizar más en sus notas fundamentales. Como ya se ha dicho, se compone de todos aquellos elementos que me vienen dados y no elijo. Pero como, además, mi vida por su propia consistencia es un quehacer constante con todo eso que encuentro, la circunstancia se me aparece, en todo momento, dirá Marías, como un sistema de facilidades y dificultades para que yo realice mi proyecto. Es decir, está definida por un centro que soy yo. Lejos de ser, entonces, una “cosa en sí” o una suma de cosas, la circunstancia está definida rigurosamente por una perspectiva: la que determina mi posición *en ella*. Y, como se trata de un quehacer, de un constante reobrar en esa

¹⁶⁴ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., pp. 278-281.

circunstancia, hay que evitar, señalaba Ortega, que ese blando y dilatable horizonte se anquilose en mundo, es decir, en algo dado y fijo o invariable. Escribe Marías:

Decir “mundo” es decir “mi mundo”, de igual manera que decir “yo” implica ya un “mundo”, una circunstancia. La existencia del mundo no es un hecho, ni nada que se agregue a la existencia del yo, sino que *ser yo* significa *estar en el mundo*, porque sólo en él acontece la constitución del sujeto como tal. El análisis del sujeto humano incluye ya el mundo, porque, como hemos visto largamente, encontrarme yo implica encontrarme con las cosas, y esto, a su vez, encontrarme en la vida como un ámbito de esa coexistencia o quehacer¹⁶⁵.

De esta manera, subraya Marías, Ortega pone fin a la clásica escisión de la realidad en dos mundos, el interior y el exterior. La circunstancia abarca ambos. Es parte de ella mi cuerpo, puesto que, a pesar de que me acompaña todo el tiempo y me permite tratar con las demás cosas, en definitiva, es algo que me encuentro y no elijo. Un objeto que, si bien puede ser la primera gran facilidad al permitirnos relacionarnos con el mundo, al mismo tiempo puede tornarse en dificultad o prisión con el envejecimiento o la enfermedad. Algo parejo puede señalarse de mis aparatos psíquicos, como la inteligencia, la voluntad, la memoria o el carácter que a veces se presentan como la gran facilidad, pero que otras se convierten en inconvenientes. La memoria falla; el carácter me arroja a conflictos que desearía evitar; la inteligencia yerra, la voluntad sucumbe. Asimismo, cuanto hallo a mi alrededor, lo que denominamos “naturaleza”, los prójimos, los lejanos, el universo entero, todo, se me aparece ya recubierto bajo la pátina interpretativa del sistema de vigencias sociales. Éstas forman parte de la circunstancia e incluyen, por tanto, lo latente, que como vimos en el capítulo primero, nos lo encontramos ya interpretado bajo la película de las creencias sociales, de suerte que en una buena porción de nuestra existencia vivimos a crédito. Añade Marías:

Esto quiere decir que el hombre es social en un sentido mucho más profundo de lo que ha solido pensarse; porque no se trata de que al hombre le acontezca azarosamente vivir en sociedad, ni siquiera de que el hombre por una “necesidad natural”, tenga que convivir con sus semejantes, y junto a la vida individual haya

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 186.

una “vida colectiva”; lo decisivo es que la vida individual es *ya social*, porque está integrada en buena parte por las creencias y los usos, realidades sociales en sentido estricto. No se olvide la exigencia metódica de no aceptar nada como mero hecho —como tal inteligible—, sino derivar toda realidad humana de la vida en su sentido primario y riguroso, es decir, de la vida individual; es en ésta, pues, donde ha de hallarse la raíz del ser social del hombre, que en modo alguno es un añadido, sino una efectiva dimensión de su vida individual¹⁶⁶.

Las vigencias sociales, es decir, las creencias, ideas, opiniones, estimaciones, usos y pretensiones colectivas que analizábamos previamente, no son meros añadidos de nuestra vida, sino elementos circunstanciales constitutivos de nuestra propia realidad. Asimismo, también se nos aparece como parte de nuestra circunstancia la historia, vivida primariamente como “nivel histórico”, es decir, como aquel punto o altura al que se ha llegado; y, en segundo lugar, como pretérito de los demás hombres. Y eso nos hace recabar en un aspecto esencial de la estructura analítica: la temporalidad de la vida humana.

3.3.3. El tiempo como sustancia personal

Señalábamos anteriormente que una de las pretensiones de Husserl fue luchar contra el historismo a partir de la idea de que la historia, lejos de nutrirse de perspectivas incompatibles entre sí, es el lugar en el que se manifiesta la verdad, entendida ésta como objetividad. De ahí que, según José Gaos, el filósofo alemán en sus *Meditaciones cartesianas* definiera la fenomenología como la ciencia eidética descriptiva o ciencia descriptiva de las esencias de los fenómenos puros, o de los fenómenos de la conciencia pura, o simplemente de la esencia de la conciencia pura¹⁶⁷. Asimismo, Heidegger, apunta De Nigris, lleva a cabo una analítica del *Dasein* o existir humano con el objeto de mostrar que el proyecto de la vida humana es desvelar el

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 188.

¹⁶⁷ José GAOS, “Historia y significado”, en Edmund HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José GAOS y Miguel GARCÍA-BARÓ, Fondo de Cultura Económica, México, 1996 [1.ª edición de 1931], p. 18.

sentido general del Ser, y que ese sentido es el tiempo. Es decir, que el sentido del Ser se descubre en el tiempo a medida que el *Dasein* vive¹⁶⁸.

La pretensión de los dos filósofos alemanes, por tanto, añade De Nigris, parece quedarse en el ámbito de la verdad como *adaequatio*, y, salvando la gran distancia que hay entre el realismo y el idealismo, no se aleja tanto de la postura de Aristóteles que, como apuntábamos en el capítulo primero, terminaba por afirmar que la *energeia* auténtica del hombre es *theoría*, es decir, contemplación del Ser de la realidad entendida como Ente (aunque, evidentemente, para Aristóteles ese Ser es de la *physis*, mientras que para Husserl es el de la conciencia, y para Heidegger el del *Dasein* o existir humano).

Para Ortega, en cambio, el proyecto general de la vida humana es otro, según De Nigris, y ahí va a radicar la fertilidad de su pensamiento¹⁶⁹. Para evidenciarlo volvamos a la distinción que hacía en 1914 entre cosa y persona. De todo aquello que encuentro en mi vida en cuanto realidad radical, sólo hay un ingrediente que no puedo usar, es decir, que no puedo tratar como a una cosa: yo, mi persona, en tanto que mi vida es ejecutiva y por mucho que quiera comprenderla o atraparla mediante el pensamiento se me escapa, va siempre un paso por delante de él. Por tanto, lo que tengo que desvelar no es algo que *ya esté ahí*. No es ningún Ser, ninguna esencia o proyecto predeterminado. Lo que tengo que entender en todo momento es mi vida personal, ejecutiva, ésa que no está hecha, sino que es algo que tengo que acometer yo y que va siempre un paso por delante de mis pensamientos. Es decir, *es mi vida la razón que estoy intentando poseer*, sin llegar a conseguirlo nunca del todo, precisamente porque no es ya, sino que estoy descubriéndola continuamente a medida que la realizo. Mi vida, señala Marías, es la razón, entendida como aprehensión o comprensión de la realidad en su conexión¹⁷⁰. Es ella la que en todo momento me llama a lanzar hacia adelante un proyecto de quién tengo que ser conectando a través de él todos los ingredientes de mi circunstancia, que se convierten así en facilidades o dificultades para que yo me realice.

¹⁶⁸ Vid. Francesco DE NIGRIS, “La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger”, *Ideas y Valores*, vol. LXI, n.º 148, 2012, pp. 115-129.

¹⁶⁹ Vid. Francesco DE NIGRIS, “Ortega et la Métaphysique”, *Revue Internationale de Philosophie*, n.º 1, 2015, pp. 13-44.

¹⁷⁰ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 144.

Y, puesto que tantas veces me sorprende y no sé a qué atenerme sobre ella, necesito pensar. Mi vida, señalábamos antes, es lo que hago y lo que me pasa. Y lo que me sucede es que a menudo, no sé lo que me pasa. Porque esto que venía haciendo, y que durante un tiempo creía que era lo que debía de hacer, no me parece ahora lo correcto. Y a lo mejor es porque ha cambiado algún ingrediente de la circunstancia, pero, otras veces, ni siquiera es eso. Se trata de que la que parece que es otra soy yo. Y entonces, inevitablemente tengo que detenerme a escrutar el jeroglífico que es mi vida para intentar discernir qué es lo que no estoy entendiendo de ella. Y sólo cuando encuentro lo que no funciona, lo que me parece que no estoy haciendo bien, puedo descansar. Calla, por fin, como diría Sócrates, el *daimon* o espíritu divino que no me dejaba tranquila y hallo la paz¹⁷¹.

Por tanto, lo que yo busco a cada paso no es desvelar ninguna esencia o ser que ya esté ahí. Lo que necesito desesperadamente comprender es el sentido de mi vida, su razón, su por qué y para qué, su *logos*. Porque no está hecho, sino que ésa es mi misión: descubrirlo y hacerlo yo proyectándolo hacia el futuro en forma de posibilidades. De esta manera, según Ortega, el orden que rige la estructura de mi vida no es el principio de identidad, sino una pregunta personal, radical: ¿quién soy yo? Que me obliga a estar en todo momento intentando comprender qué es lo que tengo que hacer en mi circunstancia¹⁷². La vida, señalará De Nigris, es entonces un proyecto personal de comprensión circunstancial¹⁷³. Necesito interpretar a cada paso la totalidad de cuanto hay, incluido mi pasado, para poder elegir quién he de ser en ella. De ahí que, según Julián Marías, la vida humana es teoría intrínseca¹⁷⁴. Necesito entender o interpretar el sentido de los ingredientes de mi circunstancia, su por qué y para qué, para saber quién soy yo.

A partir de lo dicho hasta aquí es posible señalar desde una primera perspectiva lo que tiene de novedosa la metafísica de Ortega. Cada gran movimiento filosófico ha aportado una mayor profundidad a la hora de entender la realidad, al tiempo que se ha dilatado la confianza en el ser humano. Veíamos así, cómo los primeros filósofos

¹⁷¹ PLATÓN, *Apología*, en *Diálogos*, I, Gredos, Madrid, 1985, pp. 183-184.

¹⁷² JOSÉ ORTEGA Y GASSET, "El hombre y su circunstancia" (1931), VIII, 509-510.

¹⁷³ FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2011, p. 320.

¹⁷⁴ JULIÁN MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 60.

griegos fueron abandonando su fe en las creencias tradicionales porque entendieron que había un *kosmos*, un orden trascendente que el hombre podía comprender mediante el pensamiento para adecuarse a él y saber qué hacer. Posteriormente, los metafísicos modernos llegaron a la idea de que el ser humano desempeña un papel activo en la constitución de la realidad en la medida en que para que algo exista tiene que manifestarse en la corriente activa que es la conciencia. Por ello, se afanaron en comprender la estructura del *cogito* (o del existir humano en el caso de Heidegger) para adecuarse a ella. Pues bien, la innovación del pensamiento de Ortega se encuentra en que modifica una vez más el punto de vista. Porque el filósofo español al preguntarse por el sentido de “mi vida como realidad radical” entiende que no va a poder adecuarla a nada que esté dado. Su proyecto aparece, entonces, como una misión mucho más exigente que requiere de una confianza mayor por nuestra parte. Porque no se trata de afanarnos en desvelar un Ser idéntico y preexistente, sino que necesitamos descifrar la razón que es nuestra vida personal, única, que está apareciendo ejecutivamente a la vez que nos va llamando a llevar a cabo una empresa nueva, original, irreductible a toda otra.

Pero, entonces, a su vez, desde la razón vital el tiempo se entiende de una manera diferente a la de Husserl o Heidegger. Porque si la realidad radical, aquélla en la que radica todo cuanto hay, es mi vida y ésta, a su vez, no está dada, sino que es ante todo un proyecto personal de comprensión circunstancial, no se trata de que yo esté haciéndome en el tiempo desvelando esencias o el Ser en él, sino que, según De Nigris, *es mi pretensión de ser alguien la que abre el tiempo*. Es decir, la razón por la que hay tiempo es porque soy yo la que estoy lanzando hacia adelante, al futuro, en forma de anticipación, mi proyecto personal circunstancial. Y así, mi vida, intrínsecamente futuriza, “arroja” al porvenir todo cuanto me rodea interpretándolo, comprendiéndolo, vinculándolo a la luz de mi proyecto.

Por esta razón, según Marías, mi vida no se descompone en instantes como el tiempo cósmico. No está conformada por puntos sin duración ni es una fluencia permanente y homogénea, sino que se trata de una distensión temporal. El tiempo existe porque lo abro yo para poder hacerme y, por tanto, tiene cualidad. Mi pretérito, tanto histórico como biográfico, permanece en forma de memoria porque estoy constantemente reinterpretándolo al imaginar el proyecto en el que me quiero realizar,

de suerte que como reza el famoso verso de Machado “ni el pasado ha muerto, ni está el mañana —ni el ayer— escrito”¹⁷⁵. Y así, según Marías:

Lo que se hace, se hace “por algo y para algo” y esa presencia —por “abreviada” que sea— de la motivación y la finalidad introduce la distensión temporal, la duración en cada instante de mi vida; lo cual significa que, hablando rigurosamente, ésta no consta de instantes, sino de momentos. Ésta es la forma de la temporalidad intrínseca de la vida humana¹⁷⁶.

Por tanto, añade De Nigris, la vida humana tiene un carácter biográfico que podemos descomponer en momentos gracias a que no sólo es una estructura sistemática, sino que es una apertura sistemática de posibilidades¹⁷⁷. Efectivamente, cuenta con una estructura sistemática, en cuanto a que cada uno de los ingredientes que encuentro en ella implica a los demás y con cada movimiento los co-implica. Así, todo momento viene de los anteriores que quedan contenidos virtualmente en él, pero a su vez no se puede reducir a ellos, ni a su suma por una razón fundamental: que el sentido de mi vida no me viene dado, determinado, sino que es ante todo quehacer, invención en tanto que nos apela a no cosificarnos, a no quedarnos en lo que ya es real porque ha sido realizado. Por eso, según Marías, si sostuviéramos todo el pretérito en la mano no tendríamos el presente, porque se necesita esa distensión temporal mediante la cual el presente retiene el pasado gracias a que, a su vez, mi vida abre el tiempo lanzando al futuro un proyecto o programa de actuación que no está contenido en los anteriores¹⁷⁸. Y por esta razón, según Ortega:

Todo tiempo, rigurosamente hablando, tiene su tarea, su misión, su deber de innovación —más aún, mucho más aún, que literalmente hablando “tiempo no es,

¹⁷⁵ Antonio MACHADO, *Antología poética*, Salvat con la colaboración de Alianza Editorial, Madrid, 1969, p. 79. Esta recopilación de poemas está prologada por Julián Marías, que define a Machado como “alguien que nos dio una nueva manera de mirar la realidad, de suerte que nos dejó ya enriquecidos; que aumentó para nosotros el mundo —y esto es lo que quiere decir la palabra «autor»—. Fue todavía algo más: consiguió convertirse en una parcela de la significación del nombre «España»; cuando pronunciamos este nombre, quiere decir muchas cosas; necesaria, inevitablemente, significa entre ellas, Antonio Machado. Es lo más a que puede aspirar un creador, un escritor, si lo es verdaderamente y desde su raíz” (“Prólogo”, p. 11).

¹⁷⁶ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 180.

¹⁷⁷ Francesco DE NIGRIS, “Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la *Antropología metafísica* de Julián Marías”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 35, n.º 1, 2018, pp. 206 y ss.

¹⁷⁸ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 119.

en última verdad, el que mide los relojes”, sino que tiempo es —repito que literalmente— tarea, misión, innovación”¹⁷⁹.

De esta manera, en *Historia como sistema* el filósofo intenta evidenciar mediante un ejemplo cómo el pasado se retiene gracias a que es reinterpretado desde el proyecto que anticipa el futuro: Lindoro conoce a Hermione y piensa en hacerle la corte, pero pronto desecha enérgicamente ese quehacer porque ya ha sido amante de tantas otras mujeres y, por tanto, conoce las delicias del proyecto amoroso, pero también sus límites. Ya no le ilusiona, necesita uno nuevo. Esa pretensión queda en Lindoro, pero en forma de experiencia de la vida. Al consumarse ha pasado a formar parte de su circunstancia. Permanece en su memoria, pero ya no le incita a vivir, así que, si no quiere cosificarse y convertirse en estatua de sal necesita avanzar sobre sí mismo e inventar otro proyecto. El haber sido ya algo, subraya Ortega, es la fuerza que automáticamente le obliga a innovar, a buscar otros quehaceres. Pero, además, continua el filósofo, mi vida —a través de las vigencias sociales— también contiene la historia de mi pueblo. Por ello, todo hombre europeo ha sido ya feudal, absolutista, liberal y demócrata. Cada unidad de convivencia se comporta así, en sentido análogo a las vidas individuales: inventa un personaje imaginario y se embarca a cumplirlo ilusionadamente. Hace a fondo la experiencia, llega a creer profundamente que esa persona es su verdadero ser hasta que llega a un punto en el que ve su limitación e inventa una nueva figura, otro programa, que tiene en cuenta el primero. Eso que llamamos ser humano, entonces, señala Ortega, se va haciendo con la serie dialéctica de sus experiencias¹⁸⁰. Por esa razón, toda sociedad cuenta con un proyecto, al igual que las vidas personales, y cuando éste se agota, hasta que aparece otro nuevo, las vigencias sociales que sostenían al anterior entran en crisis.

Somos personas, entonces, debido a que el sentido de nuestra vida no está predefinido de antemano, no responde a ningún orden ya dado, sino que la misión a la que todos estamos llamados es a elegir libre y responsablemente el fin de nuestra vida, dando respuesta una y otra vez a la pregunta radical, personal, que la ordena: ¿quién soy? De esta manera, en *Meditaciones del Quijote*, Ortega se refiere una y otra vez a la creación humana, al acto creador. ¿Podemos decir que la persona es creadora? Desde

¹⁷⁹ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 334.

¹⁸⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y del Imperio Romano* (1941), VI, 68-72.

Introducción a la filosofía y luego reiteradamente en otras obras, Marías se cuestiona si nuestro quehacer se puede denominar así porque, como señala De Nigris, este término contiene un peligro: como durante siglos la filosofía idealista ha entendido que la conciencia es la realidad radical, los autores más acerbados llegaron a proclamar que el mundo es una creación del pensamiento. Así, Fichte, por ejemplo, entendió que el yo crea el no yo para ponerse a prueba y revelarse y, por tanto, su metafísica es una dialéctica ética. Pero en el caso de la razón vital, el concepto de creación cobra un sentido diferente¹⁸¹. En primer lugar, señala Marías, porque la vida *me es dada*. Me descubro *en* ella y me veo forzado a hacer algo *con* ella, pero no soy yo el que pongo mi propia realidad en la existencia. En segundo lugar, porque si bien tengo que inventar en todo momento mis propias posibilidades, no se trata de una total producción desde la nada, sino que mi quehacer es siempre circunstancial, es decir, mi circunstancia es irreductible a mi proyecto, es algo que me encuentro y no elijo. La vida humana, dirá el pensador, es, entonces, una quasi-creación. Como apuntaba Ortega, somos dioses de ocasión en el sentido de que nuestra acción no es *ex nihilo*, pero sí reinterpretemos nuestra propia realidad gestando variaciones originales, reobrando en esa circunstancia que nos encontramos dada¹⁸².

No soy, por tanto, una cosa, una *res*. Tampoco soy, según Ortega, una sustancia, si entendemos este término a partir de la visión de la filosofía helénica, por la cual, la *ousía*, el ser sustantivo o sustancial es aquél sustrato que por debajo de todas las apariencias permanece fijo, inmóvil, suficiente, invariable, estático¹⁸³. Yo no soy “lo mismo”, porque no tengo identidad, apunta Marías. Tengo, eso sí, mismidad. Mi vida no es una mera colección de vivencias o de actos psíquicos como asume el funcionalismo, sino que en todo momento soy “el mismo” gracias a que mi proyecto de ser alguien anuda todo lo que he sido en el pasado lanzándolo al futuro. Por eso, señala Marías, aunque no podamos retomar el concepto de sustancia en el sentido que le dio la filosofía helénica porque sería una vuelta a la identidad, podemos recuperar un sentido más primigenio de este término, que entendía la *ousía* como posesión, riqueza o

¹⁸¹ Francesco DE NIGRIS, Seminario sobre *Adán en el paraíso / Meditaciones del Quijote*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, junio de 2017.

¹⁸² Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 183. En los capítulos posteriores seguiremos ahondando en la idea de creación, a partir del estudio que hizo Marías de la persona para llegar a entenderla como criatura amorosa.

¹⁸³ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, (1929), VIII, 339.

haber¹⁸⁴. Y así, la vida humana no es sustante, en el sentido de que no es una y la misma, pero tiene una sustancia que es su contenido biográfico y proyectivo.

De esta manera, si antes decíamos que para Ortega cada uno de nosotros es un artista en la medida en que reinterpretemos una y otra vez la figura de vida en la que pretendemos realizarnos, ahora podemos añadir, en primer lugar, que, como todo lo que hacemos pasa a formar parte de nuestra sustancia, el objeto artístico que estamos llevando a cabo, la obra de arte que estamos llamados a esculpir es nuestra propia realidad personal. Asimismo, en segundo lugar, hay que tener en cuenta que, puesto que no tenemos un proyecto definido de antemano sino que tenemos que elegir en todo momento quiénes vamos a ser en vista de quién hemos sido, la teoría intrínseca que es nuestra vida no es sino una teoría estética en el sentido de que configuramos nuestra persona como obra de arte a medida que vamos interpretándola. Somos, por tanto, al mismo tiempo, cada uno de nosotros artistas, críticos y objetos artísticos en marcha. O por decirlo de otra manera, somos sujetos interpretativos y objetos reinterpretados a partir de esa elección personal de sentido.

Ahora bien, yo puedo ser alguien porque todo lo que me encuentro, lo que me circunda tiene un valor funcional, servicial. La circunstancia es ofrenda, es todo aquello que me encuentro para poder encontrarme¹⁸⁵. Cada uno de sus ingredientes se me aparece como un órgano, como un instrumento para que yo pueda realizar o no mi proyecto, de suerte que como hemos visto, lejos de constituirse como algo en sí, se me desvelan siempre desde un punto de vista personal. Ha llegado, por tanto, el momento de analizar con más detenimiento en qué consiste éste.

3.3.4. Perspectiva y realidad

La idea del punto de vista o perspectiva es un concepto clave para el tema de nuestra investigación puesto que, como vamos a analizar a lo largo de los siguientes

¹⁸⁴ Julián MARÍAS, *Persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 85-90.

¹⁸⁵ Con el objeto de acotar lo mejor posible los términos que acuñó su maestro, Marías hace hincapié en cómo “la circunstancia” es un concepto meramente funcional frente a la “Umwelt” de Husserl, que incluye ya lo que se podría denominar interpretación mundana. Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 360.

apartados, es la que nos permite conectar el sentido de mi vida con el de la realidad en su totalidad.

Como ya hemos visto, lo que nos rodea, la totalidad de cuanto hay o circunstancia, se nos aparece necesariamente estructurada sobre la base del proyecto en el que pretendemos realizar nuestra vida. Pues bien, el orden de esa estructura lo otorga mi perspectiva, de tal manera que Julián Marías define a ésta como “la organización real de la realidad”¹⁸⁶. Es decir, para Ortega, la perspectiva es un ingrediente de la realidad. La idea de que pueda haber una realidad sin mi perspectiva es, como escribe Harold Raley, una mera hipótesis, que, por una parte, no podemos comprobar¹⁸⁷ y, por otra, está poco fundada puesto que, como hemos analizado previamente, soy yo, a través de mi pretensión de ser alguien, el que lanza hacia adelante, al futuro, mi proyecto, de tal manera que la circunstancia se organiza en torno a él como un sistema de facilidades o dificultades.

Por tanto, mi perspectiva, que incluye mi pretensión de ser alguien, al mismo tiempo, organiza mi horizonte circunstancial. Pero, hay que detallar aún más esta idea. Porque no se trata de que mi perspectiva deforme la realidad. Lo que me encuentro gracias a ella es real, es decir, la estructura *es de lo real*, pero necesariamente se presenta en mi vida perspectivamente. Escribe Ortega:

El sujeto, ni es un medio transparente, un “yo puro”, idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, una síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Ésta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones realistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido

¹⁸⁶ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 59.

¹⁸⁷ Harold RALEY, *La visión responsable*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 122.

coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas¹⁸⁸.

Por tanto, como mi perspectiva es mi vida haciéndose, organizando la realidad, una vez más se hace evidente que no es posible acomodar la filosofía de Ortega en ninguno de los dos grandes movimientos filosóficos de la historia. En primer lugar, la razón vital no es realista, puesto que no hay nada “en sí”, sino que la realidad se estructura gracias a mi punto de vista. En segundo lugar, no se trata tampoco de que la realidad esté “en mí”, como asumía el idealismo porque, aunque mi perspectiva organiza mi circunstancia, ésta a su vez contiene todo aquello que encuentro y no elijo, es decir, es irreducible a mí. Y, sin embargo, al hablar de punto de vista o perspectiva, Ortega tampoco se refiere a un conocimiento trascendental de corte kantiano. Porque no se trata de que mi entendimiento o sensibilidad tengan formas *a priori* universales, a modo de categorías, con las que aprehender las cosas. Mi perspectiva es mía. Es decir, es una manera única e irreducible de organización de la realidad que se cimienta siempre sobre la base del proyecto en el que necesito realizarme. De ahí que, como subraya Ortega:

La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración¹⁸⁹.

Pero añadirá el filósofo que, aunque cada persona tiene su perspectiva, a su vez, éstas se integran unas con otras, de suerte que constituyen el torrente inagotable de lo real:

Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. “Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano” —dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de

¹⁸⁸ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 612.

¹⁸⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Verdad y perspectiva”, en “Confesiones de *El Espectador*”, en *El Espectador I* (1916), II, 163.

cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles¹⁹⁰.

De esta manera, si la realidad contiene *sine qua non* todas las perspectivas personales previas, y cada una de ellas abre el tiempo lanzando al futuro su proyecto circunstancial, el error que subyace tanto en el realismo como en el idealismo es el mismo: ambos parten a la hora de ponerse a pensar de la creencia de que la totalidad está ya ordenada a partir del Ser como invariabilidad, es decir, que, bajo el movimiento y el cambio, en el fondo es una y siempre la misma. Y, sin embargo, desde Ortega se entiende que la realidad es un gerundio, un “siendo” porque yo desempeño un papel en su constitución. Todo lo que hay se está reestructurando o dilatando por una razón fundamental: porque yo —cada persona en su vida— me veo forzado a elegir constantemente quién voy a ser en mi circunstancia. Es decir, la realidad en su totalidad depende de cómo yo dé respuesta aquí y ahora a la pregunta radical que es principio de ordenación de mi vida: ¿quién soy?

Desde esta perspectiva se entiende, así, otra razón de por qué Ortega está en desacuerdo con la interpretación de la realidad que hace Husserl. En primer lugar, veíamos que la realidad radical no es la conciencia, sino mi vida ejecutándose aquí y ahora y todo pensamiento es secundario y derivado de ella. En el apartado anterior hemos analizado, además, cómo lo que define al proyecto de la vida humana, según Ortega y Marías, es comprender su sentido, su razón, su por qué y para qué, que es personal, indeterminado, futurizo, único e irreductible. Por tanto, si como método para aprehenderla llevamos a cabo la “desconexión” o puesta entre paréntesis en que consiste la *epokhé*, lo que hacemos es eliminar el carácter personal, concreto y fáctico de la realidad para quedarnos con una mera abstracción de ella¹⁹¹.

¹⁹⁰ *Idem*.

¹⁹¹ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación, op. cit.*, p. 398. Escribe Marías en su *Introducción a la filosofía*: “Únicamente tienen «absolutividad» ciertas verdades que, en efecto, parecen únicas y exclusivas: son las verdades abstractas. Pero esto es perfectamente claro: las verdades abstractas no se refieren a la realidad, sino a esquematizaciones de ésta; es decir, a ciertos elementos o aspectos de ella —idea quiere decir aspecto—, obtenidos desde un punto de vista determinado y con formal eliminación de los demás —en eso consiste precisamente la abstracción—; y, entonces, naturalmente, la verdad tiene que ser unívoca y exclusiva puesto que su función es aquí hacer patente un objeto de estas condiciones. Lo que ocurre es que, por razones que serían largo enumerar, la lógica y la teoría del conocimiento han solido operar durante siglos, con tenacidad sorprendente, con verdades abstractas, y casi nunca han descendido al pensamiento concreto que tiene dificultades mucho mayores. Y esto ha hecho que se considere como propio de la verdad algo que sólo pertenece a una clase muy particular y secundaria de verdades, y que únicamente tiene sentido en la consideración de la realidad «desrealizada» que surge

El concepto de perspectiva en Ortega, en cambio, según Marías, nos muestra que su pretensión filosófica es de orden contrario, ya que lo que se propone mostrar es que la realidad no puede esquematizarse porque se está intensificando continuamente a medida que vivimos personalmente y, por tanto, si bien podemos llegar a verdades abstractas e ideales, éstas sólo son una parte, y no la más importante de cuanto hay. Porque el verdadero jugo o sustancia de la realidad, lo que la dota de su riqueza y belleza, es precisamente su carácter intrínsecamente personal. Soy yo —y cada uno en su vida— la que, a través de mi perspectiva, estoy reinterpretando mi circunstancia constantemente para poder realizar mi proyecto. La realidad se evidencia, así, como literalmente inagotable y, por eso, Ortega en *Meditaciones del Quijote* lanza a sus lectores la siguiente pregunta:

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?¹⁹²

De ahí que, en el ejemplo que poníamos al comienzo de este escrito, el punzón podía ser un utensilio de trabajo, pero para Braille se convirtió en un arma dañina y luego, de nuevo, en un instrumento benéfico para inventar su sistema de lectura. Por eso también, la ciencia en tanto que generaliza y abstrae es una perspectiva que nos muestra aquellos aspectos de la realidad que no cambian. Y aunque es verdadera, no es la única verdad. Es decir, es verdad en cuanto se entiende que es tan sólo un punto de vista de tantos otros que componen la realidad. Pero como históricamente la ciencia ha tendido a erigirse como la verdad absoluta, frente a ella, según De Nigris, Ortega pretende reconocer a la figura del artista que bajo la fachada de la bohemia y el desenfado lo que esconde, en el fondo, es la actitud de la persona humilde, de aquélla que en vez de intentar imponer su punto de vista como si fuera la única perspectiva de la totalidad, reconoce desde el principio que su mirada aun siendo valiosa e insustituible es una gota más en el caudaloso río de la humanidad¹⁹³.

cuando el hombre se dedica a un menester especialísimo y nada primario en su vida”. Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 117.

¹⁹² José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, Cátedra, Madrid, 1984 [1.ª edición de 1914], pp. 73-74.

¹⁹³ Francesco DE NIGRIS, Seminario sobre *Adán en el paraíso / Meditaciones del Quijote*, cit.

Ahora bien, una vez que hemos analizado cómo para Ortega la realidad ya no se rige por el Ser sino por el principio de ordenación personal que es la pregunta “¿quién soy?”, que nos invita a la constante reinterpretación de nuestra persona, ha llegado el momento de volver a cuestionarnos cuál es el sentido de la verdad en la filosofía de Marías y Ortega. Decíamos en el capítulo primero que, para ambos, la verdad es aquella interpretación que nos sirve para saber a qué atenernos en nuestra circunstancia. En ese sentido, expone Ortega:

La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo¹⁹⁴.

La realidad, reiteramos entonces, es mi perspectiva, es decir, todo aquello que veo desde mi perspectiva es real, pero, además, para que esa realidad sea *verdad* tengo que resistirme a la seducción de cambiar mi retina por otra. ¿Qué quiere decir eso? ¿Es que la realidad no siempre es verdad? Para dar respuesta a ese dilema necesitamos abordar otro de los conceptos capitales en la obra de Ortega: el de vocación.

3.3.5. La vocación como norma íntima

En los anteriores epígrafes hemos mostrado cómo la vida es inefable; no se deja apresar por el pensamiento debido a que gracias a su carácter ejecutivo se halla siempre un paso por delante de él. Hemos visto, además, cómo la vida humana —cada vida— es la razón última, en el sentido de que es la verdadera aprehensión o comprensión de la realidad en su conexión. Es mi necesidad de ser alguien al no tener predeterminado mi futuro lo que me obliga a buscar el sentido de mi vida, dotando al mismo tiempo de sentido a través de mi perspectiva a todo cuanto encuentro. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿y por qué como artista que soy de mi propia figura de vida elijo realizarme en un personaje concreto y no en otro?; ¿por qué me he imaginado escribiendo una tesis doctoral acerca del pensamiento de Julián Marías y no siendo

¹⁹⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Verdad y perspectiva”, *op. cit.*, II, 163.

ingeniera, farmacéutica o conductora de autobús?; ¿por qué amo a unas personas y otras me dejan indiferente?; ¿por qué me gusta hacer unas cosas y otras me aburren o me disgustan? En suma, ¿por qué abrazo una serie de trayectorias vitales y no otras?

La respuesta que da Ortega a todas estas preguntas es que la vida humana es razón no sólo porque sea la aprehensión de la realidad en su conexión, sino porque, además, es ella misma la que nos llama en todo momento a ser alguien único. Gracias a que estamos en el elemento de nuestra vida, se nos abre una serie de posibilidades y no otras. Es decir, la vida misma ya nos proporciona un horizonte de realización personal, un *logos* que, a su vez, está delimitado por la circunstancia. Pero, además, subraya Ortega, de todos los posibles caminos que se nos pueden ocurrir emprender sólo uno de ellos se nos aparece como el mejor. Es decir, para el pensador cada vida humana, por el mero hecho de serlo, cuenta con una raíz última que da sentido a todo cuanto hace y que está conformada por los proyectos únicos e irrenunciables, aquéllos a los que se siente llamada por una voz íntima y personal que responde al sugestivo nombre de vocación¹⁹⁵.

Según Marías, la palabra “vocación” se ha solido identificar con alguna de sus formas particulares, bien en un sentido religioso, o bien en lo relativo a la elección de una carrera profesional; pero en Ortega toma un sentido más profundo y envolvente. La vocación es lo más personal e irreducible¹⁹⁶ y reúne en un solo proyecto unitario todos aquellos quehaceres a los que nos sentimos llamados a realizar. Asimismo, lo que acontece cuando logramos hacer realidad la llamada de nuestra vocación es que, según Ortega, encontramos la felicidad¹⁹⁷.

Ahora bien, la vocación cuenta con una serie de notas esenciales en las que es necesario ahondar. En primer lugar, ese proyecto último al que cada persona se siente

¹⁹⁵ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 460.

¹⁹⁶ Julián MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 66-70.

¹⁹⁷ Véase, por tanto, la gran diferencia que existe entre la interpretación clásica que se ha hecho de la felicidad y la orteguiana. Mientras que para la mirada ontológica la felicidad humana radica en el desvelamiento y adecuación al Ser de la Entidad, para Ortega y Marías, la felicidad consiste en descubrir la razón única e irreducible en que consiste mi vida para poder hacerme yo como persona, reinterpretando al mismo tiempo la totalidad de cuanto existe. Más adelante nos detendremos a analizar la relación entre la justicia personal y felicidad en Julián Marías. Para profundizar en el vínculo que según Ortega existe entre vocación y felicidad, vid. José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes” (1943), VI, especialmente 271-277.

llamada es histórico. Toda circunstancia que el hombre imagina o desea, señala Marías, viene de aquélla en la que se encuentra debido a que es fingida desde el presente. Por eso: “Se podría mostrar cómo todas las formas irreales de vida que el hombre ha ido imaginando, todas sus desideratas, los ideales incluso las utopías emergen de la situación concreta de los hombres que las han soñado”¹⁹⁸. De ahí que ninguna vocación es arbitraria o caprichosa en el sentido de que nos pueda invocar a hacer cualquier cosa. Como veíamos en el ejemplo de Lindoro que nos propone Ortega, gracias a que el hombre acumula su pretérito, nuestros proyectos verdaderos, aquéllos que nos ilusionan y anticipan nuestra felicidad, son los que nos llaman a gestar variaciones sobre lo dado; los que nos mueven a ahondar en nuestra propia vida, a personalizarnos. Porque precisamente nos liberan de lo que ya se ha hecho, de las cosas, para que reabremos sobre la realidad, para que la intensifiquemos. Pero eso significa, en segundo lugar, que toda vocación necesariamente altera la situación dada, porque según Marías:

Es una nueva vida, aún inexistente, sólo imaginada, y cada forma de vivir significa una perspectiva propia y reobra sobre la circunstancia, que a su vez es siempre circunstancia de un yo concreto, que en ella ejecuta su vida única e insustituible. Esto explica la esencial conexión y alteración, al mismo tiempo, que la vocación supone respecto de la circunstancia del que se siente llamado¹⁹⁹.

Nuestro proyecto más auténtico, por lo tanto, es histórico y, a su vez, es el motor de la historia. Para que un proyecto sea verdaderamente vocacional tiene que estar a la altura de los tiempos, tiene que partir de lo que ya se ha hecho, pero, al mismo tiempo, es gracias al carácter vocacional de la vida humana, pues ésta realiza la innovación necesaria para que se produzca el cambio a través de las generaciones. De esta manera, la historia es, entonces, el relato de cómo la vida humana ha ido haciéndose a sí misma, es decir, es una crónica de la continua recreación personal.

En tercer lugar, otra nota fundamental de la vocación es que yo no elijo los quehaceres a los que me voy a sentir llamada. Es la vida misma la que me los va mostrando de suerte que éstos van manando de sus profundidades, de lo que Ortega denominó muy pronto el fondo insobornable, entendido como un núcleo último e

¹⁹⁸ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., pp. 289-290.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 290.

individualísimo de la personalidad²⁰⁰. Por eso, cada vida, incluida la propia, tiene ese carácter arcano, inapresable y sorprendente. Yo sé quién he sido, porque mi vida lo retiene en forma de pasado, pero no sé a ciencia cierta quién puedo llegar a ser. Porque no sé qué ingredientes irán apareciendo en mi circunstancia y cómo reaccionaré a ellos. Por esa razón, según Marías, la pregunta “¿quién soy?”, que organiza mi vida, a su vez está entretejida con otra: “¿qué va a ser de mí?” Y si pretendo ser verdaderamente auténtico, añado, tengo que dejar abierta la respuesta a esa segunda pregunta, para que sea mi vida la que, poco a poco, me lo vaya diciendo, apelándome, llamándome desde la voz de mi vocación. Sólo así, aceptando la intrínseca inseguridad de la vida, confiando en que es ella misma una fuente de razón, puedo dejar espacio para el desvelamiento de nuevos proyectos originales que dilatarán mi sustancia personal. El movimiento contrario, la búsqueda constante de la absoluta seguridad lleva, en cambio, a una cosificación de nuestra realidad. Porque aquél que pretende predefinir de una vez por todas quién es, quién va a ser, lo que está haciendo es intentar —sin conseguirlo del todo— alojar su vida, que es fuente inagotable de innovación, en un esquema cristalizado²⁰¹.

Asimismo, otra nota esencial de la vocación, y la que más nos interesa para nuestro tema de estudio, es que ésta sólo me viene propuesta, nunca impuesta. Soy yo —cada persona en su vida— aquí y ahora la que decido atender o no a los dictados de mi fondo insobornable escogiendo, por tanto, confiar, creer, en el sentido o razón que es vida. Por eso, la libertad y la responsabilidad de la vida humana se asientan, en definitiva, en su intrínseco carácter ético o moral²⁰². Tan sólo soy verdaderamente libre y responsable si cada uno de mis actos responden a ese por qué y para qué último que es la norma íntima y viniente a la que Ortega denominó vocación. Pero eso significa, a su vez, inevitablemente, que soy yo también la que libre y responsablemente estoy eligiendo si abrazar esos proyectos originales a los que me llama, trayendo a este mundo nuevas verdades nunca contempladas; o, en cambio, estoy falseando mis empresas alojándome en las verdades que, por ser de otros, por encontrarlas como parte de mi circunstancia, no son innovadoras y, por tanto, no intensifican la realidad. Veamos con más detenimiento esta idea.

²⁰⁰ Para profundizar en esta idea, *vid.* José ORTEGA Y GASSET, “Ideas sobre Pío Baroja”, en “Ensayos de crítica”, en *El Espectador I* (1916), II, 224-227.

²⁰¹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, *op. cit.*, pp. 44-45.

²⁰² Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, *op. cit.*, pp. 281-282.

3.3.6. Reabsorción y personalización

Señala Ortega en *Meditaciones del Quijote*: “La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”²⁰³. ¿A qué se refiere con el concepto de reabsorción? Como hemos analizado previamente, puesto que cada persona es una perspectiva única e irreductible, inevitablemente, por el mero hecho de serlo, está continuamente reinterpretando desde su punto de vista o reabsorbiendo su circunstancia desde el proyecto último en que consiste. Está forjando la teoría intrínseca y estética de su vida personal como obra de arte, al tiempo que dona sentido o reinterpreta también lo que encuentra en su horizonte, de tal manera que la realidad se dilata.

Ahora bien, hemos visto también que, a pesar de que nuestra vida se manifiesta de por sí como un horizonte de sentido, como una razón, al mismo tiempo, somos nosotros, cada uno en su vida, los que elegimos si ahondar en ese proyecto original al que nos llama la vocación. Pero, ¿cómo puedo asegurarme yo de que estoy verdaderamente siendo fiel a mi norma íntima? ¿Cómo puedo saber que estoy siendo auténtico? Ortega nos indica en *Meditaciones del Quijote* el método para llegar a nuestro fondo insobornable: “*Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia”, es decir, haz el bien en el lugar que has nacido, y continúa: “Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: «salvar las apariencias», los fenómenos, es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea”²⁰⁴.

El quehacer al que estamos llamados en nuestra vida, según Ortega, es una misión de concreción. Ésa es la fórmula para poder desvelar nuestros proyectos últimos. Desde el nacimiento vamos aprendiendo lo que Ortega denomina el “yo convencional”, que no es sino la interpretación social de la realidad²⁰⁵. Aquella que encontramos en las vigencias colectivas y que, como veíamos en el capítulo primero, según Marías, eran verdades “en las que estamos” porque cumplen con la importante función de ayudarnos para saber a qué atenernos sobre la realidad para saber qué hacer. Asimismo, como son transpersonales nos permiten interactuar unos con otros, pero, por otro lado, ese carácter

²⁰³ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, *op. cit.*, p. 75.

²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 77-78.

²⁰⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Ideas sobre Pío Baroja”, *op. cit.*, II, 225.

genérico hace que sean despersonalizadas, abstractas, esquemáticas. Y así, cuando miramos a través de ellas lo que vemos es la realidad constituyéndose ante nuestros ojos, y es también, como ya se ha dicho, verdad. La cuestión es que no es toda la verdad. ¿Por qué? Porque falta la nuestra, aquélla a la que cada uno tiene acceso desde su perspectiva única. Si intentamos alojarnos en la perspectiva de nuestros antepasados del todo, no podremos, porque cada uno de nosotros es ya una perspectiva personal —es decir, queramos o no, aprehendemos la realidad desde la razón única que es nuestra vida—, pero, además, estaremos fomentando nuestra cosificación, en la medida en que sus verdades son las que ellos han hecho. Por eso, señala Ortega en *Vieja y nueva política*:

Lo general no es más que un instrumento, un órgano para ver claramente lo concreto; en lo concreto está su fin, pero él es necesario. [...] Porque cultura no es otra cosa sino esa premeditada, astuta vuelta que se toma con el pensamiento —que es generalizador— para echar bien la cadena al cuello de lo concreto²⁰⁶.

Las vigencias sociales, por tanto, nos regalan ya una perspectiva en la que se integran las verdades a las que llegaron nuestros antepasados. Por eso, cuando miramos a través de ellas, lo que vemos es genérico pero real. Y, sin embargo, la misión en que consiste nuestra vida nos apela a que sigamos contemplando y profundizando en el espectáculo de la totalidad, que como hemos analizado no es, no está acabada, sino que acontece, se aquilata a medida que cada persona vive. Por tanto, la fórmula para reabsorber con plenitud mi circunstancia consiste en no contentarme con las interpretaciones esquemáticas del pasado, porque, de hacerlo, lo que consigo es ahogar la vibrante y siempre nueva realidad. De lo que se trata, en cambio, es de centrar mi atención en lo que se me presenta, tal y como se me presenta aquí y ahora, de suerte que pueda reconocer en la jerarquía que me marca mi perspectiva aquellos ingredientes por los que me siento llamada, así como el proyecto que necesito realizar con ellos. Y, de esta manera, a través de ese proceso lo que alcanzamos es que la realidad que se nos manifiesta no sólo sea “real”, valga la redundancia, sino que, además, esté henchida de sentido, de razón, gracias a esa nueva *verdad a la que llegamos*, la nuestra, la personal. Por ello, la verdad plena, vital, no es nunca algo dado, sino que la estoy continuamente haciendo cuando elijo el camino de la autenticidad. *La verdad acontece en mi vida*

²⁰⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política* (1914), I, 724.

porque yo así lo decido libre, responsable, moralmente. La verdad soy yo en la medida que soy justo con respecto a mi proyecto. Y, de ahí que, según Ortega: “El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (i-lógico)”²⁰⁷.

Un ejemplo de lo que acabamos de mostrar lo encontramos en el caso de Louis Braille que vimos previamente. O en la historia de todos aquellos autores que han escrito sobre justicia social. John Rawls se sintió llamado a buscar una teoría que comprendiera la utilitarista y la reinterpretara desde su altura histórica, y lo mismo les aconteció a todos aquéllos que, tras estudiar su *Teoría de la justicia*, necesitaron reabsorberla desde su proyecto, de suerte que las perspectivas se van integrando en un diálogo histórico constante en el que cada uno aprehende los puntos de vista previos y los conecta desde su proyecto de vida desvelando una nueva porción de verdad.

Por eso, según Marías, el destino de cada persona cuando es fiel a su situación es el de *imponer* a lo real su proyecto personal con el fin de dar sentido a lo que por sí sólo no lo tiene. La misión a la que nos apela nuestra vida es a convertir todo eso que “hay en torno mío”, la circunstancia, que es inerte, brutal e “ilógica” en verdadero mundo. Y, por tanto, bien podríamos decir que el destino concreto del hombre, según Marías, es la personalización de la circunstancia para convertirla en mundo:

El hombre, que por lo pronto se encuentra ahí, entre las cosas y con ellas, haciendo su propia vida con ellas como algo ajeno, ejecuta una apropiación de ellas, personalizándolas, “mundificándolas”, si vale la expresión en virtud de su proyecto, que es el modo de realizar esa “vuelta táctica” en que “se echa la cadena al cuello de lo concreto” y así se lo incorpora y “reabsorbe”²⁰⁸.

El problema es que aquello que nos encontramos en la circunstancia, precisamente por ser algo verdaderamente real y, por tanto, que excede mi conciencia, también me impone sus límites. Y es, entonces, cuando haciendo un esfuerzo de ensimismamiento podemos llevar a cabo ese arduo quehacer que es el pensar.

²⁰⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, *op. cit.*, p. 70.

²⁰⁸ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, *op. cit.*, p. 401.

3.3.7. La razón vital e histórica como superación del racionalismo y el relativismo

Señalábamos en el apartado anterior que, según Marías, la reabsorción de la circunstancia implica imponer a todo lo que encuentro mi proyecto, de suerte que creo mundo, dilato el mundo que encuentro como dado. Añadíamos también que, a veces, es la circunstancia la que nos impone sus límites. Cuando eso sucede, añade el filósofo, acontece el proceso contrario, es la circunstancia la que reabsorbe mi proyecto, y al no dejarme realizarlo me cosifica. Pero ambos movimientos se dan a cada paso en nuestra vida. Yo y circunstancia son dos aspectos inseparables y, por tanto:

Ortega no dice simplemente “absorción” de la circunstancia, porque el hombre la absorbe siendo a la vez absorbido por ella; la resultante de ese dramático diálogo entre ambos es precisamente la absorción de aquello que absorbe también, por tanto, reabsorción. La realidad no se deja dominar fácilmente, en rigor no se deja dominar del todo nunca, es irreductible —por eso el hombre es un ser utópico, como dirá adelante Ortega—. [...] Dicho en otras palabras, mientras el hombre trata de “humanizar”, de “personalizar” la circunstancia y hacer de ella un mundo —lo cual quiere decir un mundo humano—, la realidad cosifica al hombre, lo solidifica y así lo despoja de su carácter propiamente humano, el de invención y aspiración²⁰⁹.

Mientras la circunstancia se torna amable y cálida y deja que inscribamos en ella nuestro proyecto, nuestro quehacer es espontáneo y felicitario. Nos sentimos, de alguna manera, en la tierra prometida. En cambio, cuando se torna tosca y mutila nuestros proyectos más profundos, nos sentimos perdidos, desorientados, literalmente sin sentido. Pero aun cuando una parte de la circunstancia se aparece como dificultad para que realicemos nuestro proyecto íntimo, otras porciones nos muestran su servicialidad. Es en esos casos cuando normalmente hacemos uso de nuestros aparatos psíquicos para pensar. Así, nos ensimismamos y reobramos sobre nuestra forma de aprehender lo que encontramos, de suerte que, en vez de quedarnos en las perspectivas pretéritas, ahondamos en la nuestra, en la única e irreductible. El pensamiento es, por tanto, una razón, una verdad secundaria, en cuanto a que es derivada de la vida. Es decir, porque

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 402.

mi vida es una razón que se manifiesta circunstancialmente, yo necesito usar mi razón reflexiva, para ir poco a poco poseyéndola. De ahí que, como decíamos en el capítulo primero, el pensamiento cumple la importante función de ayudar a que pueda saber a qué atenerme sobre la circunstancia para elegir qué hacer. Para decidir quién ser. La función de la verdad a la que llegamos mediante el pensamiento es ir poseyendo a esa otra verdad que es mi vida, que se escurre, libre, ejecutiva entre los barrotes de mis esquemas mentales.

Asimismo, el hombre actual cuenta con otra importante herramienta para no dejar que la circunstancia cercene del todo su proyecto. Se trata de un arma que han ido haciendo sus antepasados y que no es otra que la razón histórica. Puesto que la empresa a la que todos estamos llamados es a una misión de reabsorción en la concreción, la historia como ciencia es un potente artefacto que, según Marías, desempeña tres importantes funciones. En primer lugar, evita que caigamos en alguna forma de dogmatismo, entendiendo como tal el intento de imponer una visión o perspectiva a la totalidad de la realidad. En segundo lugar, nos permite fluidificar todo aquello que en nuestra vida se nos manifiesta como cosa, al mostrarnos que no es algo ya dado, sino que es más bien un hecho, en el sentido de que alguien literalmente lo ha hecho para realizarse a sí mismo circunstancialmente como persona. Por último, la historia, al liberarnos del dogmatismo y mostrarnos la temporalidad de la vida humana como un sistema de verdades que se aúpan unas a otras, al hacernos comprender las perspectivas genéricas que conforman el sistema de vigencias sociales, nos incitan a que valoremos nuestra vida y ahondemos en el sentido íntimo, personal que la habita²¹⁰.

Por otra parte, esta manera de entender la realidad personal y la función que tiene el pensamiento, y sobre todo el pensamiento histórico en ella, hace que Ortega entienda que el conocimiento como tal, no es el pensamiento “en sí”, sino sólo una forma histórica de hacer operar el intelecto: aquélla que inventaron los griegos cuando llegaron a las dos graves creencias que han sostenido los pilares del proyecto occidental: que la realidad se rige por el principio de identidad del Ser y que el hombre puede adaptar su pensamiento a ese orden para llegar a la verdad.

²¹⁰ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., pp. 138-141.

Desde la razón vital, se desvela, en cambio, en primer lugar, que, como señala Francesco de Nigris, la verdad ya no se rige por la fórmula de la *adequatio intellectus et rei*, sino que supone la adecuación o adaptación de la circunstancia a mi proyecto²¹¹.

En segundo lugar, y como apunta Antonio Rodríguez Huéscar en *Perspectiva y verdad*, la filosofía orteguiana nos abre la vía para llegar a una lógica penetrada de eticidad, o por decirlo de otra manera, a una lógica del pensar ético²¹², según la cual el grado de intensificación de la realidad en su totalidad depende de lo fieles que seamos a los dictados de nuestra vocación que, a su vez, es siempre concreta, circunstancial. La verdad, para Ortega, se funda, por tanto, en último término en la autenticidad personal. Y el intelecto es un potente instrumento, pero sólo un útil al servicio de nuestra vida. Por ello, todo el sistema de vigencias sociales, así como la cultura entendida como exégesis de la historia o teoría intrínseca transpersonal, han ido apareciendo en este mundo gracias a que determinados individuos concretos siguieron la llamada de su norma íntima, de su orden personal, de suerte que “lo que hoy recibimos ya ornado con sublimes aureolas tuvo a su tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre”²¹³.

Así, entonces, ya es posible contemplar desde una primera perspectiva cómo Ortega, gracias a su metafísica de la razón vital, supo salvar el problema subyacente tanto en el relativismo como en el racionalismo, conservando de cada uno de este tipo de pensamientos lo que de verdad hay en ellos. Para el filósofo, el racionalismo está en lo cierto al entender la realidad como una estructura cuyo orden puede ser desvelado por el ser humano, pero yerra al creer que ese principio de organización es la identidad del Ser. A partir de este gran supuesto, la ontología tradicional ha asumido que la realidad ya estaba dada, así que el proyecto de la vida humana era llegar a desvelarla alcanzando la verdad mediante el pensamiento y el lenguaje y, sin embargo, ahora entendemos que ese propósito es del todo imposible, porque es mi vida la que es una fuente de verdad y sólo si soy auténtico y consigo descubrirla intensifico la realidad gracias a mi perspectiva personal. Por eso, escribe en *Meditaciones del Quijote*: “Dios es la

²¹¹ Francesco DE NIGRIS, “Ortega et la Métaphysique”, *op. cit.*, p. 27, nota 32.

²¹² Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1985 [1.ª edición de 1966], pp. 13-18.

²¹³ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, *op. cit.*, p. 69.

perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva”²¹⁴. Porque para alcanzar a conocer la realidad absoluta, señala Marías, tendríamos que integrar todas las perspectivas pasadas, presentes y futuras. Pero si alguien puede hacer eso es Dios. De ahí que, el error de Satán es la equivocación de quien aspira a encerrar en un solo punto de vista el esplendor inagotable y continuamente renovado de lo real²¹⁵.

Por su parte, el relativismo (y con él el irracionalismo), nos dirá Ortega, tiene razón a la hora de admitir que la riqueza de la vida no puede ser contenida en un esquema abstracto y absoluto, pero falla al pensar que, por ello, no existe la verdad transpersonal, puesto que no sólo existe, sino que la estamos intensificando a cada paso a medida que vivimos en la verdad o con autenticidad, reabsorbiendo el pasado desde nuestro proyecto personal.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 71.

²¹⁵ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 372.

3.4. La razón narrativa y epistemología de la razón vital: el amor como comprensión

Cada vida es una razón que se descubre a sí misma, que nos sorprende y maravilla. Suele decirse que por asombro empezaron los hombres a filosofar. Cómo no quedarse estupefacto ante el milagro de la vida humana²¹⁶. El verdadero problema comienza, entonces, cuando intentamos falsearla o asegurarla del todo quedándonos en lo donado por nuestros antepasados, en las estructuras que hicieron para realizarse personalmente. Cuando intentamos utilizar lo inapresable o pretendemos agotar o cosificar su continuo brotar. Cada uno de nosotros somos, entonces, como un incesante manantial. Pero si mi vida es realidad radical y razón al mismo tiempo, para intentar entenderla mediante el pensamiento no nos sirve la definición, ni la explicación, ni tampoco la descripción. La definición, señala Marías, nos ayuda a aprehender lo invariable. Por ejemplo, un objeto ideal como el pentágono²¹⁷. La explicación despliega lo latente, es decir, da razón de algo que nos parece ininteligible a través de algo que conocemos, pero al final siempre remite a una causa, es decir, a una razón universal, de suerte que tampoco nos permite comprender la vida humana²¹⁸. La descripción que usa la fenomenología igualmente nos es insuficiente porque, como ya se ha dicho, la pretensión de Husserl es la de desvelar esencias universales mientras que la realidad que es mi vida obedece a una lógica distinta en tanto que se reestructura constantemente a sí misma, se reconfigura, intensificándose en la medida que responde a su norma íntima, a la razón ética que es la vocación. De ahí que, según Marías, mientras que efectivamente podemos describir a una lechuza, porque su proyecto es el mismo en todos los individuos de su especie, si queremos saber quién fue alguien, como por ejemplo Cervantes, necesitamos narrar su vida²¹⁹.

La única forma de aprehender —y recordemos que el pensamiento es siempre un secuaz de la vida— ese movimiento indeterminado es, entonces, contarlo, a medida que acontece. Y cabría añadir, además, que desde la perspectiva de Ortega si queremos

²¹⁶ La palabra milagro proviene del verbo latino *miraculum* derivada del verbo *mirari*, que significaba contemplar con admiración, con asombro o estupefacción. TUFTS UNIVERSITY, *Perseus Digital Library*, URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=miraculum&la=la> [consulta: 16 de septiembre de 2018].

²¹⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 73-74.

²¹⁸ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., pp. 132-133.

²¹⁹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 73-74.

adecuarnos lo más posible a él, hay que relatarlo artística o personalmente, es decir, se trata de ajustar nuestra mirada a la vida misma ejecutándose²²⁰. Consciente Ortega, entonces, de que el verdadero método para aprehender la realidad es narrarla personalmente, pero sin haberlo explicitado todavía en una teoría, lo ensaya en la “Meditación preliminar” de *Meditaciones del Quijote*, en donde nos introduce en el bosque de la Herrería, junto a El Escorial. El bosque orteguiano, señala Marías, no tiene nada que ver con el de un diccionario. No es un bosque meramente descrito sino vivido, es decir, contiene ya a Ortega que lo interpreta desde su acervo de vivencias, teniendo en cuenta, por tanto, las conexiones efectivas de su biografía y proyecto. El bosque, nos dice Ortega, no es sino “la suma de las posibilidades de nuestros actos que al realizarse perderían su valor genuino”²²¹. Y de todos esos actos posibles el que el filósofo escoge es el de mostrarnos su interpretación del constituirse mismo de la realidad y de la verdad en nuestra vida. Por eso, escribe:

Cuando abrimos los ojos —se habrá observado— hay un primer instante en que los objetos penetran convulsos dentro del campo visual. Parece que se ensanchan, se estiran, se descoyuntan como si fueran de una corporeidad gaseosa a quien una ráfaga de viento atormenta. Más poco a poco entra el orden. Primero se aquietan y fijan las cosas que caen en el centro de la visión, luego las que ocupan los bordes. Este aquietamiento y fijeza de los contornos procede de nuestra atención que las ha ordenado, es decir, que ha tendido entre ellas una red de relaciones. Una cosa no se puede fijar y confinar más que con otras²²².

Es nuestra perspectiva la que estructura la realidad, la que la organiza. Pues bien, según Ortega, a su vez ésta se nos presenta como superficie y profundidad. La superficie, continúa el filósofo, es lo patente, el primer plano compuesto por un tapiz de impresiones que caen sobre nosotros, se nos imponen de manera violenta: “son los colores, los sonidos, el placer y el dolor sensibles”²²³. Nos abordan sin que podamos evitarlo, pero, en ningún caso son suficientes. De hecho, según Ortega: “si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos”²²⁴. Y, sin embargo, “toda esta profundidad de lontananza existe en virtud de mi

²²⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 670-672.

²²¹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, *op. cit.*, p. 103.

²²² *Ibidem*, p. 144.

²²³ *Ibidem*, p. 115.

²²⁴ *Idem*.

colaboración, nace de una estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras”²²⁵. Lo latente, por tanto, se oculta bajo la superficie y requiere de mi colaboración. Es la estructura de mi vida la que introduce la profundidad. Ahora bien, esta recepción activa es ejecutiva como hemos visto y, por tanto, tiene lugar, en un primer momento, añade Ortega, sin que tenga necesidad ni del pensamiento ni del lenguaje, y para demostrárnoslo acude a dos ejemplos distintos. En primer lugar, el filósofo escucha el canto de una oropéndola posada sobre su cabeza, así como el son del agua que fluye bajo sus pies. Inmediatamente oye dos sonidos parejos de otra oropéndola y otro rumorear de agua, pero éstos son menos enérgicos, más entrecortados, sollozantes, apagados, borrosos. Y añade: “sin necesidad de deliberar, apenas los oigo los envuelvo en un acto de interpretación ideal y los lanzo lejos de mí: los oigo como lejanos”²²⁶. Es decir, es Ortega el que directa y espontáneamente interpreta o concibe que el segundo par de sonidos está apartado. Es él el que está creando esa distensión espacial. Y por ello señala “la lejanía es una cualidad virtual que adquieren las cosas gracias a mí”. En segundo lugar, según el filósofo, si vemos un color desteñido nuevamente sin deliberar o articular palabra “en una visión única y momentánea descubrimos su color y su historia, su hora de esplendor y su presente ruina”²²⁷. Una vez más, somos nosotros, cada uno en su vida, los que estamos llevando a cabo a través de la red estructurada de relaciones de nuestra vida esa distensión temporal. Por ello, añade Ortega que no hay tal caos de puntos luminosos, sino que sobre el ver pasivo hay siempre “un ver activo que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar”²²⁸. A ese ver que es un mirar, añade Ortega, Platón lo denominó “ideas”.

Por tanto, no hay, como asume el pensamiento ontológico clásico, tal separación entre la mente y el resto de la realidad. No hay adecuación del pensamiento al Ser de la cosa. Ver es ya interpretar y a la inversa. La superficie sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo y Ortega denomina *escorzo* a ese caso límite donde la visión está fundida con un acto puramente intelectual, entendiéndolo como el órgano de la profundidad visual²²⁹. El concepto de *escorzo*, añade Marías, es particularmente

²²⁵ *Ibidem*, p. 108.

²²⁶ *Ibidem*, pp. 107-108.

²²⁷ *Ibidem*, p. 117.

²²⁸ *Ibidem*, p. 116.

²²⁹ *Ibidem*, p. 118.

relevante porque encierra en sí mismo las dos vertientes de la percepción o la intelección. Es a la vez, la visión y lo visto. Añade el pensador:

La realidad es vista en escorzo, es decir, perspectivamente, y esto quiere decir: a) concretamente (puesto que el punto de vista es siempre éste y no otro); b) intelectivamente (desde cierta interpretación); pero por otro lado, la realidad es escorzo, quiero decir, se constituye y tengo que habérmelas con ella en cuanto se manifiesta y existe para mí perspectivamente²³⁰.

Todo lo que hay se nos aparece, entonces, escorzado, estructurado, a través de nuestra perspectiva que ve interpretando e interpreta viendo. Y así, la materia no es sino una interpretación histórica más. No existe, por tanto, tampoco la clásica escisión entre la naturaleza y la cultura de suerte que incluso nuestro cuerpo es biográfico, lo estamos continuamente reinterpretando. Nuestra carne es intrínsecamente espiritual.

Asimismo, añade Ortega, al igual que las impresiones llegan a nosotros a través de los órganos de los sentidos, el concepto es el órgano normal de la profundidad gracias a que “contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura”²³¹. El concepto, por tanto, establece los límites de algo. Y esas fronteras son “como cosas nuevas virtuales que se interpolan e interyectan entre las materiales naturalezas esquemáticas cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximarlos para que convivan y a la vez distanciarlos para que no se confundan y aniquilen”²³². Así, los conceptos, como cajas lineales, demarcan las cosas para que éstas se unan sin invadirse. Es decir, sus límites indican la relación que tiene una cosa con respecto a las demás, de suerte que mientras las impresiones nos brindan la carne de las cosas, los conceptos nos dan su sentido, su interpretación, su *logos*, su forma. Por ello, añade Ortega, “si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico —donde se alude a coger, apresar— el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas”²³³. En él se manifiesta el doble sentido del saber a qué atenernos. Nos permite saber, es decir, desvelar, dar claridad al sentido de la

²³⁰ *Idem*, nota 25 [del editor].

²³¹ *Ibidem*, p. 146.

²³² *Ibidem*, pp. 146-147.

²³³ *Ibidem*, p. 153.

realidad, pero su fin último es darnos la seguridad necesaria para que hagamos nuestra vida con autenticidad. Por eso, en las primeras páginas del libro, Ortega diferencia entre el mero saber y el comprender. Los eruditos pretenden saber, esto es, acumulan en la memoria el mayor número posible de noticias y la dotan de unidad externa con la esperanza de que entren unas con otras en espontánea asociación con el objeto de alcanzar alguna luz²³⁴. Pero como la razón última de todo aprendizaje es hacerme yo como persona, la verdadera comprensión es mi vida en su función de aprehender o establecer conexiones entre todo lo que encuentra para poder hacerse. La vida —cada vida—, señala De Nigris, es ya de por sí comprensiva, abarcadora, es potencia de realidad en cuanto a que es la que crea un sistema de virtualidades, tiende o teje una red de conexiones entre lo que encuentra²³⁵. Pero como, a su vez, toda esa red de relaciones las va forjando para realizarse como persona, para llevar a cabo su proyecto vocacional, según Marías, el concepto para Ortega no es una realidad sustantiva. No es algo “en sí”, sino que, como todo lo que encuentro en mi circunstancia, es un órgano al servicio de mi proyecto²³⁶. Una función para que desvele quién soy. Y, por tanto, reobro en él como sobre todo lo que encuentro para poder realizar mi vocación. De ahí que Marías diferencie entre el esquema lógico de un concepto, que es por lo pronto aquella significación abstracta que podemos encontrar en un diccionario, y su función significativa, es decir, el uso que yo le doy en mi vida para aprehenderla en su conexión²³⁷. Según De Nigris:

El objetivo de Ortega es liberar el concepto —al igual que la idea, según vimos— de una función preestablecida y a menudo atribuida a otra materia —psíquica— que, como otra cosa, la representaría. El esquema conceptual según Ortega —a diferencia del esquematismo kantiano— se configura funcionando la cosa misma; sus límites plásticos son los de las cosas en las que ya, de por sí, están vehiculadas por la codificación semántica —metafórica— evidentes en la etimología de las palabras, que responden a los proyectos vigentes de una sociedad²³⁸.

²³⁴ *Ibidem*, pp. 58-59, y Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., pp. 343-346 y 445.

²³⁵ FRANCESCO DE NIGRIS, *Seminario sobre Adán en el paraíso / Meditaciones del Quijote*, cit.

²³⁶ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 445.

²³⁷ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., pp. 154-155.

²³⁸ FRANCESCO DE NIGRIS, “Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la *Antropología metafísica* de Julián Marías”, op. cit., p. 216, nota 35.

Esa plasticidad se manifiesta en el matiz de diferencia que existe entre el concepto y la idea. La génesis o reinterpretación del concepto es funcional. Recordemos que, para Ortega, ver es ya interpretar. Somos nosotros —cada cual en su vida— los que tendemos una determinada red de relaciones de una cosa con respecto a las demás con el fin de poder realizar nuestro proyecto personal. Y, sin embargo, señala De Nigris, tras ese momento primigenio, el concepto se recubre de una explícita servicialidad, de lo que Ortega denomina una “costra utilitaria” que es ya su clara función intelectual a la que denominamos idea. De esta manera, volvemos a encontrarnos con la diferencia que hace el filósofo entre ideas y creencias. Lo que Marías denomina las verdades en las que estamos y a las que llegamos. Las primeras, apunta De Nigris, no son sino “la decantación histórica de un conjunto de conceptos que instalan al hombre en las profundidades de la verdad, porque nos permite “contar con” las cosas sin pensarlas, manifestando, por ello, el sentido de razón histórica o autenticidad de los proyectos personales y sociales”²³⁹.

Cuando veo una naranja, señala Ortega, sólo percibo su parte delantera, pero la completo a partir del concepto credencial de que por detrás será también esférica. Es decir, al encontrarme frente a ella, inmediatamente la interpreto a través de toda una serie de sentidos credenciales que me hacen percibirla con una cierta profundidad y que, o bien me los ha enseñado la sociedad, o son convicciones que he ido asumiendo en mi vivir. Por tanto, en todo momento, añado contenido latente a las impresiones patentes y tengo fe ciega en que la naranja será como yo espero del mismo modo que aquél que cree que Dios es la última dimensión de la campiña²⁴⁰. Por eso, como decíamos en el capítulo primero, las creencias son nuestros continentes. Si no estuviéramos interpretando gracias a ellas las meras impresiones, literalmente no sabríamos que hacer puesto que nos sostienen en la existencia tendiendo una red de relaciones sin necesidad de pensar. Mi ver la naranja es ya interpretarla a través de una serie de perspectivas históricas que me ha regalado la sociedad para que yo pueda hacerme con ella. Las vigencias sociales, entonces, componen una estructura sistemática que me permite aprehender espontánea, vitalmente la realidad desde una cierta profundidad, a través de una determinada distensión espacial y temporal, tendiendo entre los ingredientes una

²³⁹ *Ibidem*, p. 219.

²⁴⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, *op. cit.*, pp. 106 y 116.

serie de relaciones que, al tiempo que los hace dependientes entre sí, los individúa para que no se confundan.

Pero, además, como hemos ido analizando, la vida no es sólo comprensiva, en el sentido de que a través de las vigencias sociales interpreta o abarca lo que encuentra, sino que es ante todo una pretensión de seguir comprendiendo cada vez más para comprenderse a sí misma, para hacerse. Es un afán de profundizar o brindar *logos*, razón, sentido a la circunstancia para personalizarse. La vida es, como veíamos antes, según De Nigris, un proyecto personal de comprensión circunstancial.

Por eso, estamos llamados a seguir reobrando sobre los conceptos vigentes, que como hemos visto son plásticos para seguir conectando, estableciendo a través de nuestro proyecto más y más conexiones y relaciones entre lo que hallamos, con el fin de realizar nuestra vocación. De esta manera, el Ortega de 1914, señala De Nigris, reinterpreta el concepto de *alétheia*, lo que luego se denominará *apocalipsis*, al entenderlo no como el clásico desvelamiento del Ser de las cosas, como en el caso de Heidegger, sino como la continua posibilidad que tenemos cada uno de nosotros de establecer nuevas conexiones entre lo que encontramos gracias a un proceso metafórico. Por ello, la verdad, nos dirá en ese texto Ortega, es pura iluminación subitánea, es revelación de quien estoy llamado a ser *poniendo en conexión las cosas*, recreando la realidad, de suerte que cada persona en su pretensión de hacerse a sí misma, tiene una misión de claridad, tanto de superficie como de profundidad²⁴¹. Si ponemos la atención en una cosa, señala Ortega, ésta se irá fijando porque iremos hallando en ella más reflejos y conexiones de las cosas circundantes, siempre sobre la base de lo que yo pretendo hacer con respecto a ese objeto²⁴². Es decir, soy yo quien voy relacionando lo que encuentro desde mi proyecto de ser alguien. Así, en todo momento puedo elegir que la apertura de posibilidades que es mi vida sea cada vez más sistemática al establecer vínculos entre los ingredientes que encuentro, de suerte que paulatinamente cada uno depende más de los demás y de mí, a la vez que se convierte en más valioso y significativo.

²⁴¹ Francesco DE NIGRIS, Seminario sobre *Adán en el paraíso / Meditaciones del Quijote*, cit. Esa misión de claridad, de verdad dirá Ortega años más tarde, en lograr la coincidencia del hombre consigo mismo. José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, 432.

²⁴² José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, op. cit., pp. 143-144.

Y así, según Ortega, la profundidad de algo es lo que hay en ello de alusión a las demás cosas gracias al reflejo y el sentido. “El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El sentido de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad”²⁴³. Pero, además, si lo que pretendo es dilatar esa profundidad e intensificar su sentido no me quedará más remedio que llevar a cabo el tremendo esfuerzo que es pensar. Meditar, señala Ortega, es el movimiento por el que abandonamos las superficies y atenidos sólo a nosotros mismos vamos abriendo camino entre las masas de pensamientos, escindiendo unos conceptos de otros, ordenándolos desde nuestra perspectiva para que no se confundan de nuevo²⁴⁴. Por tanto, como veíamos antes, somos nosotros —cada uno en su vida— los que decidimos si traer a este mundo nuevo *logos* o razón al reorganizarlos desde una interpretación más compleja. Así, escribe Ortega:

Erigidos los unos sobre los otros, nuevos planos de realidad, cada vez más profundos, más sugestivos, esperan que ascendamos a ellos, que penetremos hasta ellos. Pero estas realidades superiores son más pudorosas; no caen sobre nosotros como sobre presas. Al contrario, para hacerse patentes nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos hacia ellas. Viven, pues en cierto modo apoyadas en nuestra voluntad. La ciencia, el arte, la justicia, la cortesía, la religión son órbitas de realidad que no invaden bárbaramente nuestra persona como hace el hambre o el frío; sólo existen para quien tiene la voluntad de ellas²⁴⁵.

Pero, tener voluntad de profundizar en su realidad, de pensarlas, de comprenderlas en nuestra vida, de tender más y más relaciones, haciéndolas más valiosas, individualizándolas, al estar cada vez más vinculadas y entretejidas con el resto de la realidad, ¿no implica sentirnos llamados por ellas? ¿No es la silenciosa voz de nuestra vocación la que nos incita a alojarlas en nuestra vida para realizarnos, para hacernos reales con ellas? “Lo ideal”, señala Ortega, “sería hacer de cada cosa el centro del universo”²⁴⁶, es decir, atenderla para que desde nuestra perspectiva se nos manifiesten más y más reflejos y conexiones con el resto de lo que hay. Ahora bien, añade el

²⁴³ Curiosamente, la edición de Julián Marías no recoge el párrafo que contiene estas líneas y que aparece en la nueva edición de las *Obras completas*. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 782. No obstante, Marías se refiere a él en la nota al pie 53 de las páginas 142-143, aunque sin hacer mención alguna a por qué después no aparece en el texto de Ortega.

²⁴⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, *op. cit.*, pp. 125-126.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 115.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 144.

filósofo, “¿no es esto lo que hace el amor? Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros centro del universo, lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida, nuestro mundo, ¿no son expresiones equivalentes? ¡Ah! Sin duda, sin duda”²⁴⁷. Y escribirá en las primeras páginas de *Meditaciones del Quijote*, anticipando la doctrina que irá exponiendo a lo largo del libro:

Pregúntese el lector, ¿qué carácter nuevo sobreviene a una cosa cuando se vierte sobre ella la cualidad de amada? ¿Qué es lo que sentimos cuando amamos a una mujer, cuando amamos la ciencia, cuando amamos la patria? Y antes que otra nota hallaremos ésta: aquello que decimos amar se nos presenta como algo imprescindible. Lo amado es, por lo pronto, lo que nos parece imprescindible. ¡Imprescindible! Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no —que lo consideramos como una parte de nosotros mismos. Hay, por consiguiente, en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de esta, que las funde con nosotros. Tal ligamen y compenetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa y cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial. Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo, según Platón, “a fin de que todo el universo viva en conexión”²⁴⁸.

Decíamos antes que, según De Nigris, la vida para Ortega es un proyecto personal de comprensión circunstancial. Vemos, ahora, además, que esa comprensión circunstancial en su forma plena es el amor, que es el que a última hora nos mueve a la aprehensión de la realidad en su conexión. Es decir, *es el amor personal, la fuente última de razón, la fuente última de donde brota la verdad*. La voz de la vocación nos apela a amar determinados ingredientes de nuestra circunstancia. Nos invita a centrar nuestra atención en ellos de modo que la perspectiva aparece como una jerarquía de valor, o como dirá Ortega, como un sistema nato de preferencias y desdenes que ordena todo cuanto hay²⁴⁹ desde el centro que es nuestro objeto amado. Asimismo, la vocación nos llama a que sigamos comprendiéndolo para hacerlo cada vez más imprescindible,

²⁴⁷ *Idem*.

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 48-49.

²⁴⁹ José ORTEGA Y GASSET, “La elección en amor”, en *Estudios sobre el amor* (1939), V, 499.

valioso, único, de tal manera que es mi propia vida la que va enriqueciéndose, ganando profundidad gracias a la red de relaciones que va tendiendo. Por tanto, en la medida que comprendemos a lo amado, que profundizamos en su realidad, también nos amamos a nosotros mismos, desvelando quiénes estamos llamados a ser.

En ese sentido, la filosofía de Ortega tiene cierta semejanza con la de Max Scheler puesto que el filósofo alemán también entenderá que es el amor el movimiento más auténtico y radical de la vida, aquél que nos permite descubrir valores cada vez mayores penetrando infinitamente en el sentido de las cosas. Y, sin embargo, entre los dos pensadores hay una distancia parecida a la que encontramos entre la filosofía de Ortega y la de Husserl y Heidegger. También Scheler parece a última hora quedarse en la forma de pensar de la *adequaetio* porque, aunque, por un lado, subraya que el valer no es el Ser, por otro, afirma que Dios es el que crea los valores y llama a cada persona, a través de su *ordo amoris*, a que cumpla su destino que no es otro que el de desvelar un determinado cosmos de valores concretos e infinitos. Y, como esos valores ya están ahí porque Dios los ha creado previamente, son objetivos, en el sentido de que, una vez descubiertos, lo son para todos los seres humanos²⁵⁰. Ahora bien, en el caso de Ortega, bien podemos decir que la perspectiva es igualmente el *ordo amoris*, la razón personal que nos llama a estimar determinados ingredientes de nuestra circunstancia y a desdeñar otros. Y, sin embargo, para el filósofo madrileño no hay tales valores preestablecidos, sino que cada uno de nosotros es libre de responder a la llamada de su vocación de suerte que al amar establece nuevas conexiones entre lo amado y el resto de lo que hay, *realizando la realidad*, recreando su sentido, individuándola, haciendo valioso, único e imprescindible lo que previamente no lo era. Desde el punto de vista de Ortega, pues, somos nosotros los que literalmente hacemos valer las cosas, haciendo valer nuestra verdad.

Por ello, nos dirá al comienzo de *Meditaciones del Quijote* que la pretensión del amante es llevar al amado por el camino más corto a la plenitud de su significado o sentido. Es decir, el amante aspira a comprender desde su perspectiva todo el valor del amado, a buscar mediante la imaginación las posibilidades de que llegue a ser lo que aún no es. Pero, como consecuencia directa, a través de ese movimiento salvífico lo que

²⁵⁰ Max SCHELER, *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996 [1.ª edición de 1914-1916], pp. 27-29, 32-34, 39 y 44-51.

consigue es valorarse a sí mismo, comprenderse, amarse y descubrir quién está llamado a ser.

En *El tema de nuestro tiempo*, el filósofo hace un comentario acerca del pensamiento de Malebranche que podría extrapolarse al de Max Scheler. Según Ortega, Malebranche creía que cuando nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas desde el punto de vista de Dios. En cambio, añade el pensador español, es más verosímil lo inverso. Si Dios es la realidad más plena de todas, no buscará que “adecuemos” nuestra perspectiva a la suya, sino que pretenderá que llevemos la nuestra, única e irreductible a la plenitud de su significado, de tal manera que la verdad o razón que es mi vida en cuanto comprensión de la realidad en su conexión, también lo es para Dios. Lo que nosotros de verdad vemos, desde nuestra pretensión de ser alguien, también lo ve Él gracias a nosotros, y eso nos convierte en órganos visuales de la divinidad²⁵¹.

Ortega está señalando, entonces, la tremenda responsabilidad que tenemos cada uno de nosotros por el mero hecho de vivir. Porque ya no se trata de desvelar un Ser que está ahí con el fin de adecuar nuestro comportamiento a él, sino que en la medida en que escogemos otorgar justicia a nuestra vida, al ser auténticos traemos nuestra verdad al mundo, reinterpretando a través de ella la totalidad de cuanto existe. Salvar la circunstancia como dice la famosa fórmula orteguiana supone, por tanto, amarla, llevarla a la plenitud de su significado, comprender cada vez mejor sus posibilidades desde mi proyecto personal, ése que se me aparece como inefable e infinito.

Al comienzo del capítulo primero nos preguntábamos si es posible encontrar una misión universal en la que podamos reconocernos todas y cada una de las personas de este mundo. Según De Nigris, Ortega nos está señalando que efectivamente así es, porque a pesar de que cada vida humana se articula gracias a la pregunta radical personal “¿quién soy?”, al mismo tiempo, todos compartimos el mismo método o camino para responderla, que es el de amar. Por tanto, *la misión o vocación general de la vida humana consiste en amar personalmente*²⁵². Y gracias a que, cuando amamos, lo

²⁵¹ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 616.

²⁵² FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, op. cit., p. 351.

que hacemos es poner en la existencia nuestra verdad, ésa que también lo es para Dios, según Ortega:

Conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo²⁵³.

²⁵³ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 616.

3.5. La teoría del héroe como proyecto justo de la vida humana

El tema del tiempo de Ortega, ése que, como hemos visto, aún sigue siendo en buena medida el nuestro, consiste en descubrir cómo salir del círculo vicioso de las formas del pensar racionalista, relativista e irracionalista. Y el filósofo encuentra la solución al entender que las dos grandes creencias del conocimiento de las que ha vivido Occidente durante siglos son falsas porque la estructura de la realidad no se rige por el orden idéntico del Ser y, por tanto, el proyecto general de la vida humana no consiste en desvelarlo para adecuar su comportamiento a él. Según Ortega, la estructura de la realidad no es; no está dada o determinada, sino que la estamos haciendo cada uno de nosotros en la medida en que buscamos el sentido de nuestra vida; en la medida en que respondemos a la pregunta radical “¿quién soy?” Pero, a su vez, para dar solución a ese dilema hay una ley, mandato, vocación o principio de ordenación universal al que tenemos que adecuar nuestra vida que es el amor personal. Por tanto, el orden de la estructura de la realidad no es el del Ser, sino el del Amor, de suerte que, consecuentemente, nuestra misión no consiste en desvelar algo que estuviera previamente sino en revelar mediante el amor nuestra razón personal y realizarla reinterpretando la totalidad de cuanto hay. De ahí que, al depender el sentido de la realidad del sentido que cada uno de nosotros le dé a su vida, como veíamos antes, Rodríguez Huéscar señaló que Ortega nos introduce en una lógica penetrada de eticidad.

Pues bien, ya en *Meditaciones del Quijote*, el filósofo madrileño apunta que a esas personas que son justas, auténticas, históricamente se las ha denominado héroes²⁵⁴. De esta manera, sabiendo que necesita él mismo salvar su circunstancia, que es España, Ortega busca a su alrededor ejemplos de vida heroica²⁵⁵. No es casualidad, entonces, que en sus *Meditaciones del Quijote* el filósofo se sitúe en el bosque de la Herrería, junto al monasterio de El Escorial, “nuestra gran piedra lírica” para invitarnos a meditar sobre la obra cumbre de la literatura española. Pero como él mismo subraya, a Ortega no le interesa el Quijote en cuanto personaje. Lo que verdaderamente incita al filósofo a indagar en el libro es que tras él se esconde una profunda teoría del sentido de la vida

²⁵⁴ Escribe Julián Marías en su “Introducción” a las *Meditaciones del Quijote*: “El modo de ser de la vida humana le resulta visible a Ortega en ciertas formas extremas de ella, que acusan su consistencia más auténtica. Se le revela la estructura de la vida bajo la especie de la heroicidad y la tragedia”. Julián MARÍAS, “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, *op. cit.*, p. 27.

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 25-27.

humana, una razón vital, que es la de su autor, Miguel de Cervantes. Es decir que, para Ortega, el Quijote no es sino la mejor expresión o manifestación del artista que lo creó, aquél que más supo reabsorber o amar la circunstancia española, llevándola a la plenitud de su sentido o significado²⁵⁶.

Si analizamos lo que una persona ha hecho, podemos conocer su estilo, es decir, la forma peculiar que tiene de dar solución al problema que es su vida²⁵⁷. Las obras de una persona, sus frutos, son para nosotros, pues, huellas que manifiestan quién fue. De esta manera, señala Marías, hay individuos insustanciales, con un repertorio de posibilidades biográficas muy pobre, incoherente o menesteroso de las que difícilmente podemos saber a qué atenernos porque ni ellas mismas lo saben. Otras, en cambio, en seguida destacan por su grado de realidad, porque al ser inteligibles es posible habitarlas y alcanzar su centro personal²⁵⁸. Por último, podría añadirse, hay, además, unas pocas que responden a su proyecto personal con tanto amor a lo que les rodea que en su vivir desvelan una interpretación más profunda del sentido de la vida humana. Según Marías, este tipo de personas dan a luz una nueva antropología que en el caso de los escritores se aparece bajo la forma de un nuevo género literario. Ése fue el caso de Miguel de Cervantes que trajo a este mundo la novela²⁵⁹.

Para mostrarnos la innovación que subyace en este género literario como interpretación del sentido de la vida Ortega establece en *Meditaciones del Quijote*, entonces, una comparación entre el modelo del héroe previo y el cervantino. El héroe del mundo antiguo, el del mito épico, es aquél que se caracteriza por retratar a una criatura única, abstracta, que vive en un pasado inmemorial, en un mundo ideal. En ella, añade, se reproducen siempre los mismos caracteres esenciales bajo un lecho de temas consabidos por todos porque, para el griego, lo poético es lo ideal, así que no espera del arte originalidad o creación, sino pericia a la hora de narrar lo que es de sobra conocido. Por tanto, como para ellos sólo eran poéticas las cosas que contienen los principios y las causas, el héroe clásico se rige por una serie de rasgos únicos, pero fácilmente identificables, que nos desnudan una vida ejemplar que todos reconocemos con

²⁵⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, *op. cit.*, pp. 85-87 y 173.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 87.

²⁵⁸ Julián MARÍAS, *Persona*, *op. cit.*, pp. 88-89.

²⁵⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, *op. cit.*, p. 182, notas 8 y 9 [del editor].

facilidad porque es siempre la misma. Y, según Ortega, esa interpretación del sentido de la vida humana está tan asentada que sigue vigente en toda aquella literatura que persigue la aventura, perdiendo por el camino, eso sí, el empaque religioso de la épica. Son ejemplos de la persistencia de esa heroicidad clásica el cuento, la balada, la leyenda, así como los libros de caballería²⁶⁰ que tanto leyó Alonso Quijano hasta que le secaron los sesos.

En contraste con esta visión del arte, añade el pensador, la innovación de Cervantes consiste en sacar al héroe de su mundo ideal e infartarlo en la realidad²⁶¹. El Quijote quiere ser un caballero andante, aspira a regir su vida por los valores del héroe antiguo pero su desvarío le lleva, además, a pretender lograrlo en una época y un lugar muy concreto, el de una España en la que se desperezaba la Modernidad. Por eso, según Marías, el genial hallazgo del literato español es encontrar un tercer punto de vista entre lo poético e ideal y lo no poético y real. El Quijote, gracias a su proyecto, a su pretensión de aventura, es el bisel entre esos dos mundos, el ideal y el real, que son sólo dos componentes de su circunstancia²⁶². Recordemos que históricamente se ha entendido la realidad escindida siempre en dos mundos: el de las ideas y el de las apariencias, el de la verdad y el de la *doxa*, el de la naturaleza y el de la cultura, el de los héroes y el de los hombres. En cambio, como hemos visto, para Ortega no hay tal escisión. Realismo e idealismo son sólo dos interpretaciones que el hombre ha forjado para hacer su vida a partir de la creencia de que la realidad tiene un Ser que es posible desvelar. Pero ver es ya interpretar, así que eso que llamamos “realidad” es una interpretación, un punto de vista igual que “lo ideal”. De esta manera, Cervantes, a través de su personaje, nos invita a divisar una perspectiva nueva, más honda, en cuanto que reabsorbe las anteriores. Porque el Quijote no quiere ser nada ya determinado. Quiere ser él mismo, irreductible a todos los demás. Alonso Quijano no claudica ante la idea de ser una criatura vulgar. Y, entonces, encuentra en el acervo de su cultura una interpretación que le permite saber a qué atenerse, que le parece la verdad. Su proyecto original será, entonces, el de ser un héroe mítico en un mundo extrapoético. Para ello, necesitará enfrentarse a los usos sociales que, en el albor del Renacimiento, abogaban por la visión inercial y desoladora que lleva a cabo el realismo cuando nos muestra la

²⁶⁰ *Ibidem*, pp. 188-201.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 214.

²⁶² *Ibidem*, p. 212, nota 48 [del editor].

totalidad de cuanto existe como materialidad. De ahí que, al reobrar sobre esa prosaica interpretación vigente, al intentar reabsorberla a través de su proyecto, lo que consigue es una perspectiva más plena y justa en la que, como en *Las meninas* de Velázquez, se nos regala una nueva profundidad²⁶³. Y, sin embargo, como contrapartida a esa acción benéfica y generosa, lo que recibe a cambio es el dolor perenne que emana de la resistencia a la presión de lo asentado socialmente que continuamente le invita a rendirse al hábito. Por eso, según Marías, la vida como heroicidad para el Ortega de 1914 ya significaba “resistencia frente a las presiones, desgarramiento de una parte de su propia vida, invención y proyecto”²⁶⁴.

Entonces, según el filósofo, lo que nos muestra Cervantes a través de la novela es que todos, y en muy distintas dimensiones de la vida, estamos llamados a ser héroes²⁶⁵. Es decir, ya no es posible delegar esa responsabilidad en unas pocas figuras esquemáticas, esenciales, abstractas en mundos lejanos. La perspectiva cervantina nos impele a huir de la vulgaridad a través una heroicidad concreta, circunstancial que nos invita a asentar la justicia en este mundo.

Y, para ello, según Ortega, la vida nos fuerza en todo momento a elegir entre dos posiciones, la recta o la oblicua: o aceptamos ese camino doloroso, “por parecernos que la vida heroica tiene «sentido», o damos a la realidad el leve empujón que a ésta basta para aniquilar todo heroísmo, como se aniquila un sueño sacudiendo al que lo duerme”²⁶⁶. Cada época da pábulo a una de estas formas de entender al héroe. Todo va a depender del balance que hacen en ese momento los hombres de su propio valer. De lo que se aprecien, en definitiva, de lo que se amen. Cuando una sociedad —es decir, el sistema de vigencias sociales— a través de sus novelas interpreta al héroe desde la posición recta, dice Ortega, la literatura tiene una propensión trágica y ésta no se

²⁶³ *Ibidem*, pp. 226-228. Ortega a lo largo de su obra retratará esta lucha entre la vida social y la personal desde otras perspectivas. La encontramos, por ejemplo, en el texto *No ser un hombre ejemplar. Moralejas*, en el que el filósofo invita al lector a buscar su autenticidad liberándose de las garras del éxito social. Lo volvemos a encontrar también, como veremos más adelante, desde una perspectiva sociológica en la teoría de las minorías selectas y las masas.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 228, nota 68 [del editor].

²⁶⁵ *Ibidem*, pp. 66 y 79.

²⁶⁶ *Ibidem*, pp. 228-229. Añade Marías en esta edición comentada, en la nota 69: “Repárese en que hacemos lo primero por parecernos —es decir, por algo, no por una causa, sino por un motivo— que la vida heroica tiene «sentido», esto es, justificación, inteligibilidad, finalidad; se esboza aquí la doctrina de madurez de Ortega, que contrapone la mera «actividad» al «hacer»: éste implica un «por qué» y un «para qué», lo hacemos «por algo y para algo», y por consiguiente es autojustificación y responsabilidad”.

caracteriza fundamentalmente porque intervenga la fatalidad, sino porque es el héroe el que elige que le acontezca todo lo que le pasa. Quiere su trágico destino o, por decirlo de otra manera, escucha esforzadamente lo que le propone su vocación. La tragedia como género literario, según Ortega, despierta en nosotros el muñón del héroe que todos llevamos dentro de suerte que “sorprendidos hallaremos que somos capaces de vivir en una tensión formidable y que todo en torno nuestro aumenta sus proporciones, recibiendo una superior dignidad”²⁶⁷. En cambio, cuando la sociedad interpreta al héroe de manera oblicua, es decir, cuando ya no es una vigencia la búsqueda de esa misión personal, predomina la comedia. Entonces, el público está conformado por plebeyos, por villanos, que son aquéllos cuya pretensión de inercia y conservación no puede tolerar al héroe y se vengan de él. “Como el carácter de lo heroico estriba en la voluntad de ser lo que aún no se es, tiene el personaje trágico medio cuerpo fuera de la realidad. Con tirarle de los pies y volverle a ella por completo, queda convertido en un carácter cómico”²⁶⁸. La circunstancia reabsorbe, entonces, el proyecto de aventura del héroe y lo materializa, lo solidifica convirtiéndolo en una criatura vulgar. La novela aún, como la vida, por tanto, la tragedia con la comedia, gestando una tragicomedia²⁶⁹. Y toda persona auténtica que ha luchado para seguir siéndolo se ha sentido emparejada con el Quijote porque al pretender ser alguien para alojar en este mundo su verdad, la sociedad le recuerda lo difícil que es lograrlo, el esfuerzo tan duro que supone traer a este mundo lo que aún no existe. Y, sin embargo, nos dirá Ortega años después, el camino del villano o plebeyo aun liberándose de ese riesgo al fracaso —al no emprender nada nuevo— no tiene un destino mejor, puesto que como la vida conserva todo lo que vamos haciendo, si falsea su proyecto: “Éste su auténtico ser no muere por eso, sino que se convierte en sombra acusadora, en fantasma, que le hace sentir constantemente la inferioridad de la existencia que lleva respecto de la que tenía que llevar”²⁷⁰. Por ello, añade, “el envilecido es el suicida superviviente”²⁷¹.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 236.

²⁶⁸ *Ibidem*, pp. 237-238.

²⁶⁹ *Ibidem*, pp. 240-241.

²⁷⁰ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 439, nota 1.

²⁷¹ *Idem*.

3.6. Justicia personal, justicia social

A lo largo de más de dos mil quinientos años una creencia fundamental ha sostenido la vida de los occidentales. La concepción de la realidad como un Ser ya dado, que ordena todo movimiento y cambio a través del principio de identidad, ha dominado nuestra vida de manera tan saturada que ni siquiera las reiteradas y cíclicas crisis históricas propiciadas por esa interpretación han sido capaces de ponerla en cuestión. Es más: como hemos visto, el pensamiento metafísico más fecundo del siglo XX, el de autores como Husserl o Heidegger, ha estado dedicado, en su mayor parte, a buscar fórmulas para justificar ese orden transcendente sin por ello angostar la libertad de la vida humana. Igualmente, desde la filosofía política o sociológica, escritores como Rawls, Walzer o MacIntyre, entre tantos otros, han intentado también orquestar modelos que compatibilizaran la diversidad cultural y la espontaneidad vital con fórmulas para espolear la justicia social.

En ese sentido, desde la perspectiva de Ortega y Marías es posible señalar cómo John Rawls estaba en lo cierto al subrayar que ninguna interpretación teleológica puede aprehender la vida humana, pero, al mismo tiempo, erraba al creer que toda metafísica, en cuanto interpretación de la realidad en su totalidad ha de fundarse necesariamente en el orden inmutable del Ser.

Asimismo, puesto que es de esperar que haya personas cuya vocación sea reinterpretar las estructuras políticas para gestar las conexiones necesarias que las doten de mayor plenitud, no es posible establecer, como pretendía Rawls, unos principios políticos eternos para las democracias constitucionales liberales occidentales. De esta manera, desde la perspectiva de la razón vital se entiende que el papel de los intelectuales es limitado y que sus teorías habrán de ser superadas por interpretaciones más omnicomprendivas que serán elaboradas, precisamente, por aquellos que más las comprendan o amen.

Por otra parte, desde la filosofía de Ortega se hace patente también que en la vida no hay la arbitrariedad moral de la que hablaba el filósofo anglosajón, porque lo que nos define no es lo que encontramos en nuestra circunstancia, sino lo que hacemos en ella con el fin de realizarnos como personas. Por tanto, como punto de partida todas las

vidas humanas son igualmente valiosas en la medida en que cada una de ellas es única e irreducible a las demás. La diferencia entre ellas, su grado de perfección y heroicidad no está, por tanto, en lo que son, sino en lo que hacen con su vida.

En cuarto lugar, y en estrecha relación con lo apuntado anteriormente, desde la razón vital de Ortega se entiende que toda visión de la justicia social que ponga al hombre al servicio de un ideal social está cosificándolo porque el fin de la vida humana es siempre indefinido y personal.

Por otra parte, nos interesa contrastar la perspectiva de MacIntyre con la de Ortega y Marías. Recordemos que, aunque el autor escocés, al igual que Ortega, denuncia que estamos inmersos en una crisis histórica, ambos autores van a diferir en las razones que la han producido. Para MacIntyre, señalábamos en el capítulo anterior, las personas de hoy en día no llegan a ningún punto de acuerdo porque durante los siglos XVII y XVIII los pensadores ilustrados del norte de Europa abrazaron la postura deontológica abandonando el modelo teleológico de Aristóteles y Santo Tomás. Y este modelo es, a su parecer, el único capaz de brindarle un sentido compartido a nuestra sociedad, puesto que nos propone un punto de partida o principio, “el hombre tal como es”, un fin al que se dirige el movimiento, “el hombre tal como podría ser si realizara su naturaleza”, así como un método o ciencia, la ética, para ir desde ese principio hacia su fin. Ciertamente, añade MacIntyre en *Tras la virtud*, el modelo teleológico es determinista, pero como el hombre ha ido reinterpretando su *telos* en la historia, en la práctica no se ahogaba la libertad humana. En cambio, cuando aquellos intelectuales aspiraron a hacer una deontología se desentendieron del fin del sentido de la vida, el *telos* común, de suerte que poco a poco se fueron buscando fines distintos hasta llegar a la actual situación emotivista, en la que las personas no se encuentran porque interpretan su vida desde premisas tan distintas que se hace imposible el diálogo.

Pues bien, desde la filosofía de Ortega es posible aseverar que la deontología no fue la razón por la que comenzó la crisis actual, sino que, más bien, ésta se podría filiar como un intento más de salvar la libertad personal sin desprenderse de la creencia en el Ser. Porque, a pesar de que, efectivamente, autores como Kant aspiran a dar libertad y responsabilidad al hombre para que sea él quien elija autónomamente su comportamiento, a última hora queda implícita la existencia de un fin preexistente

compartido, puesto que el método o ética para alcanzar la plenitud humana es el de pensar, de suerte que si todo el mundo hiciera operar la mente correctamente se llegaría a un punto común: el de su imperativo categórico, que es uno y el mismo para todos. Y, sin embargo, la propuesta que nos hace Ortega es distinta. La crisis de las vigencias sociales es previa al siglo XVI. De hecho, comienza en las postrimerías de la Grecia antigua y se ha ido renovando en cada ciclo histórico Occidental. Y la razón por la que una y otra vez renace esa desorientación radical del hombre es que, como hemos visto, la interpretación metafísica ontológica no es capaz de comprender la totalidad de la realidad. Porque la vida humana, efectivamente, tiene un sentido, pero éste no es teleológico, no está predefinido, sino que lo estamos haciendo cada uno de nosotros al poner en la existencia nuevas verdades a medida que reinterpretemos lo que encontramos para realizar nuestro proyecto de comprensión personal. En ese sentido, el movimiento de cada vida, lo que Aristóteles denominaba la *energeia* del alma, no tiene término, pero, a su vez, su finalidad o función no está incoado en su principio en forma de causa, sino que es la persona la que lo va eligiendo libre, responsable y moralmente. De esta manera, ese fin personal se caracteriza, en primer lugar, por ser irreductible a todo otro, y, en segundo, por no tener más límite que la historia (si nos alojamos en lo que ya hicieron otros, nos cosificamos). Asimismo, como hemos ido viendo a lo largo de todo este capítulo, la teoría del sentido orteguiana no desemboca en ninguna forma de solipsismo o relativismo puesto que, si bien cada individuo es una perspectiva original, el camino, método o ética universal para hacerse como persona es amar.

Capítulo 4:

El proyecto cristiano

4.1. El proyecto colectivo

En los capítulos anteriores hemos visto cómo el racionalismo y el irracionalismo han entendido que la razón y la vida se excluyen. Pero, según Julián Marías, el núcleo de la filosofía de su maestro lo que nos permite comprender es que la vida es razón y la razón es vida. Es decir, la fuente última de razón, de sentido, de verdad, es mi vida, pero como está manando todo el tiempo, yo, que me hago en ella, necesito estar continuamente comprendiéndola, amándola. Y para ello, la razón entendida como pensamiento cumple una función vital del mismo linaje que el ver o el palpar²⁷². Todo percibir es ya de por sí un interpretar, señala Ortega. Pero si, además, queremos tener una vida verdaderamente humana no nos queda otra que reflexionar acerca de ella, para establecer aquellas conexiones que desvelen mi sentido personal. Por eso, denominamos “verdad” a toda interpretación —credencial o ideal— que me permita saber a qué atenerme; que se adecue a quien soy y me haga sentir en paz.

Asimismo, aunque toda verdad o proyecto de vida verdadera es personal, necesariamente se asienta siempre en el sistema de vigencias de su sociedad. Ése que, como veíamos, está regido por un proyecto colectivo. De esta manera, es la empresa compartida la que posibilita que las personas vayan reinterpretando continuamente su mundo de vigencias, entre las que se encuentran tanto las creencias más básicas como la forma de hacer operar el intelecto. Pongamos varios ejemplos para mostrar lo que se quiere decir. Según Marías, muchos pueblos primitivos en África, Australia y Nueva Guinea tenían esa forma particular de saber a qué atenerse que son las ordalías, mediante las cuales la persona toma un veneno, y si muere se entiende que es culpable de aquello que se le ha acusado, y si vomita se asume que es inocente. Pues bien, para el filósofo todo este ritual es una forma de pensar, de hacer operar el intelecto que, a su vez, está regida por una creencia: estas sociedades viven de la interpretación de que hay una relación efectiva, de índole mágica, entre la bebida y la culpabilidad²⁷³. Pero, al mismo tiempo, es posible argumentar, desde la lógica de Marías, que tanto esa forma de pensar, como la creencia que subyace en ella, responden a un proyecto o pretensión

²⁷² “Julián Marías, entrevistado por Sánchez Dragó (Fragmentos)”, [h. 1999], URL: <https://www.youtube.com/watch?v=IUUmJA882eKo&t=528s> [consulta: 2 de agosto de 2019].

²⁷³ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 [1.ª edición de 1947], pp. 239-240.

general de ese pueblo, que es la de adecuarse a lo que diga la ordalía para poder decidir qué hacer, quién ser.

Parejamente, apunta Ortega, si analizamos la vida del pueblo judío nos encontramos con que también desarrolló esa manera peculiar de pensar a la que denominamos orar. El judío cuando no sabe a qué atenerse reza. Y, como en el caso de las ordalías, también esta técnica del pensamiento se asienta en una creencia: la de que todo lo que hay responde a la voluntad de un Dios bueno en el que se puede confiar porque sabe siempre lo que es mejor para nosotros²⁷⁴. Por tanto, el proyecto del pueblo judío consiste en tener fe en un Dios benevolente, pues es Él el que hace comprender la verdad y nos permite saber a qué atenernos.

Por último, el pueblo griego en su época tradicional creía que el mundo había existido desde siempre y para siempre y que había un *kosmos* transcendente, pero al no saber cuál era éste, su proyecto durante mucho tiempo fue el de recurrir a los dioses y a los oráculos para saber a qué atenerse, para saber qué hacer. Pero, como hemos visto, llegado un momento de su historia algunos griegos tuvieron un comportamiento original. En su trato con otras culturas no sólo quisieron comerciar o guerrear con ellas, sino que aspiraron a comprenderlas, a entender el sentido de su proyecto, y eso los llevó a cuestionar el suyo propio. Y como no tenían certeza sobre nada de lo que hasta ahora habían vivido necesitaron buscar una verdad tan evidente que fuera indubitable. Y así, descubrieron que había ciertos ingredientes cuyo movimiento se repetía una y otra vez de suerte que era posible descifrarlo y preverlo. El ciclo de la vida de las plantas y los animales; las estaciones; las mareas; los días y las noches con sus cielos cuajados de astros girando mecánicamente. De esta manera, el verdadero cambio entre las viejas creencias griegas y las nuevas fue el de caer en la cuenta de la utilidad del pensamiento y la palabra para saber a qué atenerse sobre las cosas mismas. Es decir, previamente se recurría a los dioses, a los sacrificios, a los oráculos, pero, en verdad, éstos no eran patentes en absoluto. Porque la existencia de las divinidades y el poder adivinatorio podían ser ciertos, pero eran indemostrables. En cambio, mediante el pensamiento parecía posible llegar a ese Ser transcendente, al menos en lo concerniente a las cosas del mundo. En ese sentido, Marías nos recuerda cómo ya Tales fue capaz de prever

²⁷⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941), VI, 19-20.

eclipses, de desviar ríos sabiendo por dónde iba a ir el cauce, de predecir el comportamiento de los compradores de aceites o de anticipar el resultado de la guerra entre Creso y Ciro²⁷⁵.

El método filosófico, por tanto, no consistió en prescindir de los dioses, sino en dejarlos en un primer momento en suspenso para buscar el orden de lo accesible a través del pensamiento, asumido como razón que, poco a poco, fue ganando preeminencia hasta entenderse como el rasgo más definitorio de las personas. Y, sin embargo, añade Marías, el propio Aristóteles dijo ser amigo de los mitos al darse cuenta de que entre las viejas creencias y las nuevas interpretaciones había una analogía. Porque donde antes los “teologizantes” decían que los padres de la generación eran Océano y Tetis, ahora Tales apuntaba que “todo es agua”. Por tanto, añade Marías, según Aristóteles, la filosofía no había venido a despreciar los mitos, sino a ejercer una función vicaria con respecto a ellos, para aclararlos, para buscar la evidencia de lo que decían sin atender a dioses remotos indemostrables, sino a lo que son las cosas mismas, aquéllas que tenemos a la mano²⁷⁶.

Gracias a ese nuevo método para saber a qué atenerse que es el proyecto del conocimiento, los griegos consiguieron un manejo de la realidad como ninguna otra civilización previa. Por eso, no es de extrañar que cada una de las culturas del orbe occidental, tarde o temprano, ha vuelto a recurrir a él. En el caso de la Edad Moderna, según Ortega, su interpretación de la realidad se vertió en el pensamiento físico-matemático²⁷⁷ y la ciencia europea tuvo tanto éxito que puede decirse que los dos supuestos del conocimiento se han extendido y han pasado a estar vigentes prácticamente en el mundo entero.

Asimismo, en la actualidad hay multitud de personas que han extrapolado las dos creencias del conocimiento al horizonte de ultimidades, es decir, a lo referente al nacimiento, la muerte, Dios y la vida perdurable. Por tanto, son muchos los que creen,

²⁷⁵ Julián MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980 [1.ª edición de 1954], pp. 25-26.

²⁷⁶ *Ibidem*, pp. 14-16.

²⁷⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y del Imperio Romano* (1941), VI, 47-68.

con fe ciega, con fe religiosa²⁷⁸, que el ser humano forma parte de la *physis*, de la naturaleza y que, por tanto, con el cese orgánico llega también inexorablemente la muerte de la vida personal. Otros, en cambio, desde la creencia en la conciencia asumen que mientras la psique no se ha formado todavía no hay vida humana como tal, a la vez que estiman que el deterioro cognitivo es, a todos los efectos, la muerte de la persona así el organismo siga funcionando.

Por otra parte, aquellos que creen en un mundo trascendente, sea el que sea, tienen que buscar la fórmula para equilibrar su fe religiosa en una vida ultraterrena con su también firme creencia en que los dos presupuestos del conocimiento rigen en este mundo.

Además, esa creencia en tales supuestos, como hemos visto, ha llevado a que algunos de los más grandes metafísicos del siglo XX, como Husserl o Heidegger, hayan buscado justificar que el cambio histórico se produce precisamente porque estamos desvelando poco a poco ese Ser trascendente en el tiempo. Por último, también John Rawls y otros tantos pensadores de la justicia social han intentado articular principios políticos que sean capaces de asentar un orden mínimo eterno con el fin de establecer una organización social estable y duradera.

Y, sin embargo, a pesar de que el occidental ha buscado una y otra vez fórmulas para articular la espontaneidad vital con el principio de identidad del Ser, lo cierto es que, como hemos visto, en todos los cuerpos históricos el auge del racionalismo trae consigo la paulatina aparición del relativismo y el irracionalismo.

Por otra parte, hay que tener en cuenta un factor del que, hasta ahora, prácticamente no nos hemos hecho eco: normalmente, a la hora de estudiar metafísica ésta suele escindirse en las dos corrientes que hemos analizado, el realismo y el idealismo. Sin embargo, según Marías, la división más profunda de la historia de la

²⁷⁸ Escribe Ortega: “*Religio* no viene, como suele decirse, de *religare*, de estar atado el hombre a Dios. Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y *religiosus* quería decir «escrupuloso»; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de religión es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a *relego* está *nec-lego*; *religente* (*religiosus*) se opone a *negligente*.” José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y del Imperio Romano* (1941), VI, 95. Aquéllos que creen que la realidad en su totalidad está regida por el orden del Ser, escrupulosamente, extienden su perspectiva hasta las últimas consecuencias, lo que los lleva a entender que el horizonte de ultimidades de la vida humana también está subsumido a él.

filosofía la marca el cristianismo y las dos grandes etapas del pensamiento occidental están separadas por él²⁷⁹.

El cristianismo, añade el filósofo, es una religión y como tal hay personas que lo profesan y otras que no. Pero más allá de que creamos su contenido religioso, es también una interpretación de la realidad que ha estado vigente en Occidente durante siglos²⁸⁰. La perspectiva cristiana esconde, por tanto, también, un proyecto colectivo, una antropología, un sentido de la vida humana y, según Marías, “tiene un papel decisivo en la historia de la metafísica, porque ha modificado esencialmente los supuestos sobre los que se mueve el hombre, y, por tanto, la situación desde la cual tiene que filosofar”²⁸¹.

De hecho, según Ortega, al calor de la intuición que subyace en el cristianismo pudo haberse gestado una filosofía innovadora, pero, como los intelectuales al ponerse a pensar utilizaron el edificio intelectual griego, que era el más refinado de cuantos había gestado el hombre, en buena medida, la interpretación cristiana se fue helenizando. Así, en *En torno a Galileo*, el filósofo nos muestra la secuencia de cómo, poco a poco, la perspectiva griega fue ganándole la batalla²⁸². Y una vez sofocada la intuición religiosa, el pensamiento supuestamente laico²⁸³ volvió a entronizar la pretensión griega de adecuar nuestra vida al ser de las cosas.

En su libro *Problemas del cristianismo*, Marías se detiene a ahondar aún más en otras razones de por qué el pensamiento griego enjauló, en cierta medida, la intuición cristiana. Según el filósofo, en primer lugar, el Evangelio pronto se escribió en la lengua griega. Asimismo, los primeros cristianos, tarde o temprano, tuvieron que pensar cuál era su perspectiva, para entenderla ellos mismos, para poder explicarla a los demás, e inevitablemente tuvieron que interpretarla desde su mundo de vigencias que era eminentemente griego. Por último, cuando el cristianismo empezó a ganar fuerza, una

²⁷⁹ Julián MARÍAS, *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2010 [1.ª edición de 1941], p. 123.

²⁸⁰ Julián MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 10.

²⁸¹ Julián MARÍAS, *Historia de la filosofía*, op. cit., p. 123.

²⁸² José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, 469-479.

²⁸³ Como ya hemos visto, el laico pretende dejar a un lado todo lo referente a los contenidos religiosos, pero en la medida en que inevitablemente se asienta en los supuestos prefilosóficos propios de su cultura, vive igualmente religando su vida, dándole sentido, gracias a una serie de creencias que no son sino decantaciones de las distintas pretensiones históricas de su sociedad que, a su vez, se fundan en las primigenias visiones religiosas o mitológicas.

vez más se vieron abocados a seguir pensando sus creencias desde los presupuestos helénicos para defenderse de los ataques de aquéllos que les criticaban. De esta manera, todas las interpretaciones intelectuales del cristianismo se fueron helenizando. Y, sin embargo, añade Marías, esas primeras teorías no eran todavía filosóficas. La metafísica sólo llega cuando se requiere una certidumbre radical acerca de la realidad. Mas cuando por fin aparece la necesidad filosófica en el orbe cristiano se da la situación paradójica de que, a pesar de que los autores reflexionan a través de la arquitectura intelectual griega, al mismo tiempo, el lecho de creencias del que viven ya no es el mismo, como tampoco lo es su mundo de problemas²⁸⁴. Las vigencias sociales, señala Marcin Czajkowski, desempeñan así, según Marías, una función heurística en nuestra vida en la medida en que nos hacen mirar en una u otra dirección²⁸⁵.

Por ello, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás y tantos otros intelectuales cristianos, apunta el filósofo, al comenzar a pensar no parten de la *physis* sino que, ahora, la totalidad de cuanto hay, incluida la naturaleza, está fundada en Dios, que es el que la crea. Y como esa creencia se les aparece como la realidad misma, se nutren de ella para justificar el resto de la realidad²⁸⁶. Asimismo, según Ortega, una de las razones por las que Descartes pudo llegar a la idea de conciencia fue precisamente su fe en el supuesto cristiano de que la única manera de encontrar a Dios es en la intimidad, en la soledad del alma²⁸⁷. De esta manera, cabe afirmar que los occidentales han vivido a lo largo de todos estos siglos a través de dos proyectos distintos, el griego y el cristiano, buscando fórmulas de articularlos entre sí.

Pues bien, tal y como analizábamos en el apartado anterior, tras muchos años de estudio de la filosofía de Ortega, Marías se dio cuenta de que el sentido de la vida humana es personal, es decir, que vivimos para hacernos como personas. Por tanto, si antes decíamos que frente al “pienso, luego existo” de Descartes, desde la filosofía de Ortega puede afirmarse que “vivo y por eso pienso”, Marías, a su vez, comprendió que “vivo y pienso para hacerme como persona”. Y a partir de esa idea, la preocupación metafísica del autor se centró en llegar a una interpretación que le permitiera aprehender

²⁸⁴ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982 [1.ª edición de 1979], pp. 126-170.

²⁸⁵ Marcin CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías*, Universidad de Navarra, Navarra, 2001, pp. 40-41.

²⁸⁶ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., pp. 157-162.

²⁸⁷ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 324-327.

esa realidad que llamamos persona. Para ello, según Nieves Gómez, al igual que Aristóteles ideó una serie de categorías para entender a las cosas, Marías tuvo que buscar también categorías que le permitieran comprenderla²⁸⁸. Pero, en su meditación acerca de ella, el filósofo se dio cuenta de que la razón por la que la persona nunca había sido bien entendida era porque se la había abordado desde la perspectiva griega de la realidad cuando es mucho más fácil comprenderla a través de conceptos cristianos como el de “creación”, “amor” o “paternidad”.

De esta manera, en los próximos apartados nos vamos a detener a contrastar a través de textos de Marías la perspectiva griega con la cristiana por diferentes razones: en primer lugar, para demostrar cómo el filósofo pretendía hacer una metafísica a la altura de su tiempo, es decir, una filosofía capaz de dar razón del mundo de supuestos de los que se parte a la hora de elaborar la teoría²⁸⁹. Asimismo, porque mostrando previamente las diferencias entre un mundo interpretativo y otro, después será más fácil evidenciar por qué, según Marías, los conceptos cristianos son más aptos para comprender la realidad de la persona. En ese sentido, debido a que el tema que nos ocupa es el de la justicia social, vamos a centrar especialmente la atención en el concepto cristiano de “misericordia”, tal y como lo entiende el filósofo a partir de la lectura de la carta encíclica *Dives in Misericordia* de Juan Pablo II. Por último, también cabe destacar que otra de las razones que nos mueve a detenernos en las raíces interpretativas del cristianismo es la de mostrar cómo Marías con su pensamiento va a llevar a cabo un movimiento parejo al de aquellos primeros filósofos. Recordemos que, en el subapartado 1.4., apuntamos cómo, según Werner Jaeger, la especulación griega no nace con la pretensión de prescindir de los dioses, sino de dotarlos de una coherencia y racionalidad de la que en ese momento adolecían. El propio Aristóteles, según Marías, entiende que la filosofía tenía la función de vicariar a los mitos puesto que ofrecía una

²⁸⁸ Nieves GÓMEZ ÁLVAREZ, *Julián Marías, metafísico de la persona*, Ciudad Nueva, Madrid, 2017, p. 14.

²⁸⁹ Escribe Marías: “La prefilosofía condiciona la filosofía; pero no es filosofía hasta que ésta reobra sobre ella, la transforma, la eleva al nivel filosófico, da razón de ella. A la inversa: ninguna filosofía que deje fuera su «prefilosofía» tiene radicalidad, y, por tanto, no es filosofía en el sentido pleno de la palabra”. Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., p. 129. Asimismo, en sentido parecido escribía Ortega muchos años antes: “Me parece en alto grado sorprendente que hasta la fecha no exista —al menos yo no la conozco— una exposición del cristianismo como puro sistema de ideas, pareja a la que puede hacerse del platonismo, del kantismo o del positivismo. Si existiese —y es bien fácil de hacer—, se vería su parentesco con todas las demás teorías como tales y no parecería la religión tan abruptamente separada de la ideología. José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y del Imperio Romano* (1941), VI, 77.

visión análoga a las vigencias tradicionales, pero, al mismo tiempo las dotaba de coherencia al buscar el orden de la realidad en las cosas mismas. Pues bien, desde el punto de vista que aquí se defiende, Marías toma los conceptos cristianos para estudiar a la persona porque le parece que son los que mejor aprehenden su realidad, pero, de igual manera, lo que va a conseguir es reinterpretarlos, actualizarlos desde la perspectiva de la razón vital, de suerte que nos propone una visión de la intuición cristiana más coherente con la perspectiva de nuestro tiempo a la vez que elimina todas aquellas adherencias del pensamiento helénico que no se corresponden con su más íntimo proyecto.

4.2. El proyecto cristiano

El primer rasgo que hay que tener en cuenta a la hora de analizar la perspectiva cristiana²⁹⁰, según Marías, es su carácter marcadamente histórico. El *pléroma* o “plenitud de los tiempos” se da en un momento concreto, cuando se abrazan las tres grandes culturas de la época: la griega, la romana y la judía. Jesús nace en Belén, en una colonia romana, en el seno de la cultura judía que leía ya la escritura en griego, en la versión de los Setenta. El cristianismo como religión, entonces, según el filósofo, comprenderá las interpretaciones históricas previas y tomará lo mejor de cada una de ellas: de Grecia la visión inteligible, la lucidez que fomentará que sea una religión que cuente con teología, es decir, que nazca con la pretensión de buscar intelectualmente a Dios. De Roma el mando efectivo. La *pax* romana se articulará como un sistema de incorporaciones que aspirará a la universalidad haciendo convivir a pueblos diversos a través de leyes y referencias sociales comunes, lo que fomentará que el cristianismo pueda extenderse por un amplio territorio. Por último, éste abrazará también el elemento judío. El Evangelio se asentará sobre el pilar del Antiguo Testamento y su mundo de interpretaciones acerca de la realidad.

De hecho, apunta Marías, la raíz más remota del cristianismo la encontramos en el libro del Génesis. En él, Dios pone en la existencia no sólo al mundo sino a la totalidad de la realidad. Y no se trata de una cosmogonía sino de algo muy distinto. El Dios judío crea, es Dios creador. Hace que aparezca algo que no estaba previamente: el universo entero²⁹¹. Por eso, apunta Marías que a lo primero que hay que prestar atención es al significado de la palabra “creación” para no caer en los errores de autores como Plotino o Filón. Ni el latín, ni el griego contaban con un concepto capaz de recoger el sentido último de lo que significa “creación” puesto que no se trata de una emanación tal y como lo entendió Plotino. No es que el Uno se expanda en formas decrecientes hasta el grado ínfimo que es la materia²⁹². Dios “llama” a la existencia o “pone” en la existencia lo que previamente no había. Por tanto, crea el universo como algo distinto de Él²⁹³. No

²⁹⁰ Para un estudio centrado en la visión de Marías acerca del cristianismo, *vid.* Juan Alberto BALLESTER CARDONA, *La cuestión cristiana en la filosofía de Julián Marías*, tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia, Valencia, 2017.

²⁹¹ Julián MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, *op. cit.*, pp. 13-27.

²⁹² Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, *op. cit.*, pp. 132-133.

²⁹³ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.^a edición de 1970], pp. 35-37.

es una parte de sí mismo. El Dios cristiano es un Dios trascendente y, por tanto, no se trata de una concepción panteísta. Pero, por otra parte, añade Marías, la *poiesis* griega tampoco capta el concepto de creación. Porque no se trata de una mera fabricación a partir de un material preexistente. No es que Dios actúe como un operario que coge un trozo de madera y esculpe una mesa, porque es una creación desde la nada. Por eso, subraya el pensador, aunque Filón en su libro *De opificio mundi* parte de la idea de la creación, después la introduce en el esquema de pensamiento griego de manera que no llega a pensar lo que significa que previamente no hubiera absolutamente nada. Y es que, a través de la interpretación de la creación frente a la nada, nos encontramos un mundo de supuestos que no estaban en la filosofía helena. Veíamos en el capítulo primero cómo el griego creía que el mundo había existido desde siempre y para siempre y que contaba con un orden trascendente que se podía conocer porque era uno y el mismo. Por tanto, señala Marías, lo que incitaba a pensar al heleno era el movimiento y el cambio, es decir, que las cosas variaran y caducaran porque su pretensión más íntima era buscar el orden permanente que subyacía en la realidad. De ahí que los pitagóricos se fijaran en los objetos matemáticos, Parménides en el *ón*, Platón en las ideas y Aristóteles en la esencia. En cambio, el judaísmo introduce la intuición de que antes de la creación no había “nada”. Y no se refiere al “no ser” griego entendido como caos. Al hablar de “nada” el judaísmo apunta a la negación de la realidad. Y, por ello, lo que le va a preocupar al judeocristiano no es la variación o el cambio como al griego, sino la nihilidad. La radicalidad del peligro es mayor, apunta Marías, porque el hombre se percata de lo que es la contingencia. Es decir, no es que haya un pacífico ser sustantivo que de una manera u otra nos asegure una pervivencia mecánica, sino que podría perfectamente no haber nada. Y si lo hay es porque Dios lo ha querido y ha puesto el universo en la existencia, de suerte que estamos radicalmente en sus manos y es quien nos sostiene. De esta manera, según Marías, la idea radical que esconde el concepto de creación es que mi realidad es distinta a la de Dios, pero al mismo tiempo es puesta por Él en la existencia. Por tanto, lo que el griego llama *physis*, para el cristiano es una realidad derivada, secundaria, recibida, en suma, creada. Y así, cuando la metafísica cristiana busca una certidumbre acerca de la realidad ya no se pregunta en primer lugar por el mundo, sino por la realidad radical que es Dios, que es el que crea el universo y el mundo. Además, añade Marías, el ente aristotélico ahora se vuelve problemático. Porque evidentemente el *théós* del filósofo griego está dentro del sistema del mundo, no es un Dios trascendente, ni creador. El dios de Aristóteles es *enérgeia*, actividad pura y

cuenta con las condiciones absolutas del ente: es inmóvil, no está sujeto a variación, es autárquico, etc. Pero el Dios cristiano crea todo cuanto hay, por lo que el universo más que ser un ente, algo que ha sido desde siempre y para siempre, es un ser creado, es criatura. Es contingente. Existe porque Dios así lo quiere, pero pudo no haber sido así. Ahora bien, una vez llamado a la existencia es irreductible en cuanto a que es distinto de Dios, no puede reducirse a él. Asimismo, todo lo que hay, al ser creado por Dios, ya no cuenta con los atributos tradicionalmente adjudicados al Ser, porque se trata de una realidad dependiente, insuficiente, menesterosa y necesitada²⁹⁴.

Por otra parte, como una muestra más de su carácter intrínsecamente histórico, el cristianismo al tiempo que facilita una continuidad con respecto a lo anterior va a introducir, a su vez, una innovación. En ese sentido, Marías nos recuerda la frase de San Juan: “el *logos* se hizo carne y habitó entre nosotros”²⁹⁵. Es decir, Dios, la razón, el sentido último de la realidad, en primer lugar, se encarnó, adquiriendo la corporeidad humana, y, en segundo lugar, habitó en este mundo, conviviendo con el resto de los hombres en un momento concreto. Pero el *pléroma*, añade Marías, no es el fin de la historia, sino su verdadero comienzo. El mundo ya era valioso porque era una creación de Dios, pero ahora, al encarnarse su hijo, se produce una recreación, una intensificación del valor de todo cuanto hay. El Nuevo Testamento se presenta como una nueva empresa, como una misión renovada para la humanidad. Por eso, todo inmovilismo es, en el fondo, anticristiano y, según Marías: “No es un azar que los pueblos cristianos hayan sido, con enorme diferencia, los más innovadores y creadores en todos los órdenes”²⁹⁶.

Ahora bien, ¿cuál es la misión?, ¿cuál es el proyecto cristiano? Recordemos que la pretensión de los griegos había sido la de adecuar el intelecto al ser de las cosas. Por eso, entendieron la verdad como la *aletheia* o desvelamiento de lo real oculto tras las apariencias. Asimismo, según Marías, los judíos asumían la verdad como *emunah*, como cumplimiento de algo que se espera y que será porque Dios es aquél en quien se puede confiar porque cumple lo que promete²⁹⁷. Los cristianos absorben esas dos visiones de la realidad, pero añaden una nueva: la Verdad es la persona de Jesucristo, su

²⁹⁴ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., pp. 132-137 y 153-157.

²⁹⁵ Julián MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, op. cit., p. 58.

²⁹⁶ *Ibidem*, pp. 51-61.

²⁹⁷ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, op. cit., pp. 93-95.

mismidad, porque como Él mismo dice, quien conoce al Hijo, conoce al Padre. O como señalará en otra ocasión el Evangelio de San Juan (14, 6), tal y como recuerda Marías: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”. El proyecto cristiano es, entonces, que cada persona se adecue a la vida de Jesús, que es el que trae al mundo el método, el camino de salvación para la vida perdurable. Hasta que el Mesías llega al mundo, nadie había visto a Dios, nadie sabía cómo era. Pero Dios baja a la tierra y participa de la vida de los hombres. Convive con ellos y les muestra el método para elevarse a Él²⁹⁸. Pero se trata, señala Marías, de un camino de ida y vuelta, porque gracias a su encarnación, Jesucristo deifica al hombre, le permite participar de su vida, entra en comunión con él. Pero, a su vez, eso supone que es el mismo Dios el que se humaniza, el que acoge la vida humana²⁹⁹.

Por otra parte, según Marías, el Antiguo Testamento contempla ya la idea de que somos *imago dei*, es decir, de que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios³⁰⁰. Pero, ahora, Jesús, a través de su forma de actuar y de sus parábolas, por una parte, subraya que esa condición de hijos de Dios no es exclusiva del pueblo de Israel, sino que atañe a la totalidad de los hombres. El cristianismo surge en Occidente, pero busca una universalización no abstracta de suerte que se abre a todas las formas de la vida, sin despreciarlas³⁰¹. Por eso, comprende las culturas del orbe occidental y aspira a incorporar a él las demás sin que por eso pierdan su propio carácter. Por otra parte, Jesús da a conocer cuáles son los atributos fundamentales de ese Dios del que estamos hechos a imagen y semejanza, de suerte que nos indica cuál es su consistencia última, al tiempo que nos llama a emularle para buscar nuestra propia perfección.

De esta manera, en diversos textos Marías va a señalar cuáles son los atributos de Dios según el cristianismo:

En primer lugar, lo más importante es que su consistencia última es *amor*. No se trata, por tanto, añade el filósofo, de que el Amor sea un dios. Esto le habría parecido bien a un griego y lo llamaría *Eros*. En el caso de Platón diría que el Amor no es propiamente un dios, sino una realidad intermedia (*metaxy*) entre el hombre y dios

²⁹⁸ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., pp. 146-147.

²⁹⁹ Julián MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, op. cit., p. 63.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 102.

³⁰¹ *Ibidem*, pp. 17-18.

porque busca la belleza, pero le falta. Si fuera un dios la tendría, y si no la tuviera, no la echaría en falta siquiera porque no sabría de su existencia. Pero, en el cristianismo, no es que el Amor sea un dios, ni un semidiós, sino que la realidad de Dios es amor³⁰². Por eso, también supone una innovación con respecto al judaísmo porque, si bien el amor a Dios es el primer mandamiento del Decálogo del Antiguo Testamento, el peso de este concepto en el cristianismo es mucho mayor porque no se trata sólo de que los hombres tengamos que amar a Dios, es que Dios, cuya consistencia última es amor, nos amó a nosotros primero. Y de esta manera, el cristianismo introduce una profundización en el sentido de la realidad divina. Porque Dios es Creador. Pero es creador porque es Amor. Es decir, según Marías, la creación es un acto de amor efusivo. Porque Dios es Amor nos crea para amarnos. Asimismo, añade el filósofo, el Nuevo Testamento, está saturado de relaciones amorosas: “amor entre las tres personas de la Trinidad, amor entre los hombres como hijos de Dios y hermanos, que se extiende a los enemigos; el amor es la condición que caracteriza al cristiano, lo identifica y distingue”³⁰³. Y el autor cita la I.^a *Epístola de San Juan* en donde se encuentra, según él, uno de los textos más explícitos:

“Amémonos los unos a los otros, porque el amor procede de Dios, y todo el que ama, de Dios ha nacido y conoce a Dios. Quien no ama no conoció a Dios, porque Dios es amor. (*Ho mè agapōn ouk égno tòn Theón, hótí ho Theòs agápe estín*). En esto se manifestó el amor de Dios en nosotros, en que el Hijo suyo unigénito envió Dios al mundo, para que vivamos por él. En esto está el amor, no que nosotros hubiéramos amado a Dios, sino que él nos amó a nosotros y envió al Hijo suyo, propiciación por nuestros pecados” (I, Juan, 4, 8). Y más adelante “Dios es amor, y quien permanece en el amor, en Dios permanece, y Dios en él” (*Ho Theós agápe estín, kai ho ménon en tê agápe en tô Theô ménei kai ho Théos en auto ménei*) (4, 16)³⁰⁴.

En ese sentido, según Marías, aunque la teología ha insistido una y otra vez en que Dios es el sujeto del amor y debe de ser objeto de Él, la enumeración tradicional de sus atributos ha dejado fuera su consistencia última. Por eso, en buena medida carecemos de una interpretación adecuada de lo que es el amor, lo que propiciará que el

³⁰² Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., p. 150.

³⁰³ Julián MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, op. cit., p. 95.

³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 96-97.

filósofo se dedique a estudiarlo en diferentes obras y desde distintas perspectivas, como veremos más adelante.

Asimismo, el Dios cristiano cuya consistencia última es amor, es trino. Se trata de tres personas diferentes, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y cada una de ellas cuenta con distintos caracteres. Por una parte, Dios es Padre y eso introduce un factor de personalización del que, según Marías, carecen otras religiones. En el caso de los griegos, los dioses eran también personas, pero vivían en un mundo separado de éste. Eran independientes de los hombres. En cambio, el cristianismo entiende que los hombres son hijos de Dios, de tal manera que hay un vínculo, una relación que no es una mera dependencia, sino de filiación. Dios aparece como un “Tú” frente a quien soy “yo”. No tiene, por tanto, ningún parecido con el dios autosuficiente, abstracto de Aristóteles, sino que se trata de un padre accesible, preocupado por la realidad de sus hijos³⁰⁵. Asimismo, el Hijo se muestra como la plena manifestación de cómo amar al Padre. Es decir, Jesús enseña a los hombres, en primer lugar, que Dios es, ante todo, amor y que, precisamente porque los amó primero, los creó y los llama a ser como Él. Pero, además, Jesucristo con sus enseñanzas se erige como ejemplo de cómo corresponder al Padre, de cómo religarse a Él respondiendo ejemplarmente a su amor. Por último, el Espíritu Santo aparece como aquella persona divina que trae Jesús al mundo. Aquella que permanece en los cristianos cuando realmente conviven entre ellos como tales. Y el Evangelio señala cómo esta persona es la que hace que, tras la muerte de Jesús, sus seguidores vuelvan a encontrar la confianza, la verdad, la claridad y la sabiduría que les permite hablar en otras lenguas para acercarse a otros pueblos³⁰⁶.

Por otra parte, según Marías, el Dios cristiano es providente, es decir, cuida la realidad creada, la conoce, la conduce y vela por ella. Esto es posible, apunta el pensador, porque al mismo tiempo la divinidad se caracteriza por su infinitud, gracias a la cual tiene perspectivas ilimitadas y su atención no se agota, sino que puede dirigirse a la totalidad de la realidad, a sus aspectos y posibilidades. Aun así, añade Marías, no es muy plausible que haya una constante intervención divina porque, si no, el mundo no tendría autonomía. De ahí que, una vez puesto en la existencia, cuente con su

³⁰⁵ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., pp. 5-6.

³⁰⁶ *Hechos de los Apóstoles*, 2, 2-13, en *Nuevo Testamento*, en *Sagrada Biblia*, versión crítica sobre los textos hebreo y griego por el Rvdo. P. José María BOVER, S.I. y Francisco CANTERA BURGOS, tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, p. 269.

naturaleza, tal y como la desvelaron los griegos. Es decir, el mundo tiene sus leyes. Las de la *physis*, pero también cuenta con normas humanas. Por eso hay males en este mundo, cosas que funcionan mal, pero también hay maldad. Mientras que los males como los terremotos o las epidemias provienen del mundo, la maldad se desencadena cuando el hombre, a través de su intrínseca libertad, no actúa de acuerdo con los mandamientos establecidos. Pero, entonces, se pregunta Marías: ¿cómo podemos conciliar la libertad humana con la providencia divina? Y propone el siguiente planteamiento: a pesar de que el hombre proyecta una serie de figuras sobre la realidad, el resultado nunca es el que había proyectado, sino una forma que difiere siempre de las pretensiones originarias. De esta manera, apunta el filósofo que “se podría entender la Providencia como algo que da «compañía» al hombre, que no se siente solo y abandonado. La consecuencia es la esperanza de que la realidad tenga *sentido*, la creencia de que lo tiene y por eso puede buscarse e indagarse”³⁰⁷.

Por otra parte, hay que añadir que el Dios cristiano es un Dios salvador. El proyecto de la supervivencia del hombre cristiano es el más ambicioso de cuantos hay. Porque el griego hablaba ya de inmortalidad, pero para referirse a los dioses frente a los hombres como realidades mortales. Según Marías:

La perduración es para el heleno bastante dudosa, y en todo caso tiene un carácter relativamente impersonal. El griego no está muy seguro de si hay una inmortalidad personal, pero en todo caso plantea la cuestión en términos bastante abstractos, como la pervivencia del alma —la *psykhé*— en el Hades³⁰⁸.

En cambio, para el cristiano, la perduración tiene un carácter estrictamente personal y no se trata de inmortalidad, sino de resurrección. Desde el pensamiento griego, apunta Marías, podría pensarse que Cristo es un dios que toma una *figura* y como a última hora es inmortal, después reaparece vivo. Pero Jesús no toma una forma, sino que se encarna y no es inmortal, sino que muere y resucita al tercer día³⁰⁹. Y lo que promete a los cristianos a través de la salvación es la vivificación plena, es decir, la resurrección no sólo del alma sino de la carne, lo cual implica una “recreación” de

³⁰⁷ Julián MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, op. cit., pp. 50-52.

³⁰⁸ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., p. 164.

³⁰⁹ *Ibidem*, pp. 148-149.

ella³¹⁰. Asimismo, el cristianismo promete a los fieles lograr en el otro mundo lo que en éste es imposible: la felicidad plena participando de la vida divina. Es decir, la resurrección significa el cumplimiento de esa filiación consistente en el amor pues es el momento en que los hijos de la casa llegan a la nueva Jerusalén³¹¹.

De ahí que, según Marías, el problema del cristiano es mayor que el del griego. Porque ya no sólo le importa lo que le rodea, sino su propia salvación, estando siempre inseguro, a un paso de perderse. Porque el cristiano cree que tras la muerte va a ser juzgado por todo lo que ha hecho en su vida. De esta manera, añade, el cristianismo parte de dos nociones fundamentales: la primera de ellas asume que la otra vida tiene que ver con ésta, es decir, que lo que pervive no es la vida en abstracto, sino mi vida personal; que “yo” sigo siendo “yo” en el otro mundo. Y, en segundo lugar, el cristianismo propone un desenlace extremo: dependiendo de cómo me comporte en esta vida me espera la suma felicidad y la suma infelicidad, habiendo un estadio intermedio, el del purgatorio, entendido como una salvación “atenuada” de aquél que no ha alcanzado la perfección o el arrepentimiento pleno de sus pecados.

Por esta razón, al cristiano le va a importar siempre lo que hace, porque sabe que no hay escapatoria, de suerte que tiene la exigencia de vivir con la mayor intensidad y el máximo esmero³¹². Ahora bien, antes decíamos que, aunque Dios es providente, no está siempre interviniendo en su creación, sino que la dota de autonomía a través de una serie de leyes, las de la *physis* y las de los hombres. Ha llegado, por tanto, el momento de analizar cuál es la ley, el orden que Jesucristo trae a este mundo con objeto de que aquéllos que creen en él puedan cumplir su proyecto de salvación y vivir plenamente felices en el más allá.

³¹⁰ Julián MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, op. cit., pp. 79-82.

³¹¹ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., p. 169.

³¹² *Ibidem*, pp. 74-75 y 86-87.

4.3. La misericordia como justicia divina

Señalábamos anteriormente que Jesucristo se erige como el camino, la verdad y la vida. Es decir, que todo cristiano sabe que emulando al Maestro se salva. Pero, a su vez, Jesús deja claro los dos preceptos sobre los que se asientan todos sus actos:

Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu. Éste es el más grande y el primer mandamiento. El segundo es semejante al primero: amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos dependen toda la Ley y los profetas³¹³.

Como hemos visto, para el cristiano, Dios es la Verdad última, fuente del sentido de la totalidad de la realidad, pero, al mismo tiempo, es transcendente, es decir, crea el mundo, pero no es mundo. Por eso, aunque la creación es valiosa por el mero hecho de que ha sido obra suya, al mismo tiempo, no es la forma más intensa de encontrarse con Él. En donde primariamente puede hallarlo, según Marías, es en sí mismo, en tanto que *imago Dei*, así que el método para amar a Dios es el de profundizar en su propia realidad personal. La fórmula cristiana para comprender a Dios, para poder salvarse, por tanto, consiste en buscar su huella en uno mismo, en cuanto criatura creada a su imagen y semejanza. Porque si yo llego a saber quién soy, entonces puedo intentar deducir quién es Él. El camino para amar a Dios es comprenderme yo, amar mi realidad. Pero, a su vez, añade Marías, yo no soy “el hombre” griego, el *ánthropos* mortal frente a los dioses inmortales. Tampoco se refiere el cristiano al plural griego *hemeîs*, nosotros, que era el que los helenos usaban. Marías nos recuerda la frase de San Agustín: *In interiori homine habitat veritas*, en el hombre interior (o en la interioridad del hombre) habita la verdad³¹⁴. En cada hombre concreto. Gracias al cristianismo, como veíamos antes al hablar de Descartes, el ser humano descubre el mundo interior, la soledad, la intimidad. Asimismo, añade Marías, el concepto de alma en San Agustín tiene muy poco que ver con la *psykhé* aristotélica porque la usa “como sinónimo de *esa persona que soy yo*, que consisto primariamente en alma o espíritu, *spiritus*, y el espíritu es la entrada en sí mismo, la interioridad, en forma superlativa la intimidad”³¹⁵. Por tanto, la realidad que

³¹³ *Evangelio de San Mateo*, 22, 34-40, en *Nuevo Testamento*, en *Sagrada Biblia*, versión crítica citada, tomo II, p. 64.

³¹⁴ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., pp. 158-159.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 159.

tengo que salvar no es la del hombre genérico, sino que el alma es la mía. Pero cuando me sumerjo en mi interioridad, resulta que, según San Agustín, *neque ego ipse capio totum quod sum*, ni yo mismo comprendo todo lo que soy. Mi propia realidad me excede y rebasa. No la comprendo del todo, no la poseo o domino porque me remite o me pone en relación con algo que está más allá, que me trasciende³¹⁶.

Asimismo, según el Evangelio, amar a Dios es semejante a amar al prójimo. Como veíamos antes, el cristianismo se entiende como una religión universal sin por ello erradicar las diferencias entre los distintos pueblos. Además, es posible añadir que esa universalidad no se funda tampoco en el intento de que los hombres sean iguales según una ley abstracta. Cada persona es hija de Dios y, por tanto, es tratada por Él como alguien único. De esta manera, a todas las personas les une un vínculo que no es de mera semejanza, es decir, lo que hace iguales a los hombres no son ciertos aspectos genéricos compartidos, sino su radical hermandad. Por eso, según Marías, el mandamiento del amor al prójimo implica que todos los hombres sin excepción son próximos, cercanos por la común filiación del mismo Padre. De manera que, si bien uno puede tener enemigos, éstos lo son hasta cierto punto porque se parte de la base de que a pesar de todo, son hijos de Dios como yo y, por tanto, como a última hora nos une un lazo fraternal toda hostilidad, aunque sea inevitable y justificada, debe cesar tan pronto como sea posible. Por otra parte, añade Marías, la universalidad del cristianismo se asienta asimismo en la realidad concreta porque se refiere al amor al prójimo efectivo, al próximo, es decir, a quien se ve. De ahí que San Juan escribe que quien dice amar a Dios y no ama a su prójimo, miente porque, ¿cómo puede amar a quien no ha visto si no ama a su próximo, a quien ve?³¹⁷

Ahora bien, una vez establecida la ley fundamental es importante preguntarse, teniendo en cuenta el tema sobre el que versa este trabajo, la manera en la que el Dios cristiano otorga justicia y, en ese aspecto, aparece el concepto clave de misericordia, estudiado en la encíclica *Dives in Misericordia* del papa Juan Pablo II, y analizado posteriormente por Marías en *Problemas del cristianismo*.

³¹⁶ *Ibidem*, pp. 158-161.

³¹⁷ *Ibidem*, pp. 54-55 y 103.

Según Juan Pablo II, la justicia social es, sin duda, un tema muy loable puesto que nos permite repartir equitativamente entre las personas determinados bienes objetivos. Por eso, la propia Iglesia se ha preocupado por comprender lo que significa a través de su doctrina social. Y, sin embargo, si aspiramos a alcanzar una sociedad verdaderamente justa lo que necesitamos es el amor, en esa manifestación esencial que es la misericordia³¹⁸.

De esta manera, nos vamos a encontrar con un nuevo atributo de la divinidad que se despega, una vez más, de la visión griega. Recordemos que, a medida que las cabezas helenas fueron ordenándose, fueron buscando cada vez con más pureza la imagen de un dios garante del orden idéntico de la realidad. Ya en Hesíodo, Zeus se manifiesta como el dios que vence a los demás y otorga un orden, una ley en la que los hombres pueden confiar porque es una y la misma. Asimismo, veíamos previamente que, para Marías, la *moîra* no es sino el análogo preteórico de la *physis*, aquel orden que ni los dioses pueden cambiar³¹⁹. Por último, nos vamos a encontrar al dios aristotélico, pensamiento del pensamiento, motor que mueve sin ser movido, autárquico, de suerte que el hombre puede asimilarse a él a través del camino teórico, alcanzando la deseada autosuficiencia, la autonomía.

Pues bien, según Juan Pablo II en su encíclica, el concepto de misericordia ya estaba en el sistema de vigencias sociales hebreas y nos desnuda una perspectiva diferente a la griega. Porque también en este caso Dios da unas leyes al pueblo de Israel, es decir, un orden que deben cumplir tanto de forma individual como colectiva. Pero no se trata, en este caso, de un Dios impasible, desentendido del destino de los hombres. El Dios hebreo ama a Israel con amor de esposo. Por eso, aunque a menudo los hombres infringen la ley, siempre y cuando se arrepientan de sus pecados, la divinidad se compadece y les perdona. Por tanto, es posible aseverar que la relación entre Dios y los judíos ya no se limita al orden de la ley, sino que hay un vínculo personal que la trasciende y la reinterpreta, de tal manera que, según Juan Pablo II, “la misericordia se contrapone en cierto sentido a la justicia divina y se revela en multitud de casos no sólo como más poderosa, sino también como más profunda que ella”³²⁰. Es decir, el amor

³¹⁸ JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, La Santa Sede, Roma, 1980, pp. 22-23.

³¹⁹ Ambos planteamientos ya han sido tratados en el capítulo primero.

³²⁰ JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, *op. cit.*, p. 8.

condiciona a la justicia que termina por ser servidora de la caridad. La razón la encontramos en lo que ya se ha expuesto anteriormente: que Dios en cuanto creador está vinculado a su criatura, de suerte que su amor excluye todo odio o deseo de mal de aquél que ya ha hecho la donación de sí mismo. De ahí que, según Juan Pablo II, el término veterotestamentario de *hesed* entendido como misericordia hace referencia a cómo Dios no puede dejar de ser fiel a quién es. Como padre creador no puede fallarle a su criatura. Así, en el lenguaje orteguiano podría argumentarse que el Dios hebreo es siempre plenamente auténtico a su vocación de padre³²¹. Al mismo tiempo, añade Marías, el concepto de *rahamim*, que también aparece en el Antiguo Testamento, hace referencia a la variante femenina de esa fidelidad ya que se trata de un amor maternal³²².

Por otra parte, según Juan Pablo II, Jesucristo a través de su estilo de vida, de sus acciones, de sus parábolas y del misterio pascual profundiza en el sentido de la misericordia a la vez que hace su mensaje más sencillo. Recordemos que, para Marías, la consistencia última del Dios cristiano es amor. Pues bien, añade el filósofo: lo que muestra Cristo en el Evangelio es que la autenticidad del Padre se decanta en la perfecta fidelidad a su proyecto de amor infinito hacia su hijo. Porque no es sólo que le perdone y le deje volver a reconducir su camino una y otra vez, sino que, como señala Juan Pablo II, Jesucristo se manifiesta especialmente sensible a la limitación y fragilidad del hombre, tanto física como moral³²³. El Dios cristiano aparece, así, no como una autoridad justiciera, sino como un padre amoroso que se compadece cuando el dolor, la injusticia o la pobreza aquejan la vida del hijo. Como un progenitor que sufre cuando los hombres pecan y se alejan de Él. Es posible, entonces, imaginar a ese Dios, no como el legislador abstracto o el juez de un tribunal a la espera de condenar con frialdad al que no acate sus mandatos, sino como una persona afanada en velar por el destino de cada una de sus criaturas hasta el punto de que se encarna, acepta la condición humana y muere en la cruz para salvar precisamente a aquellos hombres que más se han alejado de Él. De ahí que, tanto en el Evangelio de San Mateo (9, 13), como en el de San Marcos (2, 17) y el de San Lucas (5, 31), se subraye que Jesucristo viene al mundo no para tratar con los justos o sanos, sino a los pecadores o enfermos.

³²¹ *Ibidem*, p. 11.

³²² Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., p. 115.

³²³ JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, op. cit., p. 5.

De esta manera, Jesucristo se muestra a través de sus actos como un Dios que no sólo no es autárquico, sino que necesita a sus hijos, que tiene con cada uno de ellos una relación personal, única, insustituible. La imagen que propone el Evangelio es la de un pastor que cuida de cada una de sus ovejas, la de un eterno manantial de preocupación constante por su creación. Y así, más que un motor inmóvil, es una fuente de amor incesante de suerte que, según Marías: “La misericordia es la realidad de Dios manando eternamente”³²⁴.

Por tanto, desde esta perspectiva es de entender que el Dios cristiano no sólo es capaz de perdonar las limitaciones de sus hijos, sino que, como padre providente, está continuamente anticipando sus mejores posibilidades, esas que alienta personalmente cuando se ensimisman, cuando entran en su mundo interior, en el que según San Agustín habita la verdad. Asimismo, desde esta perspectiva es plausible asumir que, conociendo Dios las perfecciones que puede lograr cada persona, difícilmente pueda renunciar a su plenitud, de manera que es posible argumentar que las virtudes teologales estarían ya en el Padre, que, guiado por el amor benigno y paciente, confía, tiene fe en su criatura y espera lo mejor de ella.

A partir de este punto de vista, no es de extrañar que el concepto de misericordia esté fuertemente vinculado al perdón. Ahora bien, subraya Juan Pablo II, eso no significa indulgencia para con el mal, el escándalo, la injuria y el ultraje cometido³²⁵. El perdón sólo llega cuando se produce la conversión que, según Marías, en el sentido religioso significa volverse a Dios y a uno mismo, es decir, a la autenticidad personal, a nuestra propia verdad³²⁶.

De esta manera, aunque la misericordia brota del inacabable amor del Padre ante su criatura, podría decirse que el fruto se recoge cuando el hombre rectifica y se convierte, es decir, cuando escucha al Padre de suerte que la relación se da en los dos sentidos, creándose una reciprocidad. Por eso, añade Juan Pablo II, la conversión no es un mero acto interior, sino un estado de ánimo y quienes se sumergen en él viven *in*

³²⁴ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., p. 124.

³²⁵ JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, op. cit., p. 29.

³²⁶ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., p. 118.

*statu conversionis, in statu viatoris*³²⁷. En un intento de comprender cómo puede ser ese incesante peregrinar hacia Dios, esa relación personal interminable con él, Marías encuentra inspirador un pasaje de la novela *La tía Tula* de Unamuno:

No, la oración no es tanto algo que haya de cumplirse a tales o cuales horas, en sitio apartado y recogido y en postura compuesta, cuanto es un modo de hacerlo todo volitivamente, con toda el alma y viviendo en Dios. Oración ha de ser el comer, y el beber, y el pasearse, y el jugar, el leer y el escribir, y el conversar y hasta el dormir, y rezo todo, y nuestra vida un continuo y mudo “hágase tu voluntad” y un incesante “¡venga a nos el tu reino!”, no ya pronunciados, mas ni pensados siquiera, sino vividos³²⁸.

Por otra parte, como ya hemos visto, la misericordia no sólo se refiere al amor entre el Padre y los hijos. La segunda parte de la ley fundamental establece que amar al prójimo como a uno mismo es semejante a amar a Dios. Juan Pablo II se centra, entonces, en recordar cómo en el sermón de la montaña Jesucristo establece que serán bienaventurados los misericordiosos, porque ellos serán los que, a su vez, encontrarán la misericordia. Es decir, que el hombre alcanza la misericordia de Dios cuando él mismo se transforma en el espíritu de tal amor hacia el prójimo.

La misericordia se convierte así, añade, en un estilo de vida que “consiste en el descubrimiento constante y en la actuación perseverante del amor en cuanto *fuerza unificante y a la vez elevante*”³²⁹. Tal amor, continúa, es por su esencia creador. Ahora bien, ¿qué entiende Juan Pablo II por creador? Según el Sumo Pontífice, el amor misericordioso es intrínsecamente creador porque no se da nunca en un acto o proceso unilateral, sino que supone las relaciones recíprocas entre los hombres. Desde fuera, añade, puede parecer que hay una parte que da y ofrece mientras que el otro sólo recibe y toma, pero, en realidad, el que da siempre queda también beneficiado porque, en todo caso, al ofrecer ese amor misericordioso cae en la cuenta de que también él puede encontrarse en la posición de ser el que recibe, del que obtiene un beneficio o prueba de ese amor misericordioso. Por tanto, para que haya verdadera misericordia, y con ella verdadera creación, es necesario la purificación de las acciones e intenciones hasta

³²⁷ *Idem.*

³²⁸ *Ibidem*, pp. 121-122.

³²⁹ *Ibidem*, p. 26.

entender que al mismo tiempo que se da, se recibe por parte de quienes la aceptan de nosotros porque:

si falta esta bilateralidad, esta reciprocidad, entonces nuestras acciones no son aún auténticos actos de misericordia, ni se ha cumplido plenamente en nosotros la conversión, cuyo camino nos ha sido manifestado por Cristo con la palabra y con el ejemplo hasta la cruz, ni tampoco participamos completamente en la *magnífica fuente del amor misericordioso* que nos ha sido revelada por Él³³⁰.

Por esta razón, según Juan Pablo II, los juicios humanos comunes suelen desvirtuar ese sentido profundo de la misericordia y desatienden los vínculos que hay entre ésta y la justicia. Usualmente se entiende que la misericordia de Dios es mera justicia, sin comprender que, en verdad, la misericordia es más profunda porque es la que irriga a la justicia. Así, añade el Papa, no es suficiente el criterio del “ojo por ojo, diente por diente”, sino que es el amor interpersonal, paciente y benigno, aquél que está siempre dispuesto al perdón, el que hace el mundo más humano. Sin misericordia un mundo sólo dominado por la fría justicia espolearía que cada persona se desentendiera de las demás y se dedicara a reivindicar sus derechos emergiendo egoísmos de distinto género. En cambio, para el Pontífice, la misericordia descubre la raíz de la justicia al mostrarnos que la verdadera igualdad entre los hombres no se encuentra en la repartición equitativa de bienes objetivos y extrínsecos, sino en que todos los individuos tienen la misma dignidad como personas. Por eso, según Enrique González, el cristianismo vincula el concepto de dignidad con la unicidad con la que Dios ha hecho a cada uno de sus hijos, entendiendo que cada persona es irreductible a toda otra, de suerte que:

Unicidad significa “calidad de único”: no soy un individuo más del montón, confundido entre billones de su especie. Ya sólo mis huellas dactilares son únicas: no se han dado ni volverán a darse nunca entre millones y millones de hombres pasados, presentes y futuros³³¹.

De esta manera, según Juan Pablo II, la misericordia, en vez de borrar las diferencias entre las personas como hace la justicia, se apunala en ellas fomentando el

³³⁰ JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, op. cit., p. 27.

³³¹ Enrique GONZÁLEZ, *Conocer a Dios, un Padre misericordioso*, San Pablo, Madrid, 2015, p. 30.

encuentro personal, mediante el cual el que da se hace más generoso y el que sabe recibir el don hace también el bien porque comprende que sirve por su parte a la gran causa de restituir la dignidad de la persona, lo cual une a los hombres entre sí de manera más profunda³³².

La vida se articula, entonces, como un intrincado tejido de relaciones personales en las que, en definitiva, sólo a través del amor misericordioso que procura la humildad y el perdón podemos soportarnos los unos a los otros reinstaurando recíprocamente una y otra vez nuestra dignidad.

Toda esta perspectiva viene recogida, según Juan Pablo II, en la parábola del hijo pródigo. En ella, el hijo rompe la alianza y, cuando cae en la cuenta del error cometido, comprende humildemente que ya sólo merece ser jornalero en la casa del padre después de lo mal que se ha comportado. Pero, entonces, la figura del padre se muestra fiel a su paternidad. Se alegra porque el hijo se ha convertido, lo perdona, y en vez de castigarle dejando que sea un simple trabajador de su hacienda, restituye toda su dignidad festejando que ha vuelto a la verdad de sí mismo³³³.

Frente a él, añade Marías, el otro hijo representa el papel de la justicia porque ha sido fiel, cumplidor y obediente. El hermano es el justo, el que ha seguido la norma y se enfada al no entender por qué el padre festeja tanto la conversión del hijo perdido. Pero el padre le amonesta señalando que su hermano estaba muerto, y ha resucitado; que estaba enfermo por el pecado y gracias a su conversión ha vuelto a la salud y ha resucitado como la oveja extraviada o la dracma perdida de las que se habla en otras parábolas. O, por decirlo en el lenguaje de la razón vital, ha resucitado de la inautenticidad a la autenticidad, de la falsedad a la verdad³³⁴.

Por tanto, podría argumentarse que, si llevamos la norma cristiana hasta sus últimas consecuencias, el hermano ni siquiera es verdaderamente justo debido a una razón esencial: porque, como hemos visto, al Dios cristiano lo que en última instancia le importa es la salvación de los hombres, la salud o la vida perdurable. Por eso, está

³³² JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, op. cit., pp. 27-28.

³³³ *Ibidem*, p. 12.

³³⁴ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, op. cit., pp. 110 y 117.

contento por los que cumplen su ley, puesto que sabe que ése es el método de perenne salvación o vivificación. Pero, al mismo tiempo, sufre por los que desoyen la norma, porque no quiere que ninguno perezca. Y así, la ley es sólo un medio, un camino para la salvación, pero no un fin en sí misma. Por eso, cuando la persona yerra y no la cumple, no se pierde para siempre, porque el verdadero y más profundo amor es el que lleva en sus entrañas la misericordia, es decir, la posibilidad del perdón y de restitución de la dignidad a través de la conversión. De esta manera, en la medida en que el hermano del hijo pródigo no comprende la ley en su profundidad, cae también en la injusticia y requiere, a su vez, que el padre sea misericordioso con él.

En ese sentido, en la Bula de Convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia *Misericordiae Vultus*, publicada en 2015, el papa Francisco reflexiona acerca del texto de Juan Pablo II y añade que la parábola nos indica que nadie puede convertirse en juez de su propio hermano, porque sus juicios se detienen en la superficie y no contemplan el interior como hace el Padre. Además, añade el pontífice que, si se mira la cuestión en positivo, no juzgar y condenar significa “saber percibir lo que de bueno hay en cada persona y no permitir que deba sufrir por nuestro juicio parcial y por nuestra presunción de saberlo todo”³³⁵. Por esta razón, según Francisco, en el Evangelio de San Lucas, Jesús clama:

No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados. Dad y se os dará: en medida buena, apretada, remecida, rebosante podrán en el halda de vuestros vestidos. Porque seréis medidos con la medida que midáis³³⁶.

Por último, la culminación del mensaje mesiánico de Cristo, según Juan Pablo II, aparece en el misterio Pascual en el que el amor de Dios es tan profundo y abismático que sacrifica a su hijo para colmar la fidelidad del Creador y del Padre. Jesús, apunta Juan Pablo II, se merece la misericordia de los hombres, pero no la recibe. Y, sin embargo, gracias a esa absoluta donación o entrega de sí mismo al morir en la cruz restablece la verdadera justicia, el orden salvífico querido por Dios al hacer patente

³³⁵ FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, Libreria Editrice Vaticana, 2015, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html [consulta: 9 de noviembre de 2018].

³³⁶ *Evangelio de San Lucas*, 6, 37-38, en *Nuevo Testamento*, en *Sagrada Biblia*, versión crítica citada, tomo II, p. 143.

mediante la resurrección que el amor es más fuerte que el mal de la muerte y el pecado. Y así, según el papa: “el amor vencerá en todos los elegidos las fuentes más profundas del mal, dando como fruto plenamente maduro el reino de la vida, de la santidad y de la inmortalidad gloriosa”³³⁷. Ahora bien, como hemos visto, el proyecto del cristianismo es la imitación o adecuación del cristiano a la vida de Jesús como camino de verdad y vida. Por tanto, según Juan Pablo II, el mensaje mesiánico nos desvela que la misericordia no es sólo una ley u orden, sino ante todo una misión o proyecto al que todos los cristianos están llamados con el fin de extraer creadoramente el bien de todas las formas de mal existentes en el mundo³³⁸. De esta manera, según José Luis Sánchez, como el Dios cristiano es el de la misericordia, el de la ternura y el del perdón; como es quien mejor nos comprende, no condena a nadie, sino que trata de que cada persona vea sus limitaciones con el fin de que no suframos tanto, “para que salgamos de ese pecado que nos lleva a ser egoístas, a quedarnos en nosotros mismos”³³⁹.

³³⁷ JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, op. cit., p. 16.

³³⁸ *Ibidem*, p. 12.

³³⁹ José Luis SÁNCHEZ GARCÍA, “La compasión y la misericordia en la Sagrada Escritura”, en María DÍAZ DEL REY, Alfredo ESTEVE MARTÍN, José Alfredo PERIS CANCIO y Pau SANCHIS MATOSES (eds.), *Reflexiones filosóficas sobre compasión y misericordia*, Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, Valencia, 2016, p. 193.

Capítulo 5:

Tú, el hombre y yo

5.1. Introducción

Para Julián Marías, el sentido de la vida humana, su razón, su por qué y para qué, consiste en que cada uno de nosotros, aquí y ahora, vayamos decidiendo, libre, responsable y moralmente en quién nos vamos a convertir. Por ello, la pretensión del filósofo fue la de desentrañar la realidad de la persona y, como vimos en el capítulo anterior, en su meditación cayó en la cuenta de que los conceptos que mejor la acogen son los cristianos. Pero, antes de llegar a una perspectiva clara de la persona, Marías tuvo que superar un escollo: desde muy pronto entendió que entre la estructura analítica de la vida humana universal y a priori y la persona concreta que se está eligiendo aquí y ahora, hay intercalada otra realidad. Y sólo cuando comprendió en qué consiste ese estrato intermedio, se le manifestó con claridad la realidad de la persona.

El término que media entre la estructura analítica de la vida humana y la persona es lo que el pensador va a denominar la estructura empírica de la vida humana. Y esa estructura empírica de la vida humana es, a su vez, según Marías, lo que, históricamente, se ha denominado “el hombre”³⁴⁰.

Pero, al mismo tiempo, desde el punto de vista que aquí se sostiene, el primer problema a la hora de entender qué es “el hombre” lo encontramos en el hecho de que este concepto no es unívoco. Porque dependiendo del contexto lo podemos usar para referirnos a cuatro realidades que son sólo parcialmente coincidentes, de suerte que se ha generado una confusión a la hora de acotar cada una de ellas.

Encontramos un primer sentido de “el hombre” en aquella porción de realidad a la que se refiere Ortega con su teoría general de la vida humana. Aquélla que tradicionalmente se ha denominado “el ser humano” o “la humanidad”. Así, en esta primera acepción el término responde sólo a aquellos aspectos o ingredientes genéricos, abstractos y universales que encontramos a priori en cada vida humana³⁴¹.

³⁴⁰ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1970], pp. 71-76.

³⁴¹ Como señala Ortega en su “Prólogo para alemanes”, no le gustaba utilizar la palabra “humanidad” porque le parecía un concepto hueco, vacío de significado. Esto se debe, como hemos ido viendo, a que la pretensión que se esconde tras la metafísica orteguiana es de orden contrario a la de aquéllos que hablan de la humanidad o del ser humano. Porque el filósofo español pronto entiende que lo que define a cada individuo humano no son aquellos aspectos suyos en los que es idéntico a los demás, sino los que le

Pero, además, “el hombre” cuenta con un segundo significado, que es el que va a indagar Marías y que, como vamos a analizar en este capítulo y los cuatro siguientes, se refiere a todos aquellos rasgos que encontramos en la vida humana que son genéricos y abstractos pero que, al mismo tiempo, ya no son universales sino contingentes. Y, aunque cuentan con cierta estabilidad, van variando en el tiempo de tal manera que no podemos aplicarlos automáticamente a cada persona, sino que primero tenemos que buscarlos empíricamente.

En tercer lugar, también se usa la palabra “hombre” como sinónimo de “persona”. De esta manera, veíamos antes que San Agustín apelaba al hombre interior, para referirse a la persona que soy yo, como realidad única e irreductible que se está haciendo aquí y ahora. Asimismo, Unamuno cae en la cuenta de esa ambigüedad que hay en la palabra “hombre” hasta el punto de que comienza *Del sentimiento trágico de la vida* de la siguiente manera:

Homo sum: nihil humani a me alienum puto, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien, *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero humano.

Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el *ζῷον πολιτικόν* de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo o, si se quiere, e mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin, es decir, un no hombre.

hacen único e irreductible. De ahí que, para el pensador, la estructura analítica de la vida humana, no sólo no es la realidad en su totalidad, sino que se trata de una herramienta para poder aprehender cada vida personal. *Cfr.* José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 125-130. De igual manera se puede entender que, para Ortega, la expresión más apropiada no es la de “ser humano” sino la de “vida humana” porque nuestra realidad no está regida por el orden del ser; cada uno de nosotros no somos algo, sino alguien que va eligiendo su sustancia personal a medida que vive.

El nuestro es otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío, aquel otro de más allá, cuantos pensamos sobre la tierra³⁴².

Igualmente, Ortega, en la famosa obra en donde expone su sociología, va a diferenciar entre el hombre y la gente. Para el autor “el hombre” es sinónimo de “persona” y “la gente” acota a un grupo de personas indeterminadas y así leemos: “El hombre si es propiamente hombre es personal”³⁴³.

Y en la misma obra Ortega reitera un poco después:

La palabra “gente” significa el individuo abstracto, esto es, el individuo vaciado de su única e inconfundible individualidad, el cualquiera, el individuo desindividualizado; en suma, “un casi individuo”³⁴⁴.

Por último, se suele usar la palabra “hombre” para referirse al varón, es decir, a una de las dos maneras que hay de ser persona.

Pues bien, a la luz de lo dicho anteriormente, a partir de ahora, aquí hablaremos del “ser humano” cuando nos ocupemos de las interpretaciones que han dado los autores clásicos de la vida humana. Usaremos “vida humana”, “el hombre” o “los hombres” cuando nos refiramos a los individuos humanos desde la estructura analítica. Asimismo, usaremos el término “el Hombre” (con “h” mayúscula) para subrayar que atendemos a lo que Marías denomina la estructura empírica de la vida humana. En tercer lugar, el término “persona” nos servirá para señalar a cada individuo concreto. Por último, nos referiremos a la persona masculina como varón, excepto cuando estudiemos la condición sexuada que, para no ser excesivamente reiterativos, a veces volveremos a referirnos al “hombre” como sinónimo de persona masculina.

Pero, para poder utilizar con precisión todos estos términos, necesitamos dibujar previamente qué entiende Marías por el Hombre, en relación con la persona. Para ello, vamos a analizar, a la luz de diferentes textos del autor, qué grandes sentidos se le ha

³⁴² Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2010 [1.^a edición de 1913], p. 49.

³⁴³ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 264.

³⁴⁴ *Ibidem*, 278.

dado a uno u otro concepto a lo largo de la historia, para mostrar, en primer lugar, cómo se ha solido buscar sólo lo que hemos denominado “ser humano” atendiendo a aquellos rasgos que son idénticos en cada persona sin caer en la cuenta de que uno de los aspectos que se repite siempre en toda vida humana es que ésta cuenta, a su vez, con una estructura empírica. En segundo lugar, se evidenciará cómo se ha entendido a ese “ser humano” desde distintas disciplinas que no han conciliado sus posturas entre sí. Por último, se mostrará cómo mientras que el tema del “ser humano” ha sido investigado de forma recurrente por gran cantidad de autores desde la Grecia antigua, el de la persona ha sido mucho menos tratado.

5.2. Entre el hombre y la persona

Desde el punto de vista de la razón vital, toda persona que ha pasado por este mundo ha tenido que comprender, amar, entender la totalidad de lo que encontraba a su alrededor para desvelar su proyecto personal. Pero en los albores de la humanidad el mundo estaba muy poco interpretado hasta el punto de que, según Ortega, hubo un tiempo en el que se pensaba que la piedra, la planta y el animal eran capaces de reciprocarse al igual que el ser humano. La prueba de que así era, la encuentra el filósofo en que todas las lenguas indoeuropeas usan expresiones como ésta española:

“¿Cómo se llama esa cosa?” —*Comment est-ce que l'on appelle ça?* Por lo visto, cuando se sabe el nombre de una cosa se la puede *llamar*; ella percibe nuestra *llamada* y acude, es decir, se pone en movimiento, reacciona a nuestra acción de nombrarla. *Ap-pello* es “hacer moverse algo”, y lo mismo *calo* en latín, κίω y κέλομαι en griego. En nuestro “llamar” pervive el *clamare*, que es el mismo *calo*. Exactamente los mismos valores semánticos, “llamar” y “hacer moverse”, porta el vocablo alemán *heißen*³⁴⁵.

Asimismo, apunta Marías, hay que tener en cuenta que la idea de “hombre en general” tardó mucho en surgir en la mente humana y lo más probable es que la noción de “nosotros” significara durante milenios más bien “un grupo y sus animales domésticos”, puesto que los clanes eran reducidos, tardaban en encontrarse y cuando lo hacían se topaban con lenguas distintas, lo que dificultaba su trato³⁴⁶.

A eso se suma que, según el filósofo, cuando hoy en día se habla de hombres y animales inmediatamente se los contempla en una contraposición, dando por hecho un abismo ontológico entre ambos. Pero el primitivo, por un lado, se sentía muy poca cosa frente al mundo animal, y, por otra, los animales no aparecían unificados como tales porque, en rigor, cada grupo humano fue gestando categorías que tenían muy poco que ver con la zoología actual para aprehender la realidad de los distintos seres vivientes. A pesar de ello, añade Marías, la presencia de los animales ha sido y es fundamental para que el hombre pueda entenderse a sí mismo. Porque al contrastar ambas realidades se

³⁴⁵ *Ibidem*, 206.

³⁴⁶ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 64-67.

siente como una “clase” particular, el “género humano” o en el caso de la tradición helénica la “especie humana”.

Además, según el autor, gran parte de la humanidad ha creído —o cree todavía— en la transmigración, metempsicosis o encarnaciones sucesivas, de suerte que se ha entendido que hay una comunidad con el animal y, en definitiva, una última identidad con él. Por eso, no es de extrañar que todas las culturas han gestado fábulas en las que se busca hacer inteligible el comportamiento humano asimilándolo al patrón fijo y predeterminado de la conducta animal, de tal manera que se produce una “elevación” del nivel animal al humano, es decir, se lo humaniza.

Por otra parte, otra fórmula mediante la cual las personas también empiezan a comprenderse como hombres es al contraponer su realidad con la de los dioses. Así, según Marías, la palabra *ánthropos*, ya homérica, no se opone a *zôon* (“animal” o “viviente”) sino a *theós*, a “dios”. La interpretación de la época diferenciaba, por tanto, entre los dioses inmortales, los hombres mortales y los diversos vivientes que un día se llamarán animales. Y, sin embargo, añade Marías, cuando tardíamente se intente definir al hombre, se vuelve a atender sólo al animal al ser entendido por los lógicos como el “género próximo”. El hombre es el animal que habla, el animal racional, el animal político o social. De ahí esa ambigüedad, por la cual, si bien el ser humano tiene cierta conciencia de su irreductibilidad, al mismo tiempo, cada cierto tiempo se ve semejante al mundo animal³⁴⁷.

En 1952, Marías escribe *El tema del hombre*, en donde investiga cuáles han sido las interpretaciones que la metafísica ha hecho de él. Pero, recordemos que históricamente la filosofía, ante la duda de la totalidad, busca una certidumbre radical acerca de las cosas mismas, de manera que su gran tema es la naturaleza y la metafísica es física. Por eso, según el pensador, sólo después de haberse preguntado por lo externo y ajeno el hombre cae en la cuenta de que puede ser él mismo el problema³⁴⁸.

Aun así, cuando los griegos reflexionan sobre el hombre, añade Marías, como su mente se mueve en la dimensión de la exterioridad y la contemplación de las formas, lo

³⁴⁷ *Ibidem*, pp. 64-66.

³⁴⁸ Julián MARÍAS, *El tema del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973 [1.ª edición de 1952], p. 11.

primero que encuentra es su cuerpo. Después, conscientes de la insuficiencia del planteamiento aparecen los pitagóricos que son, ante todo, un movimiento religioso; y el siguiente paso lo encontramos cuando los sofistas centran su atención en el ente humano con la pretensión de buscar formas de persuasión política. A este alejamiento de la vía de la verdad, como bien es sabido, se enfrentarán Sócrates y sus discípulos, pero para ello, según Marías, el tema del hombre deja de ser unitario porque empiezan a considerarlo desde tres perspectivas distintas: desde la *física* atienden a su cuerpo; desde la ética se preocupan por su vida moral; desde la lógica investigan su función cognoscitiva. A partir de ese momento y hasta la actualidad, irán apareciendo más disciplinas que pretenden estudiar distintas dimensiones parciales del ente humano con el problema añadido de que, ni siquiera se buscan las conexiones que puedan existir entre ellas.

Pero, añade Marías: “¿es el hombre alguna de esas cosas, o siquiera su suma? Parece problemático. ¿No son esas cosas, más bien, algo que el hombre *tiene*, y, por tanto, él será otra cosa?”³⁴⁹

Por otra parte, hay que tener en cuenta que es en la Grecia antigua donde se empieza a imaginar al “ser humano” como una realidad intermedia, siempre escindida entre dos mundos. Ya los pitagóricos lo asumen como una distensión entre dos extremos necesarios: el cuerpo y el alma. El cuerpo es percibido como una tumba o prisión de la que el hombre puede liberarse, en cierta medida, a través de la orgía o manía para que su alma se endiose o divinice. Después, Parménides profundiza aún más en esa bipolaridad al entender que el cuerpo sensible accede a la multiplicidad, la contrariedad y la corrupción, mientras que la mente o *nous* participa del Ser divino. De igual manera, para Platón, el hombre es aquél que puede participar de las ideas y en Aristóteles, aquel capaz de lograr la sabiduría³⁵⁰.

En contrapartida a la perspectiva griega, según el filósofo, la tradición religiosa judeocristiana viene a subrayar con enorme energía la unidad del hombre y su independencia e irreductibilidad con respecto al mundo animal:

³⁴⁹ *Ibidem*, pp. 12-13.

³⁵⁰ *Ibidem*, pp. 16-18.

Desde la creación “especial” del hombre en el Génesis, como fórmula que va más allá del mero *fiat* —*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*—, hasta el concepto de vocación personal, la idea de salvación y, sobre todo, la Encarnación, el judaísmo y el cristianismo interpretan al hombre como algo que no puede entenderse en términos de animalidad³⁵¹.

Asimismo, el cristianismo introduce, según Marías, una distinción aún más profunda y radical que la del cuerpo y el alma. Porque para San Pablo el hombre cuenta con dos modos de comportarse en su relación con la divinidad: puede ser carne o espíritu. Pero estos dos conceptos no coinciden con el cuerpo y el alma griegos, sino que se refieren desde un punto de vista religioso a que cada persona puede elegir vivir bajo un principio u otro. Por tanto, el cristianismo si bien entiende al hombre como una realidad intermedia, una vez más, ésta es de otro tipo porque la escisión se produce a la hora de elegir entre las cosas y la divinidad, entre la creación y el Creador, incluso entre la nada y Dios.

Por otra parte, según Marías, cuando el cristiano sale de la mera vivencia religiosa e intenta articular en una teoría su perspectiva de la realidad, como vimos en el capítulo anterior, el pensamiento griego inunda su campo visual a través de conceptos como el de alma (*psykhé*), espíritu (*pneûma*) o razón (*lógos*)³⁵².

Pero, a pesar de ello, añade Marías, la perspectiva cristiana al tomar estos conceptos que son de otro mundo de vivencias, inevitablemente los modifica. Por eso, San Agustín se refiere al hombre, pero no entiende ya que éste sea una cosa entre otras, sino que asume que es, ante todo, su interioridad. El alma agustiniana poco tiene que ver con la *psykhé* griega porque apunta a la intimidad, y la reflexión humana se convierte en introspección hasta que se llega a entender que lo más propio de cada persona es su interioridad, en donde primariamente se puede encontrar a Dios.

Un último paso se dará en la modernidad, en el momento en que Descartes reinterpreta el punto de vista agustiniano desde supuestos distintos y llega a identificar al ser humano sólo con su dimensión pensante, escindiéndolo no sólo del cuerpo sino

³⁵¹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 67.

³⁵² *Idem*.

del mundo entero, que se vuelve problemático hasta el punto de que “el yo” suplanta al hombre³⁵³.

En cuanto al concepto de persona, según Marías, se suele buscar su origen en la voz latina que, a su vez, se considera equivalente a la noción previa griega de *prósopon*, pero no es del todo claro que estos dos términos puedan ser tomados como iguales. Porque, bien es verdad que *prósopon* puede traducirse como máscara, que es el sentido que tiene la voz latina que, a su vez, deriva del etrusco. De esta manera, la persona era la máscara de los actores, trágicos o cómicos y se asocian a ella otras significaciones como “papel”, “carácter”, “personaje”. Pero, según Marías, se ha hecho tanto hincapié en la idea de que *prósopon* es sinónimo de máscara que prácticamente se ha abandonado una segunda significación, que es la que entendía a la persona como cara o rostro de los hombres, pero también de los animales o astros, así como la parte delantera o fachada de un edificio.

Después, apunta Marías, cuando la escolástica pensó filosóficamente a la persona no atendió a estas significaciones de máscara, rostro o fachada, sino que utilizó conceptos como “propiedad” o “subsistencia” (*hypóstasis*). De ahí la famosa definición de Boecio que tanta influencia ha tenido, según la cual —*persona est rationalis naturae individua substantia*— se vale de la noción de *ousía* o *substantia*, con la que Aristóteles se refería a las cosas, fundándose, además, en los ideales griegos de lo suficiente, lo independiente y lo separable. La persona se comprende, así, como una cosa con alguna mayor dignidad y excelencia que las demás al poseer la racionalidad.

Por último, un paso decisivo, aunque arriesgado, según Marías, tiene lugar cuando en la teoría de la persona se introduce la perspectiva teológica. Porque muy pronto la escolástica se refiere a las personas divinas. De hecho, en ese ámbito se aplica más la palabra “persona” para referirse a Dios que al ser humano, porque se entiende que éste último es primariamente *homo* entendido como *natura*, y sólo secundariamente persona. De ahí que Cristo es persona divina y hombre. Y esta aproximación, apunta Marías, en un sentido es fecunda porque como se sobreentiende que la divinidad no es, en absoluto cosa, eso ha propiciado que la perspectiva sea fértil para pensar la realidad personal.

³⁵³ Julián MARÍAS, *El tema del hombre*, op. cit., pp. 13-15.

Pero, al mismo tiempo, el enfoque teológico contiene un problema y es el de que a la hora de reflexionar parte de realidades como la de Dios o la de los ángeles, de los que no tenemos un contacto directo, se desliga de la pretensión primigenia de la filosofía de comprender la totalidad a partir de la realidad inmediata³⁵⁴.

A la vista de lo analizado previamente nos encontramos, por tanto, con que Marías se encuentra en su estudio con dos conceptos, el del hombre (entendido como ser humano) y el de la persona, los cuales han sido utilizados en distintos contextos y perspectivas, hasta cierto punto inconexos entre sí para referirse a realidades que, en cambio, parecen tener algo en común. Por eso, la pretensión del filósofo va a ser la de entender cuál es la realidad, no sólo de la vida humana sino la del Hombre y la de la persona, así como los vínculos que existen entre todos ellos.

³⁵⁴ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 40-42.

5.3. La vida humana, Tú, el Hombre y, finalmente, Yo

En *El hombre y la gente*, Ortega adopta un método mediante el cual, si bien parte de la estructura analítica de la vida humana, va a llegar a un punto de vista más concreto que introduce algunos aspectos antropológicos como la corporeidad o la condición sexuada. La razón por la que el filósofo va a operar ese cambio es que pretende aclarar cómo se manifiestan los fenómenos sociales en nuestra vida concreta, la de cada uno. Pero, al mismo tiempo, en su camino va a desvelar cómo aparecen en mi vida los prójimos a los que denomina “tús” y cómo emergo finalmente “yo”. De esta manera, nos vamos a apoyar en los argumentos que va exponiendo el pensador a lo largo de la obra, con el fin de encontrar cada uno en su vida, no sólo a los fenómenos sociales, a los prójimos y a la persona que soy “yo”, sino también a eso que Marías denomina el Hombre.

Pues bien, *El hombre y la gente* reúne una serie de conferencias que dio Ortega, y, por tanto, el libro reproduce el momento en que el filósofo se dirige a su auditorio invitando a sus oyentes a que cada uno se sitúe imaginativamente en su vida, de forma que puedan comprobar en primera persona si son verdaderos los argumentos que el pensador va a ir enarbolando.

Mi vida es la realidad radical, señala Ortega, como ya había dicho tantas veces antes. Eso que denominamos la vida de los otros es ya algo que aparece en el escenario de mi vida y, por tanto, la aprehendo desde mi perspectiva, pero no la vivo. El dolor de muelas de mi amado no me duele a mí. Es más, es una mera suposición mía. Lo veo con gesto de dolor agarrándose quejumbrosamente la mandíbula e infiero que le pasa algo en algunos de sus dientes, pero es una mera conjetura mía, más o menos acertada. Por eso, todo lo que encuentro en mi vida es secundario, es derivado, es una hipótesis. En cambio, mi vida no tolera ficciones. Noto su autenticidad o inautenticidad sin poder engañarme del todo. Mi vida es, por tanto, realidad radical, porque se sabe a sí misma. Pero, además, añadirá el filósofo, mi vida es también soledad radical porque es intransferible³⁵⁵.

³⁵⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 159-163.

Según el proverbio árabe: nadie puede saltar fuera de su sombra, nadie tampoco puede brincar a ultranza de su vida. Nadie puede salir fuera de ella, para desde fuera mirar las cosas³⁵⁶.

Por tanto, mi vida es soledad radical porque estoy yo sólo en ella, sin poder evadirme a otro lugar y teniendo que elegir a cada paso cada uno de mis actos.

Ahora bien, esa intrínseca soledad en que consiste mi vida, añade Ortega, no es, en ningún caso, solipsismo. Recordemos que, como veíamos en el capítulo tercero, la realidad radical no puede ser la conciencia, porque si pienso acerca de algo, incluido acerca de mí misma, es porque previamente me lo he tenido que encontrar de alguna manera. Por eso, señalábamos entonces cómo la realidad radical es mi vida ejecutiva que se abre a la totalidad de cuanto hay como un escenario abierto y éste, a su vez, se me aparece como un sistema de facilidades o dificultades para que yo realice mi proyecto. Por ello, añade el filósofo en *El hombre y la gente*, las cosas son *prágmata*, como ya vieron los griegos, y mi relación con ellas es pragmática³⁵⁷.

Un ejemplo de esta relación pragmática con lo que nos circunda nos lo muestra Ortega ya en 1910 al contraponer el sentido que otorgan a la palabra “tierra” un agricultor y un geógrafo:

Al labriego le basta con pisar la rojiza piel del planeta y arañarla con el arado; su tierra es un camino, unos surcos y una mies. El astrónomo necesita determinar exactamente el lugar que ocupa el globo en cada instante dentro de la enorme suposición del espacio sidéreo: el punto de vista de la exactitud le obliga a convertirla en una abstracción matemática, en un caso de la gravitación universal³⁵⁸.

Pero, por otra parte, apunta Ortega que, más allá de que mi vida es una perspectiva personal, al mismo tiempo es posible hablar de “nuestro” mundo: aquél en que convivimos con las demás personas. Ese orbe, añade el filósofo, ya no es mío ni

³⁵⁶ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]* (1939), IX, 285.

³⁵⁷ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 168.

³⁵⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Adán en el paraíso” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 60. Otro ejemplo lo encontramos en cómo Louis Braille fue reinterpretando “el punzón” según el sentido que fue tomando para que realizara su proyecto personal.

tuyo. Se trata de un mundo objetivo y compartido. De esta manera, Ortega invita a los miembros de su auditoria a buscar con él la estructura de “nuestro” mundo. Para ello, el filósofo analiza, en primer lugar, el orden de esa estructura, dando a conocer una serie de leyes que se repiten en cada vida humana. Efectivamente, hay cuerpos porque yo estoy en un cuerpo, con una forma concreta. Para el “espíritu puro”, escribe Ortega, los cuerpos no existirían porque no tropezaría con ellos. Así, la persona es alguien que está en un cuerpo y eso va a decidir la estructura concreta de “nuestro” mundo. Asimismo, otra ley, para Ortega, es la de que el mundo es una perspectiva, organizada en un horizonte de latencias y patencias, en donde cada persona dependiendo de su proyecto detiene su atención en unos ingredientes u otros. El mundo es, por tanto, un punto de vista, reitera el filósofo, gracias a que todo lo que encuentro se aparece con relación a mí. Es mi perspectiva la que se organiza en regiones espaciales, en campos pragmáticos conformados por puras relaciones dinámicas.

Ahora bien, ¿cuáles son esas relaciones dinámicas? ¿Cómo me relaciono con los ingredientes que encuentro en la estructura de nuestro mundo? Ortega se detiene, entonces, a revisar aquellos ingredientes que cada individuo encuentra en su vida.

En primer lugar, señala, hallamos los minerales y las plantas que se caracterizan por no reciprocarme. Mi relación con ellos es unilateral. Yo actúo sobre ellos, pero ellos no responden a mi acción. En segundo lugar, están los animales, cuya realidad es mucho más controvertida. Porque si me dirijo a ellos, me reciprocán. Y al igual que intento anticipar cómo se van a comportar con relación a mí, también ellos, en buena medida, prevén qué puedo hacer yo. Asimismo, el cuerpo de los animales es carne como el mío, es decir, denuncia una intimidad. Bien es verdad, eso sí, añade Ortega, que el mundo de posibilidades de los animales es limitado. Por eso, es más fácil para mí predecir qué van a hacer ellos que para ellos entender cómo pretendo actuar yo. Pero, en definitiva, siempre nos inquietan y azoran porque no llegamos a vislumbrar con claridad cuáles son todas sus posibilidades y porque, en definitiva, cada especie cuenta con un espectro de comportamientos diferente al de las demás.

En tercer y último lugar, añade Ortega, nos encontramos con el Otro que es aquél que puede actuar sobre mí en la misma medida en la que yo puedo actuar sobre él. Es decir, es aquél que me reciproca de suerte que es como yo en ciertos caracteres

generales³⁵⁹. El Otro, continúa más adelante, cuenta con una forma corporal humana que se me aparece como carne, es decir, que me hace señales hacia un campo expresivo de intimidades. Pero, se cuestiona el filósofo: ¿cómo puedo inferir yo eso? Al fin y al cabo, sólo me es presente, patente, evidente mi intimidad. En el escenario de mi vida aparece el Otro, pero su mundo es comunicante con el mío. No puedo entrar en su vida. Tengo la impresión de que se parece a la mía, pero como a última hora es inaccesible se trata de una mera hipótesis. Ortega nos plantea, entonces, una primera posible solución a ese dilema a través de la filosofía de Husserl.

Para el filósofo alemán, el Otro no es sino un reflejo de mí mismo. Es un *alter ego*, en cuanto a que, mediante un proceso de transposición o proyección analógica descubro que cuenta con una serie de caracteres que, si bien no son idénticos a los míos, se asemejan. En toda analogía, añade Ortega, hay cuatro términos que se corresponden dos a dos. En este caso, yo tengo un cuerpo-carne (y no puedo dudarlo porque estoy en él) y el Otro tiene también un cuerpo-carne. Y como su cuerpo se parece al mío se convierte en el término común de la analogía. Yo estoy en mi cuerpo, así que en el cuerpo del otro debe haber otro Yo, un *alter ego*.

En efecto, la idea de Husserl es ésta: mi cuerpo es la cosa del mundo que me es más próxima, tan próxima que en cierto sentido se confunde conmigo puesto que yo estoy donde él está, a saber, aquí, *hic*. Pero yo puedo desplazarme y con ello desplazar el *aquí* —de suerte que puedo llevar mi cuerpo al sitio que desde *aquí*, *hic*, es un allí, *illic*. Ahora bien, desde mi *aquí* me aparece allí, *illic*, un cuerpo como el mío que sólo se diferencia del mío por el aspecto que le da su distancia a *aquí*; por tanto, su estar *allí*. Pero esa diferencia no hace diferentes ese cuerpo del Otro y el mío, porque habiéndome yo desplazado o pudiendo hacerlo a ese sitio que ahora es *allí*, *illic*, sé que desde *allí* —*illic*— se ve el cuerpo *aquí* con algunas variantes. Si yo pudiese efectivamente estar a la vez *aquí* y *allí*, vería mi cuerpo allí lo mismo que veo el cuerpo del Otro³⁶⁰.

Y, sin embargo, esa interpretación de Husserl del Otro y de lo que le hace semejante a mí, según Ortega, es errónea por dos razones: en primer lugar porque, como veíamos en el subcapítulo 3.2, la forma en la que mi cuerpo aparece en mi vida se

³⁵⁹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 173-205.

³⁶⁰ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 220.

asemeja muy poco al cuerpo de los demás. En mi caso estoy en él y noto los músculos al caminar, la fatiga de la respiración si corro, o la hinchazón del estómago si, por ejemplo, tomo una comida copiosa. En cambio, no percibo nada de eso cuando me encuentro con Fulanito o Menganito. Pero, además, apunta Ortega, en el escenario de mi vida, no aparece sólo el Otro, sino también la mujer, que cuenta, efectivamente, con un cuerpo distinto al del varón, y no tanto porque su forma sea diferente, sino porque su carne rezuma intimidad femenina que es la que, a su vez, hace que su cuerpo sea femenino también.

Entonces, como la teoría de Husserl no le parece adecuada, Ortega va a proponer otra, en la que posteriormente profundizará Julián Marías.

Según Ortega, el fallo lo encontramos en el estudio analítico que suele hacerse de los ingredientes de “nuestro” mundo al entender que hay minerales, plantas, animales y hombres. Porque, en verdad, lo primero que aparece en nuestra vida no son todas esas cosas, sino personas concretas³⁶¹. Es más, se podría añadir que lo que encontramos nada más nacer es el campo expresivo que son sus rostros, eso que los griegos denominaban *prósopon*. Por tanto, el primer “mundo” que se encuentra el bebé no es un mundo de hombres, sino de individuos muy concretos, de personas: la madre, el padre, los abuelos, los amigos y conocidos, de suerte que, con el paso del tiempo, irá identificando a esas personas como Tú, es decir, como realidades únicas e irreducibles entre sí. La madre es diferente del padre, como también lo es de los abuelos o los vecinos. Pero, además, esas personas, aunque son incanjeables, al mismo tiempo, interactúan y comparten quehaceres. Se comportan de manera similar en muchas ocasiones, de forma que el pequeño va asimilando los usos sociales. Uno de los quehaceres al que más tiempo dedican las personas de su entorno es a dialogar, utilizando el uso social que es la lengua. Y, a través de ella, los familiares y conocidos del niño van inyectándole todo el sistema de vigencias sociales que, como ya hemos visto, es la interpretación de la totalidad que comparte la comunidad. Los prójimos del niño, a través de la lengua le dotan, entonces, con una perspectiva histórica del sentido de la vida humana que, a su vez, esconde una pretensión colectiva. Es decir, quizá sin darse cuenta, le entregarán vivencialmente una interpretación de eso que antes denominábamos “nuestro” mundo.

³⁶¹ *Ibidem*, 220-222.

Asimismo, poco a poco, el infante descubrirá que todo ese sistema de vigencias colectivas no pertenece sólo a sus familiares y conocidos, sino a todos los individuos de la sociedad, de suerte que esa interpretación de la totalidad no se le aparecerá como una entre tantas otras, sino como la verdad, como la nuda realidad³⁶².

Pero, a su vez, como hemos visto, el sistema de vigencias sociales no es nunca algo terminado. Es dinámico, va cambiando a medida que las personas van reobrando en él, así que, según Ortega, eso que denominamos “nuestro” mundo tampoco es siempre uno y el mismo, sino que se trata de

una inmensa conjetura que en nuestra convivencia vamos haciendo, mas que, a fuer de tal, es siempre problemática, nunca presentándonos la faz, sino que a ella llegamos como a tientes y que presentimos constantemente como llena de enigmas, de porciones incógnitas, de sorpresas azorantes, de escotillones y trampas [...]. El llamado mundo objetivo que es el de todos los hombres en cuanto forman sociedad es el correlato de ésta y últimamente de la humanidad³⁶³.

Es decir que, para Ortega, las vigencias sociales que nos donan nuestros familiares no son sino una interpretación compartida y cambiante acerca de la totalidad de manera que, por un lado, nos insertan en un mundo objetivo y compartido, pero, al mismo tiempo, e implícitamente, nos regalan también una perspectiva de quiénes somos “nosotros”, los hombres, como correlato de ese mundo, es decir, en relación con todo cuanto hay en él. Por ello, como entenderá más adelante Marías, de cada interpretación que se ha ido haciendo de “nuestro” mundo, se decanta una imagen del Hombre, de manera que a medida que reobramos sobre el sistema de vigencias sociales lo que estamos modificando a su vez es eso que denominamos “la humanidad”.

Pero, entonces, el Hombre, no puede ser nunca el “ser humano”, debido a que no cuenta con un Ser, sino que es ante todo un siendo, que se va construyendo histórica y socialmente a medida que los individuos se han ido interpretando en relación con la totalidad de cuanto han ido encontrando. Por eso, el primitivo era aquel Hombre que

³⁶² *Ibidem*, 206-207.

³⁶³ *Ibidem*, 236.

estimaba que hasta las piedras le reciprocaban, actuando frente a ellas como si fueran algo vivo, mientras que el Hombre griego al concebir la realidad a través de la interpretación del principio de identidad se concibió a sí mismo como un ente pensante, pero ente, a fin de cuentas. Igualmente, a través de la perspectiva de Ortega, ahora descubrimos que la interpretación que clasifica los ingredientes de la realidad como minerales, plantas, animales y hombres es una más, entre tantas otras que nos ha donado nuestra sociedad.

Ahora bien, en nuestro camino nos hemos dejado un ingrediente muy importante. Ése que denominamos “yo”. Gracias al método empleado por Ortega en *El hombre y la gente*, hemos encontrado cada uno en su vida en cuanto realidad radical, a algunos prójimos o “Tús” que nos introducen al sistema de vigencias sociales que es el que, a su vez, nos inyecta una perspectiva de “nuestro” mundo compartido o lo que, como veremos a continuación con más calma, Marías denomina el Hombre. Pero, ¿en dónde estoy “yo”? En la doctrina de Husserl, “Yo” encontraba al Otro por una transposición analógica, lo que le convertía en un *alter ego*. En cambio, para Ortega el proceso es el inverso. Porque aunque “yo” estoy desde el principio en mi vida en cuanto intrínseca soledad radical, lo que encuentro, en primer lugar, no es a mí mismo, sino a algunos prójimos, a otras personas y a través de ellas, en segundo lugar, me impregno del sistema de vigencias que me hacen entender la totalidad de cuanto hay desde un punto de vista histórico y compartido de manera que cuando despierto a la vida, creo que la realidad es “nuestro” mundo, o lo que es lo mismo, reabsorbo una imagen del Hombre de mi tiempo. Pues bien, según Ortega, sólo después de comprender en mi vida a la segunda persona “Tú” y a la tercera persona que es el Hombre a través de la sociedad, un día descubro a la primera persona que soy “Yo”: el último en aparecer en el escenario de mi vida.

Porque en mi infancia yo creía que todo el mundo era yo, es decir, vitalmente asumía que no había limitación alguna. Pero, poco a poco, fui chocándome con los muebles de casa, pegándome golpetazos, de forma que fui descubriendo mi corporeidad en relación con esos objetos. También creía que “Tú” eras “Yo”. Pero un día al enfrentarme contigo y darme cuenta de que mi pretensión no era la tuya, en mi vida aparecí “Yo”. Por eso, cada “Tú” que aparece en mi vida, según Ortega, es un anti-yo,

porque son distintos de mí, irreductibles a mi vida³⁶⁴ pero, a la vez son la fórmula para poder desvelar mi realidad personal, esa que está emergiendo aquí y ahora ejecutivamente. De esta manera, en vez de aparecer primero “Yo” en mi vida, tal y como entendía Husserl, y ser el prójimo un *alter ego*, en mi vivir voy comprendiendo a distintos “Tús”, y sólo gracias a ellos, puedo ir entendiendo quién soy “Yo”. El talento matemático de Fulanito me desvela que yo no lo tengo en la misma medida, pero, en cambio, frente a él me descubro como aquélla que tiene facilidad para memorizar con rapidez. Menganito es muy alto y a su lado parezco baja, y como él es moreno, yo entiendo que soy rubia. Por tanto, señalará Ortega, no es que “Tú” seas un *alter ego*, es que “Yo” soy un *alter tú*, otro como “Tú” pero con dotes y deficiencias particulares³⁶⁵.

³⁶⁴ *Ibidem*, 248-249.

³⁶⁵ *Ibidem*, 253-254.

5.4. Principales implicaciones de la teoría de Ortega en *El hombre y la gente*

En el capítulo tercero expusimos cómo, según Ortega, la conciencia no puede ser la realidad radical puesto que para que yo pueda reflexionar acerca de algo, ese objeto necesariamente tiene que aparecer previamente de alguna manera, de suerte que es en mi vida en donde me encuentro ejecutivamente yo con las cosas y, por eso, puedo pensarlas posteriormente.

Pero, ahora, además, en *El hombre y la gente* descubrimos otra razón de por qué el solipsismo es imposible en la vida humana: en un mundo en donde no hubiera “Tú” jamás me encontraría “Yo”. Si no apareciera alguien único e irreductible en mi vida, alguien libre e inefable, yo no podría descubrirme como tal. Ser persona implica, por tanto, comprender en mi vida a otras tantas personas.

De hecho, las páginas de sucesos de los periódicos, de vez en cuando, nos espantan y sorprenden al narrarnos las vidas de niños que no han convivido prácticamente con otras personas y, por ello, no se han entendido como tales. Un ejemplo de ello lo encontramos en los años setenta en Sujit, un bebé de las islas Fiji que cuando tenía dos años sufrió un ataque epiléptico y fue abandonado por sus abuelos en el gallinero de la casa, porque las creencias de ese país estiman que los que sufren tal enfermedad están poseídos por un demonio. Sujit sobrevivió así los siguientes seis años sin tratar con otras personas hasta el punto de que llegó a creer que era una gallina, y cuando le liberaron de su prisión el pequeño comía picoteando, cacareaba y, por supuesto, no sabía hablar³⁶⁶.

Pero, entonces, se hace evidente, tal y como señala Francesco de Nigris, que la fórmula “yo y mi circunstancia” de Ortega significa esencialmente “yo con el prójimo”, o lo que es lo mismo: yo me salvo con aquél con quien mantengo una relación *personal*. De esta manera, la metafísica de la razón vital contiene implícitamente una ética según la cual no sólo mi vida es intrínsecamente moral porque elijo quién voy a ser en cada momento, sino porque, además, me hago persona, me personalizo o descubro mi

³⁶⁶ Juan ARIAS, “El niño que durante seis años vivió como una gallina y se creía que lo era”, *El País*, 19-V-2013, URL: <https://blogs.elpais.com/vientos-de-brasil/2013/05/el-ni%C3%B1o-que-durante-seis-a%C3%B1os-se-crey%C3%B3-y-vivi%C3%B3-como-una-gallina.html> [consulta: 10 de agosto de 2019].

vocación en la medida en que amo al prójimo. En la medida en que lo convierto en alguien irreductible, *el amor personal* se erige al mismo tiempo como principio de individuación y de alteridad³⁶⁷. En ese sentido, si antes señalábamos que para Marías la vida es la verdadera razón en cuanto aprehensión de la realidad en su conexión, ahora es posible añadir que esa razón se funda en el amor personal: en la medida en que amo al prójimo lo convierto en un Tú irreductible intentando llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado, también estoy amando mi propia realidad, al comprender el sentido último de mi vida. Y lo mismo acontece en sentido inverso: en la medida en que los demás intentan desentrañar cuál es mi proyecto radical desde su perspectiva, inevitablemente al mismo tiempo están descubriendo quiénes están llamados a ser. De ahí que, según De Nigris, “¿quién soy?” quiere decir, en definitiva, “¿a quién amo?” y “¿quién me ama?”³⁶⁸

Desde este punto de vista se hace aún más evidente, entonces, la razón de por qué la tesis del subjetivismo según la cual yo soy lo más cercano a mí en cuanto conocimiento es falsa, puesto que mi proyecto sólo se aclara en la medida en que, como señala Marías, me desvivo³⁶⁹, es decir, dedico el limitado tiempo de mi vida a comprender a aquéllos a quien amo, aquellos que son imprescindibles para mí.

Por otra parte, en el subcapítulo 3.2 analizamos cómo ya en 1914, en su “Ensayo de estética a manera de prólogo”, Ortega distinguía entre persona y cosa. Para el filósofo, señalábamos entonces, la persona es aquella realidad ante la que no se puede tener una actitud utilitaria, mientras que las cosas son los ingredientes que podemos utilizar. Y, a partir de esa diferenciación, expusimos cómo para Ortega sólo hay una realidad que no podemos cosificar, utilizar: la primera persona, yo, porque mi vida sigue ejecutándose sin dejarse apresar por ninguno de mis actos. Pues bien, ahora es posible

³⁶⁷ En el capítulo undécimo nos detendremos en esbozar de manera incipiente algunos conceptos que podrían servir como base para articular toda una ética según la razón vital personal.

³⁶⁸ Francesco DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2011, p. 357. Como veremos en el capítulo undécimo, esta perspectiva nos abre las puertas a toda una ética del encuentro personal.

³⁶⁹ Julián Marías escribió un artículo acerca de esta curiosa y paradójica palabra española. Según el autor, a todo aquél que quiera verdaderamente vivir no le queda sino desvivirse. Es decir, salirse de sus casillas, de su morada para emigrar a lo otro. Desvivirse es, por tanto, un verbo transitivo que implica una fuerte personalización y cuenta con un matiz de burla ante lo exagerada que necesariamente es esa forma suprema del interés. Julián MARIAS, “Desvivirse”, *ABC*, 16-XII-1953, URL: file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/ABC%20SEVILLA-16.12.1953-pagina%20003.pdf [consulta: 13 de agosto de 2019].

completar ese argumento, puesto que, en su “Ensayo de estética a manera de prólogo”, Ortega no se detiene en lo expuesto anteriormente, sino que añade que siempre nos cabe extender esa condición de persona a otros individuos. Mas para ello, apunta el filósofo, no nos queda otra que cumplir la máxima inmortal del Evangelio, según la cual he de tratar al prójimo como a mí mismo, es decir, he de convertirle en *yo mismo* como método para que deje de aparecérseme como una cosa.

Es esa gran ley, señala Ortega, la que siglos más tarde inspira a Kant para enarbolarse su conocida fórmula moral, según la cual los otros han de ser siempre fines de nuestros actos y no medios. Es decir, la pretensión de Kant era buscar la manera de que tratemos a los demás hombres como personas y no como utilidades o cosas³⁷⁰. Y, sin embargo, añade posteriormente Ortega en “Estética en el tranvía”, el imperativo categórico como método para lograr cumplir el mandato del Evangelio es, en definitiva, tan insuficiente como el utilitarismo. Esto se debe a que no puedo obrar queriendo convertir mi máxima en ley universal porque mi ley, mi vocación, es personal y, por tanto, irreductible a toda otra, a la vez que sólo se me manifiesta en la medida en que en mi trato con los prójimos voy descubriendo sus proyectos únicos y, por tanto, diferentes a los míos. Por eso, escribe Ortega:

Amor me mueve, que me hace hablar... Amor a la multiplicidad de la vida, que a veces los mejores, contra su voluntad, han contribuido a empequeñecer. Porque de la misma manera que hicieron los griegos del ser lo único y de la belleza una norma o modelo general, va a encontrar Kant la bondad, la perfección moral en un imperativo categórico y abstracto.

No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que otro cualquiera puede querer. Pero esto vacía el ideal, lo convierte en un mascarón jurídico y en una careta de facciones mostrencas. Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona.

[...]

³⁷⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 667.

No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. “Llega a ser el que eres”. He aquí el justo imperativo...³⁷¹

Asimismo, Ortega ya en *Meditaciones del Quijote* estima que todas las éticas formales terminan por convertirse en morales utilitarias, en la medida en que mediante recetas dogmáticas aspiran a que haya una regla válida para todo tiempo y lugar, de manera que perversamente ponen la vida al servicio de un ideal y no el ideal al servicio de la vida. Y por ello, según el filósofo:

Será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es *ipso facto* perversa³⁷².

Y, consciente de ello, según Ortega, Flaubert escribía:

El ideal sólo es fecundo —entiéndase moralmente fecundo— cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión³⁷³.

Por otra parte, si bien, como hemos ido viendo, la filosofía de Ortega no es relativista porque las perspectivas personales se comprenden de suerte que la verdad puede dilatarse, hay una serie de autores que se cuestionan si bajo el paraguas de la vocación podría esconderse un relativismo moral. Este dilema surge a raíz de un pasaje de *Goethe desde dentro*, en donde Ortega escribe:

El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón *tiene* que serlo, aunque sus ideales morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida efectiva sea de una correcta civilidad. La cosa es terrible, pero es innegable, el

³⁷¹ José ORTEGA Y GASSET, “Estética en el tranvía”, en “Confesiones de *El Espectador*”, en *El Espectador I* (1916), II, 181.

³⁷² José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, Cátedra, Madrid, 1984 [1.ª edición de 1914], p. 54.

³⁷³ *Ibidem*, p. 55.

hombre que *tenía que ser ladrón* y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida³⁷⁴.

Mas, en una cita a pie de página añade el filósofo:

El problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad, esto es, el “ladrón nato” en un sentido mucho más radical que el de Lombroso³⁷⁵.

A partir de este texto, hoy en día, algunos autores afirman que cabe la posibilidad de que, efectivamente, pueda haber vocaciones perversas, es decir, que haya personas llamadas a hacer el mal a los demás, y que, en ese caso, por tanto, la vida en su raíz última no estaría vinculada ni a la racionalidad ni a la moralidad. En ese sentido, Jesús Díaz cita un texto de José Lasaga, todavía inédito, titulado “Nihilismo, dandismo, vocación”, en donde el autor subraya que hay que tomarse absolutamente en serio este ejemplo del ladrón y entender que el carácter enigmático de la vocación se corresponde con el carácter enigmático del mundo, de suerte que podría haber una vocación para el mal, y siendo esto así, no sería posible reconducir la pluralidad moral. Asimismo, el propio Jesús Díaz añade que él tampoco cree que se pueda llegar a un universalismo moral porque: “El imperativo pindárico no puede ser colonizado por el imperativo categórico. Expresado de otro modo, no parece factible kantianizar a Ortega en el ámbito de la filosofía moral”³⁷⁶.

José Antonio Parra, en su tesis doctoral *Ortega y Gasset y el relativismo ético*, también se detiene a dar su punto de vista acerca de la cuestión. De esta manera, Parra parece asumir que, en el fondo, la metafísica del filósofo sigue imbuida en el desvelamiento del Ser, puesto que señala que la idea de la perspectiva en Ortega no nos abre sino a un pluralismo ontológico. Y desde esa premisa señala que, a pesar de que cada vocación individual es histórica y está situada en el nivel civilizatorio propio de su época, al mismo tiempo, nuestro conocimiento de la realidad, aunque es auténtico y real, es inevitablemente parcial. Por ello, añade, aunque Ortega rechaza los relativismos

³⁷⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo un Goethe desde dentro.— Carta a un alemán”, en *Goethe desde dentro* (1932), V, 130.

³⁷⁵ *Idem*, nota 1.

³⁷⁶ Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 264-266.

extremos, que son aquéllos que niegan que exista la verdad o la bondad o que podamos conocerlas, “acepta un moderado relativismo como algo evidente y necesario a nuestra propia condición humana, o como una auténtica realidad en su teoría del perspectivismo referida a nuestros modos de conocer y de obrar”³⁷⁷.

Por su parte, José Luis López Aranguren en su obra *La ética de Ortega* señala que el pensador nunca se propuso escribir una ética y, por ello, en sus escritos puede haber lagunas, pero, al mismo tiempo, le parece un razonamiento *per impossibile* que el filósofo cayera en el relativismo moral, en primer lugar, porque declara que la vida es intrínsecamente ética y, en segundo, porque Ortega apunta a una racionalización progresiva del Hombre, y ser ladrón no es una forma auténtica de humanidad³⁷⁸.

Por último, en ese mismo sentido, aunque de una forma más críptica, también se pronuncia Pedro Cerezo, el cual afirma citando a Aranguren que, efectivamente, es un razonamiento *per impossibile* entender que Ortega apoyara un relativismo moral, pues resulta inconcebible que una instancia o necesidad social demande para su remedio actos negativos o destructivos como los que cometería el ladrón. Asimismo, añade Cerezo, hay que contrastar “el sentido de nuestro quehacer, de un lado con la exigencia inapelable que nos llega del fondo de la vida social, reclamando como necesaria una determinada figura de existencia, y del otro, con nuestro imaginario poder/querer para llevarla a cabo”³⁷⁹. Por último, Cerezo se refiere también a cómo Ortega entiende siguiendo a Simmel que la vida es el hecho cósmico del altruismo y sólo existe como una perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro. Y añade:

Es, pues, transitiva desde su pura inmanencia y se siente disparada hacia el reino de la objetividad ideal. Y, sin embargo, estos valores no se le im-ponen, sino que ella los pone o pro-pone desde sí. “No son pues, los valores transcendentales quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella” ([Ortega y Gasset], III, 602). Cabe incluso en Ortega, en lugar de un imperativo formal abstracto, la idea de una

³⁷⁷ José Antonio PARRA FERRERAS, *Ortega y Gasset y el relativismo ético*, tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2016, pp. 265-280.

³⁷⁸ José Luis ARANGUREN, *La ética de Ortega*, 3.ª edición, Taurus, Madrid, 1966 [1.ª edición de 1958], pp. 56-57.

³⁷⁹ Pedro CERESO GALÁN, “Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 24, 2012, pp. 105-106.

vocación genérica humana en la esfera del valor, al modo como ha desarrollado la ética material de los valores de Max Scheler frente al formalismo moral kantiano³⁸⁰.

Desde la propuesta que aquí se defiende, y siempre a la luz de la filosofía de Julián Marías, nos parece, en cambio, que en *El hombre y la gente* es posible encontrar una razón más evidente de por qué no es posible que la razón vital recaiga en un relativismo moral. En primer lugar, hay que tener en cuenta que la vida humana no es como la conciencia y, por tanto, no es transitiva desde su pura inmanencia, tal y como señala Cerezo. Como ya hemos visto, Marías entiende que para Ortega la vida humana es una constante relación dinámica entre yo y la circunstancia, a partir de la cual, en la medida en que salvo mi circunstancia, desvelo quién estoy llamado a ser como persona, como realidad única e irreductible. Pero, a su vez, “yo y la circunstancia” significa ante todo “yo con el prójimo”, de manera que, sólo si intento comprender o amar a mis prójimos —asumiendo que son al igual que yo personas únicas e irreductibles—, puedo descubrir cuál es mi vocación o llamada personal. El ladrón, evidentemente, no trata a la persona a la que roba como un fin, no la dignifica como un Tú único e irreductible, sino que la usa como si fuera un mero objeto al que puede esquilmar, de suerte que, a su vez, se cosifica al obturar la posibilidad de comprenderse a sí mismo.

De hecho, desde esta perspectiva se muestra también que, si Ortega apunta a una posible progresiva racionalización del Hombre, tal y como señala Aranguren, no es porque todos estemos desvelando un Ser o unos valores previamente establecidos como estiman Parra y Cerezo. No es tampoco porque nos llegue una exigencia inapelable desde el fondo de la sociedad como apunta este último. Es más, como hemos ido analizando, según Ortega, la sociedad, aunque nos inyecta un sistema de pretensiones y estimaciones, también ejerce siempre una coerción para proteger sus vigencias, de suerte que toda persona que pretende ser auténtica tarde o temprano tiene que luchar contra esa presión social para realizar su proyecto. De esta manera, para Ortega, la racionalización progresiva del Hombre no es un proceso inevitable, tal y como ha entendido el progresismo³⁸¹, sino sólo una posibilidad que depende en última instancia, como vamos a intentar demostrar en los próximos capítulos, de que cada uno de

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 103.

³⁸¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “[El estímulo de la inseguridad]” (1951), X, 358.

nosotros se afane por amar al prójimo, de suerte que, al personalizarse ambas vidas, la mía y la suya, recreemos nuestro mundo compartido, haciéndolo más pleno, y como consecuencia derivada intensifiquemos la estructura del Hombre reconfigurándola gracias a nuestras perspectivas personales.

La doctrina de la alteridad que nos propone Ortega en *El hombre y la gente* contiene, entonces, a su vez, implícitamente una antropología en la que va a ahondar Julián Marías al extender el concepto de Hombre a todas las estructuras circunstanciales de la vida, siendo la estructura social sólo una de ellas³⁸². Esto se debe, como ya hemos visto, a que el sistema de vigencias compartido lo que nos regala a todos es una perspectiva de “nuestro mundo”. Por ello, aunque las circunstancias son siempre personales, a la vez, en buena medida se comunican gracias a esa gran visión compartida de la realidad en su totalidad de la que se decanta una idea del Hombre³⁸³.

Tú y Yo podemos comprendernos y salvarnos mutuamente gracias a que ambos compartimos una estructura a través de la cual interpretamos “nuestro mundo”. Esta estructura es la del Hombre de nuestro tiempo que, una vez más, recupera su papel de intermediario, sólo que en este caso no se encuentra a mitad de camino entre el cuerpo y el alma como estimaban los griegos; ni entre la carne y el espíritu tal y como señaló San Pablo³⁸⁴. El Hombre tal y como lo interpreta Marías aparece en mi vida con un doble carácter. Por un lado, se trata de una estructura en la que cada uno de nosotros nos encontramos instalados y nos permite estar a una determinada altura histórica y convivir con los Otros hasta convertirlos en Tús, en verdaderos prójimos. Pero, además, el Hombre, esa tercera persona que habita mi vida, es, ante todo, un quehacer que puedo realizar o desrealizar en mis relaciones personales.

En ese sentido, en los próximos capítulos analizaremos qué es lo que entiende Marías por el Hombre, o lo que es lo mismo, vamos a estudiar la estructura empírica de la vida humana.

³⁸² Francesco DE NIGRIS, “Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la *Antropología metafísica* de Julián Marías”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 35, n.º 1, 2018, p. 227.

³⁸³ Julián MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 154.

³⁸⁴ En el capítulo undécimo nos detendremos a analizar cómo, desde la perspectiva de Marías, podría entenderse que San Pablo se refería no a lo que aquí estamos denominando el Hombre sino a la persona, y cómo ésta, efectivamente, puede cosificarse (quedarse en la carne) o personalizarse o espiritualizarse.

Capítulo 6:

El hombre que soy yo

6.1. La estructura empírica de la vida humana

En el subapartado 3.3.4 veíamos cómo, para Ortega y Marías, mi perspectiva es la organización real de la realidad de manera que, a medida que vivo, va estructurando todo cuanto encuentro, que se me presenta como superficie y profundidad. La superficie, decíamos entonces, es para Ortega un tapiz de impresiones —de colores, sonidos, dolores placeres— que caen sobre nosotros y se nos imponen de manera violenta, sin que podamos evitarlo, de suerte que tengo una actitud pasiva ante ellas. Por tanto, si sólo hubiera impresiones el mundo sería para mí un caos de puntos luminosos. Pero eso no acontece porque en todo momento colaboro activamente, gracias a que mi perspectiva estructura todo cuanto encuentra a través de una serie de relaciones introduciendo la profundidad. Ahora bien, veíamos también cómo para Ortega era muy importante señalar que, aunque mi vida está continuamente estructurando, ordenando la realidad, no por ello hacemos uso todo el tiempo del pensamiento y el lenguaje. Y para aclarar esta idea el filósofo recurría a dos ejemplos. En primer lugar, oía a una oropéndola cantando y el fluir de un riachuelo cerca de él. Poco después, volvía a escuchar a otra oropéndola y otro correr de agua, esta vez más lejanos. Pero, según Ortega, la lejanía, esa distensión espacial, la estaba creando activa y espontáneamente él, mediante la estructura de relaciones de su perspectiva, sin tener necesidad de reflexionar o articular palabra. Igualmente, si vemos un color desteñido, apuntaba el filósofo, somos nosotros los que estamos introduciendo con nuestro mismo mirar una profundidad temporal. Por eso, no es posible la pretensión del conocimiento de adecuar nuestro pensamiento al Ser de las cosas, porque no hay tal separación entre la mente y el resto de la realidad, sino que vemos interpretando e interpretamos viendo, siendo el escorzo el caso límite en donde la visión está fundida con un acto puramente intelectual. Pero, entonces, concluíamos, para Ortega no hay materia “en sí”, sino que ésta no es sino una interpretación más de la realidad, al igual que tampoco existe la escisión entre naturaleza y cultura, porque hasta nuestro propio cuerpo lo interpretamos espontáneamente, de suerte que nuestra carne es intrínsecamente espiritual.

Pues bien, imaginemos que Ortega no hubiera paseado sólo por el bosque de la Herrería, sino que hubiera estado acompañado, por ejemplo, por Julián Marías. En ese caso, los dos habrían oído a la lejana oropéndola, creando, cada uno en su vida, una pareja profundidad espacial. Y si hubieran visto un color desvaído, ambos habrían

asumido al unísono que el tiempo había pasado por él. Por eso, las circunstancias —que son siempre personales— en buena medida se comunican de tal manera que la oropéndola, el riachuelo o el color son realidades que no pertenecen, en principio, sólo a la esfera privada de las personas, sino a lo que denominamos “nuestro mundo”. Por tanto, todo aquello que veo interpretando e interpreto viendo al igual que el resto de las personas de mi comunidad lo aprehendo a través de la perspectiva social. De ahí que el sistema de vigencias sociales nos dota colectivamente de una profundidad, o lo que es lo mismo, de una serie de verdades en las que estamos instalados y desde las que se nos aparece el mundo compartido en el que nos encontramos y hacemos nuestra vida.

Pero, a su vez, el mundo transpersonal al que nos referimos no es posible hallarlo ya en la estructura analítica. La teoría general de la vida humana señala que la circunstancia es todo aquello que encuentro y no elijo, mas no me dice nada de que yo vaya a descubrir en torno mío oropéndolas, arroyuelos o colores desteñidos. Tampoco se pronuncia acerca de la existencia de los rayos, las nubes, los peces o los pájaros. Ni siquiera me descubre que tengo dos piernas y dos brazos o que hay dos formas de vida humana: la masculina y la femenina.

La estructura analítica de la vida humana recoge, así, sólo aquellos pocos requisitos abstractos, universales, necesarios y perennes que han de aparecer en cada vida *sine quibus non* para que sea vida humana y que, por tanto, puedo prever a priori, que voy a encontrar en cada una de ellas. En cambio, todos estos ingredientes a los que nos referimos ahora —oropéndolas, peces, pájaros, la corporeidad humana, el varón y la mujer entre tantos otros—, según Marías, conforman otra estructura que encuentro en mi vida a la que va a denominar la estructura empírica de la vida humana, caracterizada por ser “la forma concreta de nuestra circunstancialidad”³⁸⁵. Dicha estructura cuenta, por tanto, con un mayor grado de especificidad que la analítica y se intercala entre ésta y la vida fáctica, concreta, ésa que estoy haciendo aquí y ahora³⁸⁶. Asimismo, frente a la analítica, la estructura empírica se caracteriza, en primer lugar, porque reúne elementos que no son universales. Bien es verdad que algunos de ellos casi podrían parecerlo ya que son tan generales que se dan en todas las culturas y épocas, pero en cualquier caso

³⁸⁵ Julián MARÍAS, “La vida humana y su estructura empírica” (1952), en *Ensayos de teoría*, en *Obras*, IV, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 360.

³⁸⁶ Julián MARÍAS, “La psiquiatría vista desde la filosofía” (1952), en *Ensayos de teoría*, en *Obras*, IV, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 371.

son contingentes porque los hallamos así, pero podrían haber sido de otra manera. Por ejemplo, las personas “humanas”, las únicas que conocemos, cuentan con una corporeidad, pero podrían haber estado hechas de humo o de gases. Además, según Marías, siempre que se habla de la posible existencia de vida en otros planetas lo que se pretende es encontrar a seres que sean personas como nosotros, con todos los ingredientes de la estructura analítica, junto con una estructura empírica diferente³⁸⁷. Ese es el caso, según Helio Carpintero, de ET, el famoso extraterrestre de la película³⁸⁸. Por tanto, añade Marías, la estructura empírica es uno de los requisitos necesarios y a priori de la estructura analítica, es decir, toda vida humana ha de tener una estructura empírica, pero, a su vez, no tiene por qué ser como la nuestra y, por eso, ET contaba con una corporeidad diferente. De igual modo, si hay una vida después de ésta es de esperar que cuente también con los ingredientes de la estructura analítica, pero con una estructura empírica diferente.

Por otra parte, apunta Marías que otra de las características de esta estructura es que reúne una serie de requisitos que no son necesarios e indispensables para que haya vida humana como en el caso de la estructura analítica, de manera que el único método que tengo para aprehenderlos es el de descubrirlos empíricamente³⁸⁹.

Además, es muy importante tener en cuenta, sobre todo para el tema que nos ocupa, que, mientras que la estructura analítica cuenta con un carácter permanente, a la configuración de la estructura empírica le pertenece cierta estabilidad pero, al mismo tiempo, se erige como el campo de posible variación de la vida humana³⁹⁰, es decir, va modificándose en el tiempo a medida que el sistema de vigencias sociales va cambiando de manera que, según Marías, es posible distinguir tres planos de realidad en la vida: la estructura analítica, la empírica y la concreción historio-social de dicha estructura que

³⁸⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1970], p. 77.

³⁸⁸ Helio CARPINTERO, *Julián Marías. Una vida en la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 91.

³⁸⁹ Pero, según De Nigris, al usar el término “empírico”, Marías no se refiere a la teoría del conocimiento. Es decir, no se trata de que la idea del Hombre tenga que ver con una percepción sensible de la realidad como entienden los empiristas. No atiende, por tanto, a un positivismo radical como el fenomenológico, según el cual toda esa materia que aparece en la conciencia se va organizando en asociaciones eidéticas y luego sucesivamente en actos intencionales. Cuando Marías se refiere a la estructura empírica de la vida humana apunta a un nivel de realidad. Francesco DE NIGRIS, Seminario sobre *La estructura empírica de la vida humana*, Universidad Complutense de Madrid, del 15 de octubre de 2015 al 18 de febrero de 2016.

³⁹⁰ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 75.

es la forma efectiva en la que acontece³⁹¹. Ahora bien, a su vez, hay que tener siempre en cuenta que todas esas estructuras adquieren su última realidad circunstancial y singular, es decir, absolutamente concreta, en cada vida³⁹².

Pero, en este argumento, ¿dónde hemos dejado al Hombre? Según Marías, si cualquiera de nosotros dice “yo soy un Hombre”, no parte del Hombre sino de la posición de ese “yo” que no agota la realidad en ser “Hombre”. Es decir, yo soy un Hombre, pero no sólo soy Hombre, porque ante todo soy alguien único e irreductible, soy una persona. Por eso, el Hombre es una realidad que yo encuentro radicada en mi vida como realidad radical, de manera que ninguna de las interpretaciones que se han hecho acerca de él ha sido, ni podrá ser, la definitiva. Porque, efectivamente, tal y como se ha entendido históricamente es cierto que soy un organismo, pero eso no agota mi realidad. También cuento con una psique, pero soy irreductible a ella. Podríamos incluso decir sin ningún inconveniente, añade Marías, que el Hombre es un animal, sin que podamos distinguirlo psicofísicamente de algunas otras formas de animalidad, siempre y cuando añadamos que se caracteriza por *tener una vida humana* de tal manera que

la peculiaridad del Hombre no debería buscarse en sus caracteres orgánicos, en su biología, en su animalidad, ni siquiera en su psiquismo, sino en su vida en el sentido biográfico³⁹³.

Por tanto, para Marías, el Hombre no se trata ni de una cosa, ni de un animal, sino de algo mucho más hondo: es esa estructura empírica de la vida humana que cómo hemos visto configura de forma estable, aunque variable, una serie de ingredientes contingentes y transpersonales, de forma que podemos hablar de “nuestro mundo” compartido, aquél en el que estamos instalados y gracias al cual son posibles las relaciones personales. Porque no se trata de que Yo me encuentre al Otro mediante un

³⁹¹ Julián MARÍAS, *La educación sentimental*, Círculo de Lectores, Madrid, 1996 [1.ª edición de 1992], pp. 12-13.

³⁹² Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 75.

³⁹³ *Ibidem*, p. 70. De hecho, como hemos ido viendo, la vida humana es completamente distinta a la del animal porque tiene muy pocos instintos y, en cambio, está dotada con un horizonte imaginario enormemente amplio. Por eso, según Marías, en la persona la vida biológica es secundaria, puesto que la biología es sólo un quehacer al que se dedican los biólogos en su vida biográfica. Julián MARÍAS, “La cuestión radical de la antropología: hombre y vida humana”, en Julián MARÍAS *et al.*, *¿Qué es el hombre? (II)*, Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, 1986, pp. 9-11.

proceso de trasposición analógica, como defendía Husserl, sino de que ese movimiento de comprensión del prójimo puedo llevarlo a cabo porque tanto él como yo estamos instalados en esa estructura intermedia, empírica y biográfica que es el Hombre, de forma que, según Francesco de Nigris, el Hombre se constituye como

el conjunto de los posibles proyectos o esquemas biográficos de la convivencia, que, individualmente actualizados e intensificados mediante el trato, nos permiten manifestarnos como individuos concretos³⁹⁴.

Ahora bien, mientras que la metafísica, como vimos en el capítulo primero, busca una certidumbre radical acerca de la realidad desde la que partir para comprender la totalidad, la ciencia que estudia el conjunto de estructuras que componen el Hombre o la estructura empírica es la antropología. Pero, a su vez, según Marías, como su estudio del Hombre está fundado en la razón vital de Ortega, su antropología va a ser metafísica³⁹⁵. A esto se añade que como el filósofo entiende que el sentido de la vida humana es que cada uno de nosotros hagamos a nuestra persona, podría señalarse que su antropología, además de metafísica, es *personal*. Y, por último, como para realizarnos como personas estamos llamados a amar la circunstancia y al prójimo en el centro de ella, es posible aseverar que su antropología, además de metafísica y personal, es intrínsecamente *ética o moral*.

³⁹⁴ Francesco DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2011, pp. 346-347.

³⁹⁵ Julián MARÍAS, “La cuestión radical de la antropología: hombre y vida humana”, en Julián MARÍAS *et al.*, *¿Qué es el hombre? (II)*, Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, 1986, p. 12.

6.2. Las categorías de la estructura empírica de la vida humana

En su intento de comprender cuál es la realidad de la persona, Julián Marías se encontró con un nuevo continente de realidad. Pero, a su vez, para poder entenderlo bien, y consciente de que se trataba no ya de la dimensión metafísica sino de la antropológica, tuvo que buscar aquellos conceptos que le permitieran aprehender esta perspectiva biográfica del Hombre. El verbo “estar”, la instalación vectorial y las trayectorias van a conformar, por tanto, las grandes categorías de su antropología, que se erigen, según José Luis Sánchez García, como el hilo conductor de la experiencia humana en la vida y su circunstancia³⁹⁶.

De esta manera, puesto que el Hombre no se define por ninguno de sus rasgos concretos sino por aparecer en nuestra vida como una estructura biográfica, en primer lugar, Marías tuvo que reflexionar acerca de cuál es el verbo capaz de aprehender ese campo de posible variación que cada uno de nosotros apreciamos empíricamente en nuestro vivir. Entonces, se dio cuenta de que

el verbo “ser” estorba un poco para entender la vida humana; es, a lo sumo, un verbo secundario, apto para comprender ciertas determinaciones derivadas y consecutivas de la realidad primaria que es vivir³⁹⁷.

En cambio, en el español hay un verbo, el “estar”, que no existe en otras lenguas, que cuenta con una serie de caracteres que lo hacen especialmente válido para acoger la realidad de la estructura empírica. Porque, en primer lugar, como apunta Marías, hay que tener en cuenta que, mientras que el Ser puede referirse a cualquier forma de irrealidad, el “estar” señala necesariamente a la realidad. Por otra parte, aunque en uno de sus sentidos, el verbo “estar” indica meros estados o afecciones pasajeras, en otro apela a esa estabilidad cambiante, a esa realidad dinámica y variable que es mi vida. Además, añade Marías, el verbo “estar” significa la inclusión en todo lo que es un lugar, un ámbito, un dónde. Pero, en este caso, no se trata de una localización espacial, sino de la circunstancialidad de la vida humana, porque no es sólo que “yo viva”, es que “yo

³⁹⁶ José Luis SÁNCHEZ GARCÍA, “Las categorías antropológicas de Julián Marías”, *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 12, 2016, p. 160.

³⁹⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 79.

estoy viviendo”, subrayando por igual el infinitivo y el gerundio³⁹⁸. Es decir, mi vida puede constituirse como una apertura sistemática de posibilidades porque yo me *encuentro* o descubro “estando” en ella. De ahí que, más allá de su sentido fáctico o accidental, según Marías, el verbo “estar” nos remite a ese otro sentido en el que cuenta con un marcado carácter estructural y biográfico. Y así:

Quando nos interesa la estructura biográfica del estar, es decir, cuando consideramos el “estar” de manera a la vez biográfica y estructural, llegamos a un concepto imprescindible en una teoría del hombre como estructura empírica de la vida humana, en una antropología en el sentido riguroso de la palabra: el de instalación³⁹⁹.

Para desentrañar mejor lo que se refiere al hablar de “instalación”, en *Antropología metafísica* el filósofo va a comparar dicho término con el concepto de “situación” al que ya se había referido en su *Introducción a la filosofía*⁴⁰⁰. La situación, apunta el filósofo, es siempre concreta y singular. Yo estoy en esta situación, pero podría estar en otra. Además, la situación no se compone sólo de elementos circunstanciales, sino que contiene como ingrediente esencial suyo: mi pretensión —o la pretensión colectiva si nos estamos refiriendo a la situación social—. Por último, estoy en esta situación porque pretendo hacer algo de manera que saldré de ella. En cambio, la instalación aparece definida por una cierta estabilidad, aunque no sea perenne, de suerte que me permite “estar”. Por eso me puedo “encontrar” en esa instalación y puedo proyectarme desde ella⁴⁰¹, de manera que, según Marías, se podría decir metafóricamente que la instalación es el suelo en el que nos apoyamos para hacer nuestra vida⁴⁰², “es el alveolo o cauce por el que transcurre la vida” como una corriente marina que es estable y cuenta con una figura, pero al mismo tiempo, está en constante movimiento⁴⁰³.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 80.

³⁹⁹ *Ibidem*, pp. 79-80 y 86.

⁴⁰⁰ Cfr. Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 [1.ª edición de 1947], pp. 22-23.

⁴⁰¹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, *op. cit.*, pp. 80-81.

⁴⁰² Julián MARÍAS, “La cuestión radical de la antropología: hombre y vida humana”, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁰³ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, *op. cit.*, p. 86.

La instalación es definida, entonces, por el filósofo, como “la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical”⁴⁰⁴ y se caracteriza porque, aunque es unitaria —porque yo me descubro instalado en un determinado nivel biográfico que es histórico-social pero también personal—, a su vez, no es simple, sino pluridimensional, articulándose en varios niveles y direcciones.

Algunas de las instalaciones o determinaciones que componen la estructura empírica de la vida humana, señala Marías, casi se confunden con la condición humana como la espaciosidad tridimensional o la gravedad. Otras, en cambio, a las que denomina “intrahumanas”, se caracterizan porque en ellas es más fácil apreciar la variación y diversificación del Hombre como, por ejemplo, la condición sexuada, gracias a la cual la vida humana acontece como mujer o varón. O la raza, en un sentido no exclusivamente étnico, sino entendida como una biología historizada⁴⁰⁵.

Por último, hay que tener en cuenta que, según Marías, gran parte de nuestra vida consiste en analizar esa instalación no sólo intelectualmente, sino de un modo primariamente vivencial. Porque como necesito proyectar quién voy a ser, a su vez, tengo que recapitular quién he sido constantemente. O por decirlo de otra manera, la teoría intrínseca en que consiste mi vida me fuerza a comprender mi estructura histórico-biográfica para poder lanzar hacia adelante el proyecto que aspiro a realizar. Y mediante esa posesión o análisis de las dimensiones de mi instalación lo que consigo, según el filósofo, es actualizarla o ponerla en ejercicio. Por ello, a la instalación le pertenece cierta indefinición, que para Marías es la versión finita de la infinitud, porque ninguno de nuestros análisis la agota. Mientras nos apoyamos en ella estamos constantemente descubriendo su carácter emergente, hasta el punto de que rebosa de todo análisis conceptual.

Pero esta necesidad de constante revisión de nuestra estructura histórico-biográfica del estar, nos remite una vez más al carácter proyectivo y futurizo de la vida humana. Cada uno de nosotros, señala Marías, contamos con un carácter viniente,

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 84.

gracias a que “estamos apoyados” en nuestras instalaciones, lo que nos permite reinterpretarlas una y otra vez a través de nuestra pretensión de ser alguien⁴⁰⁶.

Por ello, la vida es un movimiento orientado en el que la perspectiva, entendida como el sistema de proyecciones y tensiones de diferente dirección e intensidad, va ordenando las diferentes instalaciones, de forma que una aparece siempre como la más inmediata y primaria, aunque, a su vez, puede ir cambiando en el tiempo. La perspectiva organiza, así, lo que Marías denomina la estructura vectorial de la vida humana. Según el filósofo, en la mecánica y la matemática se usa el concepto de vector entendiendo como una magnitud orientada. Pero esta palabra puede utilizarse también en el plano biográfico para representar toda acción vital que cuenta con un carácter dinámico, plural y orientado⁴⁰⁷. Por tanto, para Marías, “los vectores son las líneas de acción de una vida que parten de una instalación y se apoyan en ella” de manera que la vida consiste en una instalación vectorial⁴⁰⁸.

Para intentar comprender lo que son los vectores, Marías toma, entonces, la metáfora la de la flecha, pero asumiendo que, para que sea una imagen exacta, no basta sólo con ella, sino que habría que tener en cuenta también, en primer lugar, el arco entero, con su tensión hacia atrás que es desde donde recibe el impulso. En segundo lugar, como el blanco hay que buscarlo, siempre habrá varios posibles, de suerte que se necesitarán tantas flechas como posibilidades, aunque al final sólo una de ellas será la privilegiada. Por último, la vida no consiste en disparar una sola flecha, sino un continuo lanzar una tras otra⁴⁰⁹.

Por tanto, añade el filósofo, el concepto de estructura vectorial es el reverso de la instalación y no tienen sentido el uno sin el otro, porque “sólo apoyándose *a tergo* en ella puede el arco tener la tensión necesaria para tenderse. A la inversa, sólo para esa proyección estamos activa y no sólo estáticamente instalados”⁴¹⁰.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 88.

⁴⁰⁸ Julián MARÍAS, “La cuestión radical de la antropología: hombre y vida humana”, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁰⁹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, *op. cit.*, p. 87.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 91.

En los próximos capítulos vamos a analizar desde la perspectiva de la justicia social algunas de las instalaciones vectoriales a las que se refiere Marías en su *Antropología metafísica*. Por tanto, aquí nos vamos a limitar a tratar brevemente algunas de ellas para que se entiendan bien los dos conceptos previamente estudiados. En ese sentido, según el filósofo, nos encontramos instalados en nuestro cuerpo, que es de una manera, pero perfectamente podría haber sido distinto. A eso se suma que nuestra corporeidad, antes que biológica, es biográfica, puesto que estamos constantemente reinterpretándola de suerte que las personas somos cada vez más longevas y contamos con una serie de posibilidades que antes hubieran parecido inimaginables. Por ejemplo, no tenemos alas, pero podemos volar; no tenemos branquias, pero podemos bucear; necesitamos el oxígeno para vivir, pero a través de una serie de técnicas hemos logrado llegar a la luna y volver con vida⁴¹¹.

Asimismo, según Marías, otra de las instalaciones vectoriales del Hombre es la mundanidad. Como hemos visto, compartimos lo que denominamos “nuestro” mundo, pero éste perfectamente podría haber sido distinto y, además, lo estamos constantemente modificando gracias a que cada vez que reabsorbemos nuestra circunstancia a través de nuestros proyectos auténticos lo personalizamos, estableciendo nuevas conexiones entre lo que hay, reconfigurándolo⁴¹².

A eso se suma que, si podemos instalarnos en el mundo, es porque contamos con la sensibilidad entendida como transparencia y, nuevamente, ésta es de una manera, pero podría haber sido distinta y, aunque se le ha solido otorgar mucho peso a los órganos de los sentidos, según Marías, mucho más importante que la biología es la biografía, de manera que durante el siglo XX el Hombre ha sido capaz de intensificar su sensibilidad quizá como nunca gracias a la técnica⁴¹³.

Además, otra determinación de instalación vectorial en la que ahondaremos posteriormente es la condición sexuada, porque al Hombre no lo hallamos en nuestra vida como tal, sino que se nos aparece bajo la forma del varón y la mujer como estructuras biográficas recíprocas que también se están reinterpretando

⁴¹¹ *Ibidem*, pp. 112-119.

⁴¹² *Ibidem*, pp. 92-98.

⁴¹³ *Ibidem*, pp. 99-105.

constantemente⁴¹⁴. De la misma manera, también la condición amorosa y la felicidad, entre otras, son dos importantes instalaciones vectoriales para Marías, puesto que en ellas nos encontramos y apoyamos para seguir proyectándonos, por lo que igualmente cuentan con ese carácter contingente y biográfico que caracteriza a la estructura empírica de la vida humana⁴¹⁵.

Por último, es necesario destacar cómo los vectores que emergen de la instalación se articulan en trayectorias que, según el filósofo, aparecerían figurativamente como ramificaciones o como una arborescencia a veces sumamente intrincada que brotan de una raíz o tronco común que es la vida⁴¹⁶.

Por ello, apunta el pensador que no es posible nunca hablar de una trayectoria, puesto que, por ejemplo, la que pone en mi *curriculum vitae* es aquélla que he realizado, pero deja a la sombra todas las que he proyectado y no he podido realizar y sólo es posible entender un acto humano sobre el fondo de otros actos posibles. Por tanto:

Las trayectorias son plurales, y hay una serie de ramificaciones de ellas que se van abriendo, que se van iniciando, que se van abandonando, se van frustrando, a veces se cortan externamente y todas ellas juntas componen la realidad de una vida humana⁴¹⁷.

⁴¹⁴ *Ibidem*, pp. 120-127.

⁴¹⁵ *Ibidem*, pp. 156-171 y 202-209.

⁴¹⁶ Julián MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 25-27.

⁴¹⁷ Julián MARÍAS, “La cuestión radical de la antropología: hombre y vida humana”, *op. cit.*, p. 16.

6.3. La estructura social como estructura empírica de la vida colectiva

En el apartado anterior hemos revisado brevemente algunas de las instalaciones vectoriales que analiza Marías en *Antropología metafísica*. Sin embargo, hay una que ni siquiera hemos mencionado. A ella le dedicó el filósofo un libro entero. Nos referimos a *La estructura social*, a la que Marías definió ya en 1955 —es decir, quince años antes de publicar *Antropología metafísica*— como “la estructura empírica de la vida colectiva”⁴¹⁸.

Efectivamente, a pesar de que todas las sociedades cuentan con unos requisitos idénticos que son aquéllos que pertenecen a la estructura analítica de la vida humana, a su vez, cada estructura social, apunta Marías, contiene una serie de ingredientes que, aunque son estables, se van gestando históricamente de manera que son abiertos e indefinidos en cuanto a que está constantemente redefiniéndose, por lo que sólo podemos comprender su realidad empíricamente⁴¹⁹. La estructura social es, entonces, según Marías, una determinación más del Hombre y, como tal, cuenta con las mismas características que el resto de las instalaciones que componen la estructura empírica de la vida humana.

A partir de esa idea, Marías dedica su libro *La estructura social* a buscar un método que apoyándose en los elementos analíticos de la sociedad nos permita adentrarnos en los ingredientes empíricos de las diferentes estructuras sociales.

Pero aquí, lo que nos interesa especialmente es subrayar cómo de la interpretación de Marías puede deducirse también que la estructura social cuenta con un rasgo más que la dota de una relevancia especial. Porque, no sólo se trata de que sea una estructura contingente y variable como el resto de las instalaciones vectoriales. Es que, además, es aquel *mecanismo o eslabón de realidad que cumple la importante función de reabsorber las innovaciones personales convirtiéndolas en interpretaciones y comportamientos transpersonales*. Es decir, es la estructura social la que posibilita que haya historia, de manera que es aquel ingrediente que permite la existencia de ese campo de posible variación que es la estructura empírica de la vida humana. Por tanto,

⁴¹⁸ Julián MARÍAS, *La estructura social*, Revista de Occidente, Madrid, 1972 [1.ª edición de 1955], p. 13.

⁴¹⁹ *Ibidem*, pp. 38-39.

lo que se modifica cada vez que hay un cambio en el sistema de vigencias transpersonales no es sólo la estructura social, sino la idea del Hombre de nuestro tiempo.

En ese sentido, en este apartado vamos a analizar algunas de las articulaciones e ingredientes de la estructura social tal y como los interpreta Marías con distintos fines. En primer lugar, pretendemos evidenciar cómo efectivamente algunos de esos elementos son analíticos y, por tanto, se dan siempre en todas las sociedades, mientras que otros son contingentes y variables. En segundo lugar, buscamos alumbrar cómo Ortega entiende ya a través de su estudio de la historia, es decir, desde un punto de vista que podríamos denominar macroscópico, que toda innovación social es, en primer lugar, individual. Pero, además, nos parece conveniente revisar la teoría de Marías acerca de la estructura social, porque gracias a ella en el capítulo undécimo nos proponemos demostrar, esta vez desde una perspectiva que podríamos denominar microscópica o de las relaciones personales, que la innovación social efectivamente es individual, pero tan sólo tiene lugar en la medida en la que somos justos para con nuestra vida, es decir, en la medida en la que nos personalizamos a través del amor al prójimo.

6.3.1. La articulación temporal

Una de las primeras constantes que encuentra Marías en su estudio de la estructura social es su articulación temporal. De esta manera, según el filósofo, lo primero que hay que tener en cuenta es que una sociedad se compone efectivamente de un conjunto de individuos que se rigen por un mismo sistema de vigencias sociales, pero, a su vez, esas personas son de distintas promociones que conviven a la vez y, por tanto, no son todos coetáneos sino contemporáneos. Asimismo, tal y como veíamos en el capítulo tercero, la temporalidad humana tiene cualidad, lo cual hace que la realidad histórica de la estructura social no sea un continuo homogéneo, sino que cuenta con una articulación argumental que se rige por dos grandes patrones: la generación y la época. Por eso, según Marías, es posible hablar de una microestructura y una macroestructura temporal.

La microestructura o generación es para el autor una medida bastante precisa que Ortega usaba en dos sentidos distintos: para marcar los pasos históricos que da una sociedad y para acotar a los personajes colectivos que son los que van dando esos pasos. En el primero de sus sentidos, es decir, como paso histórico, cada generación dura aproximadamente quince años y se caracteriza por producir una modificación parcial del mundo. Por tanto, durante ese periodo que abarca la generación existe una relativa estabilidad, que se quiebra un poco al transcurrir ese tiempo lo que supone que el movimiento de la historia no sea nunca continuo, sino gradual.

Además, según Marías, cada generación es también un grupo de personas que nacen dentro de un sistema de fechas que se puede filiar empíricamente porque cuentan con una serie de caracteres comunes⁴²⁰. Dicha generación, señalaba ya Ortega en *El tema de nuestro tiempo*, es literalmente una variedad humana y, por tanto, sus miembros cuentan con una vocación compartida —más allá de sus vocaciones particulares— de manera que pueden realizar o no su destino histórico común⁴²¹. Asimismo, como cada una de estas generaciones está en movimiento, se van a ir sucediendo en el poder⁴²².

Durante los primeros quince años de la *niñez* y los quince siguientes de la *juventud*, una generación apenas tiene significación histórica porque sus miembros están dedicados a asumir todo el precipitado de las vigencias sociales. Es decir, según Marías, el papel de las personas durante los primeros treinta años de su vida consiste en apropiarse del mundo de vigencias sociales en el que ha nacido. En cambio, de los treinta a los cuarenta y cinco años la generación entra en una etapa ascendente o de *iniciación*, en la que sus miembros empiezan a actuar para reobrar sobre el mundo recibido con el objeto de imponerle su propia innovación. Por ello, según el filósofo, se trata de una época de *gestación*, en la que la generación va a luchar con la anterior para intentar desplazarla del poder.

Una tercera etapa por la que pasa toda generación es la que Marías denomina cesárea o de *predominio* y se produce entre los cuarenta y cinco y los sesenta años. Durante esos quince años a los que el filósofo denomina la época de *gestión*, sus

⁴²⁰ *Ibidem*, pp. 21-22, 40-42, 49 y 53-56.

⁴²¹ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 562-565.

⁴²² Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 59.

miembros han logrado hacer vigentes sus contenidos innovadores y, por tanto, están en el poder, aunque empiezan a tener que defenderse de la generación más joven.

Además, de los sesenta a los setenta y cinco acontece la *vejez*. Y durante la mayor parte de la historia, ésta era una época de mera supervivencia porque los ancianos eran muy pocos y ya no contaban con el poder. Estaban fuera de las luchas comunes y ejercían el mero papel de testigos de un mundo anterior en senados y gerusías⁴²³. Sin embargo, como muestra evidente de que gracias a nuestras constantes reinterpretaciones vamos variando la realidad de nuestra estructura empírica, hoy en día se ha conseguido que las personas sean más longevas, de manera que esa generación de mayores de sesenta y cinco años, a la que Marías denomina *augusta*⁴²⁴, continúa ejerciendo su poder y eso, inevitablemente, está haciendo que se altere la estructura social porque ha entrado en escena un nuevo personaje que antes no estaba.

¿Qué puede estar pasando? ¿Cómo se está rearticulando la sociedad? En *La estructura social*, Marías propone una hipótesis: quizá, en vez de haber cuatro generaciones, haya sólo tres, igual que antes, pero se ha extendido su duración a veinte años puesto que hay fenómenos como el infantilismo y la prolongación de la adolescencia que parecen apuntar en esa dirección⁴²⁵. Años más tarde, en *Generaciones y constelaciones*, el filósofo cambia de parecer y sostiene que las generaciones siguen durando quince años y, por tanto, definitivamente, ahora mismo hay cuatro ejerciendo su poder a la vez, de manera que ese personaje *augusto* se ha sumado definitivamente a la historia⁴²⁶.

Por otra parte, además de esa microestructura que es la generación, para el filósofo también es posible hablar de una macroestructura temporal a la que denomina “épocas” o “edades”. Pero, a diferencia de las generaciones, el principio de ordenación de las épocas no es claro. De hecho, puede haber transformaciones en la macroestructura en distintos niveles, es decir, que en alguna dimensión de la vida se esté produciendo un cambio de época mientras que en otra no. Se sabe, eso sí, añade Marías,

⁴²³ Julián MARÍAS, *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid, 1967 [1.^a edición de 1949], pp. 100-101, y *La justicia social y otras justicias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979 [1.^a edición de 1974], p. 104.

⁴²⁴ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., p. 104.

⁴²⁵ Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 58.

⁴²⁶ Julián MARÍAS, *Generaciones y constelaciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 11.

que para que haya un cambio epocal tienen que sucederse al menos cuatro generaciones: la primera de ellas introduce algo nuevo, pero su transformación llega a grupos muy reducidos. La siguiente, en cambio, asume esa modificación y la convierte en vigencia social de manera que la tercera se encuentra ya en un mundo determinado por ese algo y, por tanto, es la generación heredera. Después, puede haber varias generaciones que continúen instaladas en ese contenido, aunque poco a poco lo irán modificando. O puede darse el caso de que ya esa cuarta generación quebrante la vigencia porque su pretensión colectiva sea otra. En cualquier caso, a la generación que rompe con la vigencia anterior, Marías siguiendo la teoría de su maestro la denomina “decisiva” porque va a ser la que va a traer consigo una variación importante, que es la que supone que se pueda hablar de un cambio de época⁴²⁷. Por tanto, para el filósofo, es posible hablar de generaciones acumulativas que son las que prolongan lo que llevó a cabo la generación anterior, las de tiempos de viejos, y de generaciones eliminatorias y polémicas que se rebelan contra las anteriores, y son tiempos de jóvenes⁴²⁸.

Por último, añade Marías, hay que tener en cuenta que los cambios de época se producen por dos motivos:

En primer lugar, puede suceder que se sature el proyecto colectivo, bien porque haya fracasado o bien porque se haya realizado con éxito. En ambos casos, va a comenzar una crisis porque, al no haber una pretensión que mueva las vidas, el horizonte abierto desaparece y se torna prisión. Por eso, suele darse un periodo desesperanzado en donde como no se sabe qué hacer, todo queda estabilizado y conservado. Tras él suele llegar una época desesperada en la que se tiene la impresión de que no se puede seguir así, lo que pone límite a la previa desesperanza porque se empiezan a buscar fórmulas para salir de esa situación.

En segundo lugar, también puede producirse una crisis, según Marías, porque se dé un cambio tan sustancial que las personas dejen de saber cuáles son sus límites y necesitan explorarse, lo que, a su vez, les obliga a salir de la que hasta entonces había sido la forma de vivir típica de su época⁴²⁹.

⁴²⁷ *Ibidem*, pp. 41, 43 y 51.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 59.

⁴²⁹ *Ibidem*, pp. 46-47.

6.3.2. La estructura social como continuo movimiento de fuerzas sociales

Por otra parte, las estructuras sociales también se caracterizan porque nunca son figuras quiescentes, sino que están definidas por tensiones y movimientos:

Una sociedad es, por tanto, un sistema de fuerzas orientadas, un sistema “vectorial”. Los elementos reales de la sociedad no son “cosas” estáticas, sino presiones, pretensiones, insistencias y resistencias, con las cuales se realiza la “consistencia” de la realidad social⁴³⁰.

Por tanto, todos sus ingredientes van a constituir un sistema de fuerzas de variable intensidad y dirección de manera que la sociedad, como la vida personal, tiene trayectoria, es programática. Viene de un pasado, pero tiende al futuro. Es, al mismo tiempo conservación y anticipación, perduración e innovación, tradición y porvenir. De ahí que, al igual que la vida humana, también es inteligible porque tiene argumento, y nunca está dada, sino que es continuo quehacer.

Ahora bien, todo ese sistema de presiones y resistencias trae consigo que exista un cierto grado de discrepancia de forma que todo colectivo es, a la vez, sociedad y disociación. Mas como vimos en el capítulo primero, esas constantes luchas intestinas pueden tonificar a la sociedad si se producen en estratos poco profundos, o destruirla si se trata del enfrentamiento que tiene lugar cuando entran en crisis las creencias fundamentales⁴³¹.

Asimismo, en lo que se refiere al carácter intrínsecamente cambiante de la estructura colectiva hay que tener en cuenta que, según Marías, entre la sociedad y los individuos existe una realidad intermedia que son las fuerzas sociales. Dichas fuerzas se caracterizan porque en ellas van a converger activamente individuos cualesquiera a los que sólo les une un vínculo funcional. Es decir, se trata de fuerzas que surgen en un momento concreto por algo y para algo y después desaparecen, porque en estado de pureza son esencialmente transitorias y sólo en algunos casos terminan por adquirir un

⁴³⁰ *Ibidem*, pp. 32-33.

⁴³¹ *Ibidem*, pp. 99-102.

carácter mecánico y se institucionalizan. Un ejemplo de estas fuerzas sociales lo encontramos, según Marías, en los núcleos de opinión política espontáneos y fugaces que se originan en una situación concreta y se desvanecen en poco tiempo. Por tanto, las fuerzas sociales se asemejan a un oleaje pasajero que, sin embargo, tiene mucha importancia porque, según el autor, de ellas depende la vitalidad de la sociedad⁴³².

6.3.3. Las vigencias como fronteras

Otro de los factores al que hay que atender a la hora de entender una estructura social son los límites de ésta, que van a estar marcados por la capacidad de actuación que tiene su sistema de vigencias sociales. En ese sentido, para Marías, una sociedad está definida por la comunidad de vigencias *básicas*, que son aquéllas que determinan la conducta en sus rasgos generales. El problema se encuentra en que la mayoría de las veces es difícil discernir dónde termina una unidad de convivencia y comienza otra, porque las fronteras no son nunca rígidas, sino que existe cierta labilidad de suerte que se superponen unidades más abstractas y débiles.

De igual manera, las fronteras de las vigencias sociales pueden ser de distinto tipo. Por ejemplo, si atendemos al criterio temporal, dentro del ámbito de la microestructura nos encontramos con que cada generación vive de interpretaciones parcialmente distintas, de manera que las vigencias se superponen en distintos planos y es difícil hallar donde terminan. Por otra parte, si nos centramos en la macroestructura descubrimos que las sociedades van acumulando la historia de su argumento, pero a veces, cuando pasa mucho tiempo o se produce una mudanza histórica importante, ni siquiera se puede hablar ya de la misma sociedad, sino que se trata más bien de comunidades que son herederas unas de otras, pero claramente distintas entre sí.

Igualmente es muy variable la configuración interna de cada una de las sociedades y, para demostrar su carácter contingente, Marías se centra en analizar cómo las naciones europeas actuales contienen en su interior a las regiones que en un pasado fueron sociedades efectivas, pero que hoy ya no lo son debido a que, aunque aún

⁴³² *Ibidem*, pp. 203-205.

cuentan con vigencias sociales propias, éstas ya no son capaces de comprender la totalidad de la vida de los individuos, sino que actúan más bien como costumbres. De esta manera, las regiones se han convertido en lo que Marías denomina “sociedades insertivas”, es decir, comunidades que permiten una primera instalación en el más completo y complejo sistema de vigencias sociales que es la nación. Pero, a su vez, añade el filósofo, las naciones cada vez son menos autosuficientes, porque en ese subsuelo común que fue el Imperio romano están creándose actualmente cada vez más vigencias comunes, de suerte que proyectivamente se está tendiendo a una nueva unión, que en ningún caso está determinada y, sin embargo⁴³³:

En Europa se encuentra el “argumento” de la vida de todas las naciones, y por eso la política ha sido siempre política exterior, como se ha solido decir, sin advertir bien lo que significaba. Política europea, diríamos mejor; y en la medida en que una nación se vuelve de espaldas a Europa y se retrae sobre sí misma, lo que le pasa es que se queda sin futuro⁴³⁴.

En último lugar, hay que tener en cuenta también que, dentro de las sociedades, existen, a su vez, grupos que cuentan con sus propias vigencias parciales. Por ejemplo, históricamente los hombres y las mujeres han vivido de las vigencias comunes, pero también de otras parcialmente divergentes. Igualmente, los grupos profesionales o laborales pueden crear sus propias vigencias como los militares, los funcionarios o los obreros, y, a veces, acontece que estos grupos pretenden hacer uso de estas vigencias internas más allá de sus confines, extravasándolas al resto de la sociedad de manera que, según Marías, se producen los denominados “ismos”: obrerismo, militarismo, funcionarismo, etcétera⁴³⁵.

6.3.4. Las clases sociales

Otro de los ingredientes importantes de la estructura social son las clases sociales. Según Marías, éstas son sociedades parciales, es decir, no son asociaciones, sino que uno se encuentra viviendo en ellas, por lo que es una forma de instalación vital, una

⁴³³ *Ibidem*, pp. 22-29.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁴³⁵ *Ibidem*, pp. 89-93.

primera concreción de la circunstancia social⁴³⁶. Cada clase social, apunta Marías, significa un tipo de pretensión, un esquema argumental de vida. Sobre la base del principio rector que rige la sociedad, cada una de ellas va a ser un miembro o personaje y como tal va a desempeñar una función. Por eso, toda clase social cuenta con sus usos propios, sus creencias e ideas, sus modos de expresión, estilos, noticias, hábitos, gestos. Por eso, también, a pesar de que dos personas de clases distintas puedan enamorarse o hacerse amigas, porque establezcan una relación estrictamente personal, sus dos mundos van a chocar por contar con formas distintas de entender la vida. Por otra parte, añade Marías, es muy importante tener en cuenta que las clases sociales no son aquellos grupos abstractos que tienden a forjar las ideologías como el marxismo al escindir a todas las sociedades de la época en proletarios y burgueses. Es más, si se quiere comprender cuáles son las verdaderas clases que hay en una determinada sociedad, lo primero que hay que hacer es buscar su principio configurador. De esta manera, hay principios religiosos, como los que rigen las castas o los patricios y plebeyos en la Roma antigua, pero también hay principios de origen racial, de linaje o económicos, entre otros. Por último, según Marías, cada vez que cambia el principio configurador se reconfiguran las clases, de forma que, una vez más, nos encontramos con un elemento de la estructura social que sólo es posible filiar empíricamente⁴³⁷.

6.3.5. La relación entre la sociedad y el Estado

Otro de los aspectos clave a la hora de entender una estructura social es la relación entre la sociedad y su Estado. Según Ortega, el Estado es una función de la sociedad que tiene como objetivo defender el sistema de vigencias sociales del ataque de aquellas fuerzas interiores o exteriores que intenten minarlas. Lo que sucede es que, lo que en principio es un útil instrumento para salvaguardar la sociedad, como atesora el poder máximo y la fuerza para ejercerlo, tiende a extravasarse de su función originaria⁴³⁸ hasta el punto de que, según Marías, no sólo defiende el sistema de vigencias, sino que interviene en la constitución de la propia estructura social. De esta manera, la relación entre la sociedad y el Estado va a depender de lo sano que esté el sistema de vigencias y

⁴³⁶ *Ibidem*, pp. 234, 236, 238-239 y 244.

⁴³⁷ *Ibidem*, pp. 234-247.

⁴³⁸ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 322-325.

cómo se configuren sus órganos de poder. Porque, puede acontecer que haya una sociedad con un sistema de vigencias estable que cuente con un Estado enérgico que se encargue de velar por ellas. Pero puede suceder, también, que la sociedad sea dócil al poder estatal porque esté dividida, disociada y desmoralizada. Igualmente, podría darse el caso de que haya unas fuerzas sociales tan vivas que el Estado no sea capaz de encauzarlas; o, al contrario, que el poder estatal sea tan fuerte y prepotente que ahogue la vitalidad de distintos movimientos sociales o intente manipularlos y reconducirlos a sus propios fines.

Asimismo, como una muestra más de la variabilidad real de las estructuras sociales, según Marías, durante el Antiguo Régimen el Estado tenía mucha firmeza, solidez y plenitud de autoridad y mando, de manera que no necesitaba crear grandes regulaciones porque la sociedad tenía vigencias enérgicas y compactas. Es decir, el Estado tenía mucho poder, pero no mucha potencia puesto que su capacidad efectiva para realizar funciones dentro del cuerpo social no era tanta. En cambio, con la crisis del Antiguo Régimen, a partir de 1789, el poder del Estado se debilitó, ya no tenía tanta legitimidad, pero aumentó su potencia dilatándose los instrumentos para controlar la hacienda, la burocracia y los censos. De esta manera, el desarrollo técnico y administrativo ha espoleado un creciente intervencionismo que, a veces, ha llegado a decantar en un totalitarismo, por el cual el poder estatal intenta intervenir sin medida en todas las dimensiones de la vida de los ciudadanos⁴³⁹.

6.3.6. Las relaciones entre las vigencias sociales

En el subcapítulo 1.2 nos detuvimos a analizar los distintos tipos de vigencias sociales: creencias, ideas, opiniones, estimaciones, el proyecto colectivo y los usos. Ahora nos interesa hacer algunas puntualizaciones más de cara a mostrar cómo éstas se interrelacionan entre sí y con el resto de los ingredientes que componen la estructura social.

⁴³⁹ Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., pp. 197-201 y 206-207.

En primer lugar, como ya vimos, en cada sociedad subyace una empresa colectiva, o lo que es lo mismo, una interpretación del sentido de la vida humana o una forma específica de entender al Hombre. Pero esa vocación social, según Marías, a su vez, es un tipo de vigencia compleja y, por tanto:

Existe colectivamente como *pre-tensión*, es decir, como sistema de tensiones operantes hacia el futuro, que ponen en marcha el cuerpo social en una dirección determinada, independientemente de que sea *pensada* por cabezas individuales⁴⁴⁰.

Por tanto, el proyecto colectivo ante todo se vive a través del sistema de vigencias sociales. Por ejemplo, según Marías, la gran empresa de la España de 1580 fue proteger e impulsar el catolicismo, lo cual se manifestaba, sobre todo, en la evangelización de las Indias y la Contrarreforma. Y como consecuencia derivada de ello, el español de la época encontraba esa pretensión en el alto grado de actividad de las órdenes religiosas; en la Inquisición; en los gastos de las guerras en Europa; en el ir y venir de frailes a las Indias; en los estudios lingüísticos y etnológicos americanos; en los autos sacramentales del teatro; etcétera.

Asimismo, añade Marías, el proyecto de la unidad social existe diversificándose, es decir, cada persona participa en la empresa común de una manera particular creándose lo que el pensador denomina las versiones individuales de la pretensión colectiva, entre las que se incluyen también las de aquéllos que van a discrepar de ese gran proyecto general.

Además, apunta Marías, el proyecto se debilita en el momento en que empieza a funcionar como una idea porque como las personas pueden pensar en él, su contenido se aprecia desde fuera, en vez de vivirlo desde dentro, de manera que la participación toma un carácter más activo, planificado y reflexivo, que puede ir desde la consigna, cuando la pretensión es planificada por unos pocos y notificada o impuesta al resto, hasta la empresa solidaria en la que los individuos se embarcan voluntariamente⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 181.

⁴⁴¹ *Ibidem*, pp. 177-182.

En segundo lugar, como vimos en el capítulo primero, las creencias son nuestros continentes transpersonales; son aquellos contenidos prerreflexivos de los que vivimos y que se nos aparecen como la realidad misma. Asimismo, hay que tener en cuenta que las creencias se encuentran ordenadas sobre la base del proyecto colectivo, de manera que se articulan por relaciones de fundamentación vital, y no intelectual. En la cúspide de esa jerarquía hay unas cuantas creencias a las que Marías denomina “básicas”, que son los pilares esenciales de nuestra interpretación acerca de la totalidad. Pero, como las personas están constantemente reinterpretando “nuestro” mundo para desvelar sus proyectos personales, el sistema de creencias nunca es suficiente, de manera que, para rellenar esas lagunas, a través del pensamiento van llegando a los contenidos mentales enunciables que denominamos “ideas”.

En ese sentido, apunta Marías que hay sociedades o épocas en las que se vive de muy pocas ideas, como pueden ser las primitivas, y otras en las que hay más, hasta el punto de que en la actualidad nos encontramos con que éstas han llegado a funcionar con vida propia e independencia, lo cual es un fenómeno histórico absolutamente insólito.

Además, añade el pensador, una creencia puede atenuarse por dos razones: en primer lugar, puede darse la situación de que el proyecto varíe, de manera que, aunque no se la niegue, se deja de vivir en ella porque ya no se necesita en la economía de la vida. Pero, puede acontecer también que, en vez de vivir de ella, se la afirme explícitamente, es decir, se la ideifique, de manera que se la debilite al elevarla a un estrato mucho más epidérmico de la vida. Porque, según Marías, mientras que la creencia al no estar formalizada reposa en sí misma, segura y quiescente, la idea tiene que justificarse a cada instante. Por eso, acontece que algunas creencias al ideificarse se desvanecen⁴⁴². En cambio:

Cuando, a pesar de su atenuación ideológica, están sostenidas por alguna fuerte creencia auténtica, o bien por un complejo de intereses vitales independientes, suplen la energía que han perdido *como creencias* con una exasperación como ideas, quiero decir, con una “intensificación” del tipo que corresponde a las ideas: el partidismo, la beligerancia, el fanatismo. La creencia,

⁴⁴² *Ibidem*, pp. 123-145.

convertida en idea, pero deficiente como tal, degenera en “ideología”, se transforma en un “ismo”⁴⁴³.

Además, si atendemos a su origen, las creencias pueden ser de dos tipos: primordiales u originarias y secundarias. Según Marías, las creencias primordiales u originarias que son aquéllas que no empiezan por ser ideas, sino que nacen de una peculiar vivencia de la realidad, frente a ellas se tiene siempre la impresión de que no es posible agotarlas mediante enunciados o fórmulas. Son creencias primordiales, según el filósofo, la solidez del suelo o la inagotabilidad del aire. Por otra parte, hay un segundo tipo de creencias más epidérmicas que son aquéllas que primero fueron ideas. Un ejemplo de estas últimas lo encontramos en la idea de “progreso” que, según el filósofo, nació en las cabezas de Turgot y Condorcet durante el siglo XVIII, y con el paso del tiempo se convirtió en una creencia colectiva en Europa y América y hoy vuelve a ser una mera idea⁴⁴⁴.

Otra de las articulaciones que hay que tener en cuenta a la hora de entender la estructura social es su grado de estabilidad. Porque mientras existe una empresa colectiva, hay a su vez una serie de creencias básicas que, aunque van variando poco a poco, siguen siendo el subsuelo de la vida transpersonal, de manera que haya pocas o muchas ideas, la convivencia es fluida. En cambio, cuando con el transcurrir de las generaciones, el proyecto se realiza, fracasa o aparece un ingrediente muy innovador, se va a producir una crisis histórica, de manera que las creencias más básicas van a dejar de serlo. Entonces, como ya se ha expuesto, es de esperar que llegue una época desesperanzada, desesperada o al menos desorientada en la que los individuos ya no encuentran una idea compacta del Hombre, con lo cual difícilmente van a poder saber a qué atenerse para poder desvelar su proyecto personal.

Asimismo, en el subcapítulo 1.2 analizábamos la vigencia social que son las opiniones y señalábamos que éstas, según Marías, están definidas por tres rasgos. En primer lugar, porque sirven para orientar la vida como sucede con las creencias, es decir, quien sostiene una opinión, si no se está falseando, en principio cree en ella. En segundo lugar, porque son contenidos enunciables como las ideas. Y, por último,

⁴⁴³ *Ibidem*, pp. 136-137.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, pp. 141-142.

porque siempre hay varias opiniones distintas acerca de un mismo tema. Pues bien, ahora es necesario atender a una puntualización más. Porque, como subraya el filósofo, es un error considerar como equivalentes la opinión particular y la privada, así como la opinión general y la pública.

La opinión particular es aquélla que es sostenida por una persona concreta, pero ésta, a su vez, puede ser pública o privada. Será pública, señala Marías, si consta de alguna manera, es decir, si ha sido publicada por algún cauce y, por tanto, el resto de los miembros del colectivo pueden apelar a ella. Será privada, en cambio, aquella opinión que no haya sido publicada y, por tanto, aunque la conozcan otros individuos, como no consta en ningún lado no pueden recurrir a ella. Por otra parte, la opinión dominante es aquélla que sostiene la mayoría de las personas y, de igual manera, puede ser pública o privada. Entonces, podría darse la situación paradójica de que, según el filósofo, haya una opinión que es dominante pero no pública y que, por tanto, no actúe en aquellas dimensiones de la vida colectiva que son inaccesibles a la vida privada⁴⁴⁵. De esta manera, sólo cuando hay libertad de expresión —y las personas tienen la voluntad de expresarla— pueden ser concomitantes la opinión general o dominante y la opinión pública.

Por otra parte, Ortega establece, en *El hombre y la gente*, una clasificación diferente atendiendo a la función que desempeña la opinión en nuestra vida. De esta manera, en primer lugar, por el mero hecho de vivir en sociedad, nos encontramos con lo que va a denominar “la opinión pública”, “la opinión reinante” o “los tópicos” que son todos aquellos decires que decimos, no porque los hayamos meditado individualmente, sino porque se dicen y nosotros los repetimos de manera mecánica. Es decir, la opinión pública, en este sentido, es una interpretación de la realidad comúnmente admitida, de manera que impera y nos apoyamos en ella como si fuera una ley superior. A la luz de la clasificación de Marías previamente expuesta sería una opinión a la vez dominante y pública, de forma que nos la encontramos en nuestra vida y no necesitamos sostenerla, sino que nos sostiene. Frente a ella, está la opinión particular, que es una interpretación a la que llega una persona determinada en su vida individual. Por ello, no se la encuentra dada, sino que la hace. Además, como reobra

⁴⁴⁵ *Ibidem*, pp. 169-173.

sobre las interpretaciones previas, habitualmente contradice a la opinión pública o reinante, de manera que aquél que quiere darla a conocer tiene que exponerla, bien con vehemencia o bien con timidez y miedo a disgustar⁴⁴⁶.

Por último, los usos sociales son acciones transpersonales y mecánicas que todos hacemos porque se hacen. Son conductas tipificadas que nos dicen qué debemos hacer en la mayoría de las ocasiones y que, además, nos coaccionan para que actuemos de esa manera concreta. La lengua, por ejemplo, es un uso que nos permite comunicarnos. Y, podemos efectivamente no utilizarla, pero, entonces, señala Ortega, su coacción será la de quedarnos sin poder expresar aquello que queríamos decir⁴⁴⁷. Además, según el filósofo, es posible discernir entre dos tipos de usos: los débiles y difusos y los fuertes y rígidos. Los primeros se caracterizan por cinco rasgos:

- 1) Porque provienen de un poder social difuso.
- 2) Porque son lentos en nacer, pero tardan mucho también en desaparecer.
- 3) Porque los hacemos por sugestión social, no porque alguien concreto nos los imponga.
- 4) Porque la sanción si los incumplimos es laxa.
- 5) Porque no hay una institución determinada que nos imponga dicha sanción.

En ese sentido, según Ortega, son usos débiles y difusos: los usos y costumbres, los usos en el decir y el pensar, los tópicos y la opinión pública.

En cambio, los usos fuertes y rígidos se caracterizan porque:

- 1) Proviene de un poder social organizado.
- 2) Son rápidos en aparecer y también en preterir.
- 3) Me los impone desde fuera un grupo o una institución.
- 4) La sanción si no los cumplo es dura.
- 5) Existen órganos sancionadores concretos⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 318-319.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, 294.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, 282-284.

Según Ortega, son usos fuertes y rígidos: los usos económicos, el derecho y la política⁴⁴⁹, dependiendo todos ellos de un uso mayor que es el Estado⁴⁵⁰.

6.3.7. El individuo como fuente de innovación de la estructura social

El cometido último de esta tesis es mostrar cómo existe una relación directa entre las elecciones biográficas y proyectivas que cada uno de nosotros tomamos y el grado de justicia social que existe dentro de una colectividad. Pero, antes de llegar a esa perspectiva, es necesario destacar que ya Ortega, a través de su estudio de las generaciones históricas, se dio cuenta de que toda innovación social aparece primero en una vida individual.

En ese sentido es necesario atender a varias constantes dentro de la estructura social. Porque, en primer lugar, Ortega escinde a la humanidad en dos tipos de criaturas: “las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas”⁴⁵¹. Esta clasificación se refiere, por tanto, añade el filósofo, a clases de personas, no a clases sociales. Puede ser que, en un principio, una persona entre a formar parte de la clase distinguida porque precisamente ésta se forja gracias a individuos egregios, pero después, cuando la organización social se estabiliza, en cada clase social hay individuos vulgares y selectos⁴⁵². Pero, además, añade Marías, según Ortega, toda sociedad es la articulación de una masa y una minoría⁴⁵³. Pero estos términos no hacen referencia al número de personas que hay en cada grupo, sino que sirven para denominar dos funciones recíprocas: hay una minoría de individuos selectos o dirigentes que organiza o estructura a la masa. Ahora bien, añade el filósofo, cuando Ortega habla de “minoría” no se refiere tampoco a individuos en su integridad, sino a acciones vitales que desempeñan aquellas personas que realmente están cualificadas para ello. Por ejemplo: el gran político sólo es minoría en cuanto se dedica a tal dimensión de la vida, pero no puede decirle al médico cómo tiene

⁴⁴⁹ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]* (1939), IX, 358-359.

⁴⁵⁰ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 287.

⁴⁵¹ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 378.

⁴⁵² *Idem.*

⁴⁵³ Para un estudio en profundidad, *cfr.* Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.

que curarlo. Lo que sí podrá, en todo caso, es cambiar de doctor si no confía en él. Igualmente, el pintor genial no puede pretender saber qué debe hacerse en política internacional, aunque puede preferir el programa de un partido frente al de los demás. En resumen, Marías entiende que

la pertenencia a la minoría rectora no es una condición permanente de ciertos hombres, sino una función que cada uno ejerce en tanto en cuanto está cualificado para ello; y tan pronto como esa función acaba, el individuo ha de reintegrarse a las filas de la masa y, por tanto, ha de ser dócil⁴⁵⁴.

Asimismo, añade Marías, su maestro Ortega entendió que la salud del cuerpo social depende, en buena medida, de la correcta relación entre la masa y la minoría. Porque la historia muestra que, a menudo, ambos órganos se desarticulen provocándose una grave enfermedad social, bien porque la minoría rectora dimite, bien porque la masa es indócil. En ese sentido, según Marías, Ortega filió dos casos específicos en los que se da esa corrupción: el “hombre-masa” y “la barbarie del especialismo”⁴⁵⁵.

Como narra Ortega en *La rebelión de las masas*, al calor de la revolución industrial y la democracia liberal, durante el siglo XIX tuvo lugar una gran modificación de la planta “Hombre” gracias a la cual⁴⁵⁶, tras muchos siglos de esfuerzo, las posibilidades vitales de los individuos se dilataron como nunca, produciéndose una increíble nivelación económica, social y de los sexos. Entonces, el Hombre de la época comenzó a vivir felizmente de todos esos adelantos sin preocuparse por entender cómo se habían logrado, hasta el punto de que dio por hecho que eran parte de su “naturaleza”. Es decir, los individuos llegaron a creer que tenían derecho a mantener esa calidad de vida sólo por ser humanos cayendo en un primitivismo vital. De esta manera, para Ortega, la psicología del hombre-masa es parecida a la del “niño mimado” o la del “señorito satisfecho”. Viven a través de ella aquéllos que sólo hablan de derechos, pero no entienden de responsabilidades. Aquéllos que prácticamente no han tenido límites, ni han sufrido apenas penalidades, de forma que desconocen el ingente esfuerzo que han hecho otros para que ellos vivan así. Asimismo, según Ortega, el hombre-masa es aquél

⁴⁵⁴ Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 65.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, pp. 64-65.

⁴⁵⁶ Desde la perspectiva de Marías podría decirse que se produjo una gran variación en la estructura empírica de la vida humana.

que cree saberlo todo y sólo escucha a las personas que le dicen lo que quiere oír, de manera que en la dimensión política pronto cobran prestigio los demagogos. Por eso, cuando una sociedad se llena de hombres-masa, añade el filósofo, es cuestión de tiempo que empiecen las revoluciones, y la situación sólo se altera cuando, debido a su incompetencia, todos los logros de la sociedad se van desmoronando, de forma que, al sufrir el dolor en sus carnes, al encontrar por fin límites, modifican su forma de entender la realidad⁴⁵⁷.

De igual manera, apunta el filósofo, antiguamente, las personas civilizadas eran aquéllas que contaban con un saber integral, enciclopédico, pero a partir del siglo XIX surge la figura del especialista, que es aquél que tiene muchos conocimientos, pero sólo de una disciplina concreta. El especialista es, entonces, un ignorante en política, en arte, en historia y en tantas otras materias, pero, como es muy docto en su campo, cree saber también de los demás asuntos de la vida, de manera que en él se produce el fenómeno de “la barbarie del especialismo” convirtiéndose en un epítome del hombre-masa⁴⁵⁸.

En ese sentido, siempre cabe la posibilidad de que, debido a una mala articulación entre la minoría rectora y su masa, la sociedad se estanque o vuelva a convertir en vigencias aquellos contenidos que no sean innovadores. Es decir, en todo momento un colectivo puede recaer en puntos de vista a los que ya llegaron sus antepasados, arcaizándose. Ahora bien, pongámonos en el caso de que existe una sociedad sana, en la que su minoría rectora realmente actúa como tal y la masa se muestra dócil ante ella. En ese caso, los miembros de la minoría serán reconocidos socialmente. Es decir, contarán con prestigio y se atenderá a las directrices que dan en la materia en la que están cualificados. Pero, además, lo normal es que, tarde o temprano, alguno de los miembros de esa minoría, llegue a una interpretación innovadora en el campo en el que está cualificado. Pero, para ello, evidentemente, habrá tenido que comprender qué es lo que se ha hecho antes para imaginar su propia variación. Por tanto, no es que su contenido original simplemente se agregue o sume a todas las perspectivas previas, sino que, como ya vimos, las contiene y supera; las reabsorbe y reinterpreta desde un nuevo e irreductible punto de vista.

⁴⁵⁷ Ortega diferencia, por tanto, entre “la masa”, en cuanto función social que desempeñamos cuando nos dejamos dirigir por aquéllos que están más cualificados que nosotros, y “el hombre-masa”, que es un tipo de persona vulgar que se aprovecha de los adelantos de su civilización y acaba por esquilmarlos.

⁴⁵⁸ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 373-445.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que las visiones originales, aunque sean reconocidas como tales, no por ello se convierten inmediatamente en vigencias sociales. Para que esto acontezca, según Marías, en principio, sólo un pequeño grupo de entendidos será receptivo a la novedad y, como hemos visto, habrán de pasar al menos dos generaciones más para que ésta deje de serlo y se convierta en una vigencia social.

Asimismo, es necesario subrayar que, tanto para Ortega como para Marías, cuando una sociedad funciona bien, las innovaciones individuales nunca son impuestas, sino propuestas y acogidas volitivamente, primero por círculos restringidos, y después por el resto de la sociedad. Aquél que innova, señala Marías, se presenta más como descubridor y vaticinador que como dictador⁴⁵⁹. De ahí que Ortega distinga dos formas de influir en los demás: la indicación volitiva y el mandato. La diferencia entre ambas fórmulas estriba en que, mediante la indicación volitiva, la persona prestigiosa consigue que le hagan caso porque despierta en las demás estimación, respeto, confianza, interés, etc. En cambio, en el caso del mandato, la persona o institución, sea prestigiosa o no, fuerza a los demás y les obliga a que acometan un acto que, en principio, no desean⁴⁶⁰.

En ese sentido, es posible establecer una relación entre la indicación volitiva y los usos débiles y difusos, así como entre el mandato y los usos fuertes y rígidos. Porque todo uso débil y difuso se ha ido forjando lentamente gracias a que las personas de una sociedad lo han ido acogiendo poco a poco libérrimamente. Un ejemplo de ello es el saludo pacífico al que se refiere Ortega en *El hombre y la gente*. En cambio, cuando el Estado o un grupo de poder impone un uso fuerte y rígido, como los saludos bélicos, las personas, por miedo a las represalias, se ven obligadas a hacer uso de ellos, aunque no quieran⁴⁶¹. En última instancia, es posible imaginar también la situación intermedia de que algunos sectores de una sociedad estén infringiendo un uso débil y difuso, de manera que el Estado imponga una serie de leyes, es decir, de usos fuertes y rígidos, para asegurarse de que el sistema de vigencias sociales se va a seguir manteniendo. En ese caso, las instituciones de gobierno estarían cumpliendo el fin para el que fueron creadas.

⁴⁵⁹ Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 114.

⁴⁶⁰ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]* (1939), IX, 366-367.

⁴⁶¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 284-286.

Por otra parte, hay que destacar también que, dependiendo del proyecto colectivo, va a haber siempre determinadas funciones sociales que van a cobrar un mayor prestigio, hasta el punto de que se van a crear instituciones para desarrollarlas. De esta manera, con el tiempo son las instituciones mismas las que terminan por tener esa aureola de autoridad y reputación. Un ejemplo de ello fueron y, en cierta manera siguen siendo, las universidades en Europa.

Además, a la hora de entender cómo las innovaciones individuales se convierten en vigencias sociales, hay que prestar atención al modo en que se difunden esos contenidos originales. En ese sentido, puede acontecer que simplemente la persona empiece a comportarse de una forma innovadora y otros la copien, de manera que, poco a poco, esa actitud inédita se convierta en uso. Pero, a eso se suma que es especialmente relevante comprender de dónde nacen y cómo se difunden las nuevas ideas. Porque, a veces, éstas brotan dentro de la sociedad, pero otras provienen del extranjero. A pesar de ello, continúa Marías, también tiene que haber dentro del colectivo grupos específicos que se dediquen a introducir esas ideas forasteras, o incluso podría ser el propio Estado el que lo haga.

Por último, es importante resaltar que de la filosofía de Marías se puede deducir que, con la constante aparición de nuevos medios de comunicación, también se está introduciendo una importante variación en la estructura empírica de la vida humana, puesto que cada vez aparece más cantidad de ideas a la vez que se difunden a una mayor velocidad⁴⁶². A ello se suma, además, que ha surgido un nuevo tipo de vigencias sociales, a las que el autor va a denominar “ideas-creencias”.

Como ya hemos visto, a lo largo de la historia los cambios dentro de la sociedad se han producido de forma lenta y articulada. Las vigencias sociales se han ido sucediendo entretejiéndose unas con otras gestándose un argumento compartido, de forma que unas nacían de otras y pasaban generaciones hasta que una innovación personal entraba a formar parte del entramado social. Por eso, añade Marías que, aunque siempre se ha intentado manipular, antes era muy difícil porque, por ejemplo, quizá un

⁴⁶² Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., pp. 159-167.

demagogo lograba embriagar con sus palabras a un pequeño auditorio, pero no contaba con los recursos actuales. A lo mejor no tenía ni micrófono, así que tenía pocas posibilidades de influir a grandes masas sociales.

Hoy, en cambio, la situación ha cambiado porque los medios de comunicación tienen el poder de imponer temas o silenciarlos. Cuando los imponen, como no paran de hablar de ellos, en un breve lapso tienen un impacto casi universal que nos obliga a tomar posición ante ellos y casi siempre esta opinión está dirigida, es decir, se nos da hecho también lo que tenemos que pensar.

Pero, entonces, esos contenidos ya no se hacen vigentes de forma interna. Es decir, no se trata de que socialmente se hayan vuelto relevantes porque provienen de otros previos. No es la pretensión colectiva la que está iluminándolos (y, por tanto, están enraizados en la trama histórica y argumental), sino que hay determinados grupos que, de forma consciente y manipuladora, los están imponiendo rápidamente a la fuerza.

Marías va a denominar este nuevo tipo de vigencias sociales “idea-creencia” porque, efectivamente, se trata de contenidos mentales enunciables que se propagan velozmente, pero que no se transmiten como si se tratara de una postura más entre tantas otras. Es decir, no se exponen como opiniones, sino que se enuncian directamente como creencias, como si la perspectiva que muestran fuera la realidad misma. Por eso, según el filósofo, este tipo de contenidos nacen de una actitud totalitaria, mediante la cual se intenta intervenir desde fuera en todas las dimensiones de la vida.

Pero como estas nuevas vigencias no tienen raíces, porque no han tenido tiempo de arraigar, no se ligan con la contextura de las vidas humanas y se volatilizan con extraña facilidad. Y, sin embargo, su existencia trae consigo que las personas se desorienten y no puedan instalarse con plenitud en el verdadero sistema de vigencias sociales, de forma que lo que se consigue es minar su posibilidad de acceder a la vida personal⁴⁶³.

⁴⁶³ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982 [1.^a edición de 1979], pp. 59-66.

Por tanto, desde esta perspectiva podría señalarse que hoy en día vivimos de dos estratos de sociedad: uno epidérmico y falseado, que es aquel mundo de “ideas-creencias” impuesto por determinados grupos de poder al resto de la sociedad a través de los medios de comunicación; y, por otro lado, el verdadero sistema de vigencias sociales, aquél que sigue latiendo, sin que nos demos cuenta, en la mayoría de nuestras interpretaciones y actitudes y del cual somos auténticos herederos.

Capítulo 7:

De la justicia social a la justicia antropológica (I):

**La corporeidad, la mundanidad, la sensibilidad
y la edad**

7.1. La moral de la estructura empírica de la vida humana: actitud y conducta

A lo largo del capítulo anterior hemos estudiado la estructura empírica de la vida humana y analizado cuáles son, según Julián Marías, los conceptos apropiados para pensarla. Además, hemos revisado las principales articulaciones e ingredientes de la estructura social por ser aquél eslabón que convierte las innovaciones individuales en contenidos transpersonales. Asimismo, hemos señalado cómo, en definitiva, todas las novedades que una persona introduce en su sociedad reconfiguran no sólo el sistema de vigencias transpersonales, sino la totalidad de la estructura empírica de la vida humana. Pero aún nos queda por abordar una perspectiva más, porque, según Marías, desde su antropología se descubre un estrato que hasta ahora ha sido desatendido por los estudios de la ética y la moral. Desde él se vislumbra cómo sólo podemos ser auténticos con respecto a nuestro proyecto personal, en la medida en que nos instalamos correctamente en nuestra estructura empírica. O por decirlo de otra manera, sólo podremos actuar con justicia con respecto a nuestra vida, intensificando al mismo tiempo el proyecto en el que el Hombre consiste, en la medida en que cada uno de nosotros comprendemos correctamente nuestra estructura biográfica del estar.

Tradicionalmente, apunta el pensador, los estudios de la moral se han centrado solamente en buscar unos principios generales o universales de cómo deben ser nuestros actos o la conducta entendida como una serie de actos.

En el caso de la teoría general de la vida humana de Ortega se indica que nos salvamos —y que, por tanto, estamos actuando moralmente— en la medida en que enfocamos nuestro quehacer a reabsorber la circunstancia mediante el desvelamiento y realización de nuestra vocación personal. Pero, en ningún caso, se detalla cuáles son los ingredientes concretos de esa circunstancia, porque lo que buscaba el filósofo era elaborar una teoría capaz de aprehender los rasgos generales de cada vida a través de lo que denominaba “lugares vacíos” o *leere stellen*.

En cambio, según Marías, a partir de su teoría de la estructura empírica de la vida humana es posible ahondar en otro nivel de la moral. Desde él se entiende que, efectivamente, para que una persona actúe con autenticidad necesita proyectarse vectorialmente con una orientación precisa y una intensidad variable a través de una

pluralidad de trayectorias. Es decir, como tradicionalmente han entendido los estudios de la moral, no cabe duda de que hay que atender a “la conducta”, en este caso interpretada como el conjunto de trayectorias de una vida. Pero, a su vez, añade Marías, no basta con atender sólo a la conducta. Porque, si puedo lanzar las flechas que conforman mis trayectorias, es gracias a que, a su vez, me encuentro instalado en una serie de determinaciones. Por tanto, agrega el filósofo, la condición moral no se refiere sólo a los vectores entendidos como actos, ni a la serie de actos, sino que necesariamente tiene que atender también a la manera en que me encuentro instalado en mi vida. Y aunque yo no escojo las instalaciones en las que me encuentro, lo que sí decido es *mi actitud* ante ellas. En ese sentido, puedo instalarme mejor o peor en el conjunto de determinaciones de mi estructura biográfica del estar, de manera que mi *actitud* ante mis instalaciones va a condicionar inevitablemente *mi conducta* a la hora de proyectarme vectorialmente⁴⁶⁴.

Recordemos que los contenidos de la estructura empírica van variando, pero son al mismo tiempo transpersonales porque tenemos acceso a ella gracias al sistema de vigencias de nuestra sociedad, de manera que todos los miembros de una comunidad comparten el sistema de instalaciones vectoriales. Por eso, es posible hablar, por ejemplo, del Hombre occidental del siglo XV y diferenciarlo del Hombre occidental del XX o del XXI. Pero, al mismo tiempo, ese sistema de instalaciones vectoriales transpersonales de la estructura empírica no está dado, ni es “en sí” porque como la vida humana está llamada a realizarse personalmente, inevitablemente cada persona reorganiza el sistema de instalaciones transpersonales de la estructura empírica otorgándole desde su perspectiva una jerarquía particular.

Por esta razón señalábamos previamente que, según Marías, gran parte de nuestra vida consiste en analizar el sistema de las instalaciones, no sólo intelectualmente, sino de un modo primariamente vivencial. Porque como mi pretensión personal está renovándose continuamente, a cada paso necesito reinterpretar mi estructura histórico-biográfica. Es decir, el sistema de mis instalaciones no es en ningún caso estático, sino

⁴⁶⁴ Julián MARÍAS, “La estructura empírica: el hombre de carne y hueso y su mundo”, conferencia perteneciente al curso *La moral y las formas de la vida* (1994-1995), Fonoteca de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2014, URL: http://www.cervantesvirtual.com/portales/julian_marias/678310_hombre_carne_hueso/ [consulta: 20 de octubre de 2015].

que mi vida es teoría intrínseca precisamente porque necesito estar continuamente reinterpretándolo para comprender quién soy, para hallar mi verdad personal. En ese sentido, *estaré siendo moral, o estaré otorgándole justicia a mi vida, en la medida en que mi actitud sea la de encontrar aquella perspectiva del Hombre que me permita orientar mi conducta en la dirección correcta y con la intensidad necesaria para realizar mi vocación.*

Pero, a su vez, como vimos ya también, *al reorganizar con autenticidad e intensidad mis instalaciones, estoy actualizándolas, es decir, no sólo estoy comprendiendo la estructura empírica de mi tiempo, sino que estoy complicándola a través de mi proyecto de ser alguien, de manera que estoy introduciendo modificaciones en el sistema de vigencias sociales, lo que a su vez supone, en definitiva, que estoy intensificando al Hombre de mi tiempo.*

Desde este punto de vista se entiende, entonces, que *toda justicia social es, a la postre, una justicia antropológica*⁴⁶⁵, porque, al reinterpretar la perspectiva colectiva a la luz de mi vocación personal, lo que estoy consiguiendo al mismo tiempo es *llamar a la existencia a un nuevo Hombre, que contempla a los anteriores, pero es irreductible a ellos.*

Por esta razón, como ya hemos visto, para Ortega y Marías, la sociedad no es un accidente de la sustancia “ser humano” del que podamos prescindir con el fin de desvelar nuestro verdadero Ser que nos hace a todos idénticos. Tampoco es, como creen los colectivistas, la verdadera realidad sustante a la que cada individuo tiene que adecuarse. Asimismo, no es tampoco, como asume el individualismo, una débil relación que se forja a través del continuo y renovado contrato político entre los ciudadanos con el fin de alcanzar un bien común mayor.

La sociedad, desde la perspectiva de Marías, cuenta con un enorme peso en nuestra vida, hasta el punto de que nuestro ADN histórico es mucho más importante que el biológico porque configura al Hombre de “nuestro tiempo y nuestro mundo” que soy

⁴⁶⁵ Esta idea la he expuesto a grandes rasgos en un artículo publicado recientemente. Vid. Lourdes GARCÍA DEL PORTILLO, “La filosofía de Julián Marías como método para pensar la justicia social y la felicidad”, *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 16, 2019, pp. 83-113.

yo. Por eso, “nosotros” somos quienes poseemos una vacuna contra el sarampión o la rubeola; y también los que sabemos que contamos con la electricidad porque alguno de nuestros antepasados comprendió personalmente todas esas posibilidades, de suerte que nuestra vida es hoy más plena y rica con respecto a la del pretérito.

Pero, a su vez, eso supone que la justicia social, ahora también antropológica, cuenta con dos grandes vertientes: porque, por un lado, se refiere a todas esas posibilidades⁴⁶⁶ a las que tenemos acceso por el mero hecho de ser Hombres de nuestro tiempo. Pero, además, desde el punto de vista de la razón vital personal de Marías se hace patente también que la justicia social, además de proveernos de una serie de posibilidades, implica que cada uno de nosotros a través de nuestro comportamiento ético somos, a última hora, responsables, no sólo de que funcione mejor o peor nuestra sociedad, sino de la recreación o actualización constante del sentido de toda la humanidad.

Por eso, según Marías, en el Génesis, Dios usa la palabra “hágase” (*fiat*) para referirse a la creación de las cosas y, sin embargo, cuando llega a la vida humana, su expresión es bien distinta, porque en ese momento clama “hagamos” al Hombre a nuestra imagen y semejanza (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*). Y aunque algunos teólogos creen que ese plural hace referencia a la Trinidad, para Marías, ese “hagamos” frente al “hágase” parece indicar una continuidad, una empresa, hasta el punto de que la mejor traducción de ese *faciamus* sería “vamos a hacer”⁴⁶⁷. De esta manera, y tal y como señala el Antiguo Testamento, el Hombre es aquella gran empresa colectiva a la que estamos todos llamados a colaborar.

⁴⁶⁶ En el campo de estudio de la justicia social en vez de referirse a posibilidades se suele hablar de derechos. Por ejemplo, se dice que en España todos tenemos derecho a la sanidad pública o a la libertad de expresión. Sin embargo, desde nuestro punto de vista este enfoque no muestra con suficiente luz cómo esos derechos no son algo regalado por el mero hecho de ser personas, sino que literalmente se han hecho, en el sentido de que son posibilidades que han abierto nuestros antepasados de manera que, gracias a ellos, nosotros vivimos con mayor plenitud. Posibilidades de las que, por otra parte, sólo disponemos en la medida en que velamos por mantenerlas y potenciarlas. Por tanto, aunque las doctrinas de la justicia social han hecho poco hincapié en ello, todos esos derechos siempre han ido asociados a lo que se ha solido denominar deberes. Pero, desde la filosofía de Marías, se entiende que antes que derechos y deberes genéricos o tipificados, lo que cada uno de nosotros tenemos es la responsabilidad de realizarnos personalmente de manera que en la medida en que somos justos para con nuestra vida estamos abriendo posibilidades al Hombre. Es decir, estamos ampliando gracias a nuestro quehacer personal los “derechos y deberes” de nuestros descendientes.

⁴⁶⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.^a edición de 1970], p. 186.

En ese sentido, cabe recordar que los filósofos griegos, frente a los que teologizaban, aumentaron su fe en las personas, en la medida en que creyeron que somos capaces de desvelar el orden transcendente para adecuarnos a él. Asimismo, Descartes dilató, una vez más, el grado de confianza al entender que para que haya realidad tiene que haber un sujeto que la piense, de forma que durante siglos los filósofos idealistas han buscado el *kosmos* del *cogito*. En tercer lugar, señalábamos cómo Ortega da un paso más en ese camino de confianza al caer en la cuenta de que nuestra misión no es la desvelar ningún Ser, sea éste de la *physis* o de la conciencia, sino la de descifrar la razón que es nuestra vida personal, única, original. Esa que está apareciendo ejecutivamente, aquí y ahora. Pues bien, a la vista de lo analizado hasta ahora, es posible señalar que también Marías va a subir un peldaño en esa senda de confianza, al descubrir que, en la medida que somos justos e intentamos por todos los medios realizar nuestro proyecto vocacional, al tiempo que hacemos nuestra propia realidad personal, estamos recreando “nuestro mundo”, o lo que es lo mismo, la estructura del Hombre. Pero eso, supone, inevitablemente, que también se dilata nuestro nivel de responsabilidad con respecto a la totalidad de la realidad.

Por otra parte, desde la filosofía de Marías se entiende cómo el contenido de la justicia social en cuanto tema de investigación ya no puede estar constreñido a aquellos asuntos que tradicionalmente se han relacionado con ella, como la distribución de los recursos o la libertad política. El sistema de vigencias sociales reúne puntos de vista acerca de la totalidad de cuanto hay, de forma que cada uno de nosotros podemos alcanzar la justicia antropológica en cualquier momento y en cualquiera de las dimensiones de la vida.

Ahora bien, existen determinados temas que no sólo competen a un pequeño grupo o a una persona aislada, sino que son preocupaciones compartidas por la mayor parte de la población. La misma necesidad de alcanzar una justicia que no sólo sea legal, sino también social, por ejemplo, se despierta en el siglo XIX como una vocación del Hombre occidental de nuestro tiempo. Por tanto, aquellos asuntos que se convierten en problemas sociales, versen sobre la materia que versen, lo que esconden es una nueva pretensión colectiva que necesariamente nos llama a revisar nuestra estructura empírica reobrando sobre el sistema de vigencias sociales. Por esta razón, en *La justicia social y otras justicias*, Marías ya no sólo va a abordar los temas que convencionalmente se han

referido a ésta, sino que va a dedicar dos tercios del libro a lo que denomina “cuestiones antropológicas”⁴⁶⁸.

Asimismo, en un intento de tener una actitud apropiada ante las instalaciones del Hombre de su tiempo, es decir, en un acto personal de justicia social o antropológica, el filósofo dedicará muchas páginas a aquellas cuestiones que en su tiempo —y en el nuestro— preocupan socialmente. En ese sentido, en este capítulo y en los dos siguientes vamos a abordar sólo aquéllas que se refieren a algunas de las principales instalaciones vectoriales tal y como las aborda el autor en su libro *Antropología metafísica*. De esta manera, en los próximos apartados, vamos a ver, por ejemplo, cómo es posible comprender lo que se ha denominado “justicia medioambiental” desde una perspectiva posiblemente más honda que la que es vigente actualmente. O cómo hoy, sorprendentemente, parece ser un tema de justicia social saber cuál es la forma de corporeidad idónea. Asimismo, en el capítulo octavo dedicaremos muchas páginas a un tema que interesó vivamente al filósofo. Nos referimos a la crisis de las vigencias sociales asociada a una revisión profunda de lo que Marías va a denominar “la condición sexuada”. Además, en el capítulo noveno vamos a ahondar desde el punto de vista antropológico en cuál es, según el autor, la mejor actitud ante tres dimensiones esenciales de la vida humana: el amor, la felicidad y la muerte.

⁴⁶⁸ Cfr. Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979 [1.ª edición de 1974].

7.2. La actitud ante la instalación corpórea

En la teoría general de la vida humana, tal y como la entiende Ortega, señala Marías, la circunstancia es la estructura primaria en cuanto a término de mis interpretaciones, y la corporeidad, por tanto, simplemente se agrega a ella. Es decir, puesto que la circunstancia es todo aquello que encuentro y no elijo, mi cuerpo forma parte de la circunstancia. En cambio, añade el filósofo, desde el punto de vista de la estructura empírica a la corporeidad le pertenece cierta prioridad porque gracias a ella me instalo en el mundo: ocupo un espacio, me afectan las cosas materiales, y tengo una sensibilidad y una percepción sensible concreta, de suerte que todo lo que me circunda funciona mundanalmente a través de mi perspectiva que, como ya hemos visto, es al mismo tiempo social y personal⁴⁶⁹. Asimismo, cuando nos referimos al cuerpo, desde la estructura empírica hay que entenderlo no primariamente como un organismo desde la biología, sino como una realidad viviente desde la biográfica. Y, sobre todo, como una realidad proyectiva, es decir, como una instalación vectorial.

De esta manera, Marías se propone llegar a una visión antropológica de la actitud del Hombre acerca de la obesidad y la delgadez. Históricamente, apunta el pensador, los ideales estéticos de la figura humana han sido de lo más variado. Por ejemplo, los árabes alababan a aquellas mujeres que caminaban como palomas. En cambio, ese perfil femenino no habría sido nada atractivo en el orbe occidental en donde lo que se ha tendido a buscar han sido “las formas”. En latín *forma* es hermosura y *formosus* es hermoso. Por eso, subraya Marías, en *La regenta* nos encontramos a una joven y atractiva muchacha, Ana Ozores, de la que se dice que tiene que engordar porque se considera que unos kilos de más —sin llegar a la obesidad— son sinónimo de que parezca mujer y embellezca. Y, sin embargo, como muestra de lo variables que son las actitudes ante la instalación corpórea, treinta y cinco años después, lo que se buscaba y aún se busca es la delgadez a ultranza, las mujeres sin formas, lindantes con el efebo. Una de las razones para que haya acontecido este cambio, apunta Marías, se encuentra en que, en el mundo de la moda, para exhibir bien las prendas, es decir, para que las miradas se concentraran en la ropa y no en las mujeres que la vestían, comenzaron a buscarse modelos de esbeltez extrema, de figura alargada y estrecha. Pero esto, añade el

⁴⁶⁹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 92-93.

filósofo, no significa que las convierta en modelos universalmente válidos. Más bien lo que se ha producido es una “deformación profesional” al extenderse y alcanzar validez general lo que eran condiciones y requisitos de una profesión muy cualificada.

De esta manera, el afán de delgadez en abstracto introduce, según Marías, un elemento perturbador en esta importante dimensión de la vida humana. Porque, el cuerpo, que es una de las primeras “facilidades” de la vida, si es extremadamente obeso o delgado, se convierte en una “dificultad”. Pero, no primariamente por razones biológicas, sino biográficas: para sentarse, abrirse paso entre la gente, entrar en un coche, levantar pesos, hacer deporte o acariciar. Porque como acontece con la suciedad, la fatiga, la fiebre o la vejez, la gordura o la delgadez extrema introducen una anomalía al convertirse el cuerpo en un obstáculo.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que en la actualidad se está olvidando que existen distintas “constituciones”. Algunas personas, añade Marías, son delgadas, otras gordas, sin por ello llegar a ser flacas u obesas. Pero todo eso se olvida a favor de un canon abstracto y las que no se ajustan a él son consideradas como “anormales” o defectuosas. Y lo más importante para el tema que aquí nos ocupa: como la delgadez y la gordura dependen en alguna medida de la voluntad, las vigencias sociales invitan a aquéllos que se salen de la estricta norma a sentirse culpables⁴⁷⁰. Entonces, reflexiona Marías:

Es curioso que en una época en que no importa demasiado la culpa, en que se trata de eliminarla y de evitar la conciencia de culpabilidad, en un tiempo en que no se considera en general culpable el adulterio, ni la muerte de una persona mediante el aborto, en que tantas personas se esfuerzan por desvanecer los residuos de conciencia de pecado o delito por estos actos, la culpabilidad se refugia en pesar cinco kilos de más de lo que establecen las tablas médicas o estadísticas, mucho más imperativas que el Decálogo⁴⁷¹.

Tal es el grado de atención a la corporeidad, añade el filósofo, que sería interesante conocer cuántos son los varones y mujeres que llegan a una psicosis de

⁴⁷⁰ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., pp. 114-118.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 118.

ansiedad, a una verdadera enfermedad psicosomática por esa preocupación obsesiva y continua por evitar engordar.

Por otra parte, según Marías, hay que recordar que comer es una operación importante en nuestra vida. Pero no atendiendo a la nutrición, sino a la vida biográfica. Más allá de ser una necesidad biológica, comer es un deleite cotidiano. Un disfrute sencillo, habitual, que, además, se intensifica con la compañía. Uno se sienta a la mesa y comparte esos pequeños placeres que son los alimentos, las bebidas, a la vez que conversa y se dedica al otro. Pero todo eso queda interrumpido si los manjares son la semilla del “pecado”, si el goce de comer queda anulado ante la posibilidad de subir de peso en la balanza del cuarto de baño.

Así, se da la situación paradójica, añade Marías, de que hoy se pasa hambre en el mundo por dos razones muy distintas: en primer lugar, algunos no acceden a los alimentos porque no pueden, porque carecen de ellos aquejados por una pobreza extrema. Otros, en cambio, en escenarios de sobreabundancia pasan hambre por una vigencia social introducida por la medicina y las modas en el Hombre de nuestro tiempo.

Por último, en lo que respecta a la actitud ante nuestra corporeidad cabe destacar también que, más allá de esa perspectiva genérica, extensible a todos los individuos de nuestro tiempo, cada persona tiene qué reflexionar acerca de cómo ha de instalarse en ella dependiendo de cuál sea su vocación, su edad, su sexo, etc. Porque, por ejemplo, según Marías, es muy distinta la actitud que tiene ante su cuerpo una bailarina de la de un boxeador, al igual que no reaccionan ante el peso de la misma manera un joven que un viejo⁴⁷².

⁴⁷² *Ibidem*, pp. 117-120.

7.3. Mundanidad, corporeidad y sensibilidad

Estamos instalados vectorialmente en nuestro cuerpo, pero, a su vez, este es inseparable de la mundanidad o, mejor dicho, la forma de la instalación mundana es la corpórea. Estoy instalado, por tanto, *corporalmente* en el *mundo*, que cuenta con unas propiedades que, según Marías, son correlativas a mi corporeidad⁴⁷³, creándose entre ambos una relación de co-implicación. Porque mi cuerpo, antes que físico, antes que un objeto, es algo que acontece; es un cuerpo vivo y su límite no está en la piel. Eso es una abstracción. El cuerpo envuelve “el mundo entorno” porque requiere de aire para respirar, de alimento para comer, etc.⁴⁷⁴ Recíprocamente, tampoco “nuestro mundo” es algo determinado, también acontece. Recordemos, apunta Marías, cómo para Ortega el destino concreto del Hombre es la reabsorción de la circunstancia, lo cual significa salvarla, amarla, dotarla de mi sentido personal, mundificándola. Por esta razón, veíamos antes que el mundo tiene un carácter emergente y aparece como un repertorio de posibilidades que es abierto e inagotable. Es infinito, en el sentido de que es indefinido y aparece en mi vida como un escenario en el que los ingredientes van entrando y saliendo gracias a que “el hombre como un demiurgo hace su mundo con aquello que le es dado, que hasta entonces es circunstancia”⁴⁷⁵. Y así, según Marías, es posible hablar de la “historia del mundo” como una narración de las distintas maneras en que éste ha sido, que, a su vez, no es sino una historia de la mundanidad, es decir, de cómo hemos ido reinterpretándolo libremente. Y, para hacer patente su carácter variable y contingente, Marías señala cómo hasta hace muy poco el mundo era para el Hombre primariamente el planeta Tierra, pero, a partir de 1969, lo es también la luna en la medida de que ya ha habido hombres capaces de llegar hasta ella⁴⁷⁶.

Correlativamente, mi cuerpo vivo también acontece al igual que el mundo y, por eso, como analizamos en el apartado anterior, antes que biológico es biográfico. Pero, entonces, otra actitud moral con respecto a él ha sido la de dilatar sus posibilidades. Porque, según Marías, el Hombre ha estado afectado por una serie de limitaciones. No podía volar, ni sumergirse, ni nadar naturalmente. Tampoco tiene alas, ni pico, ni coraza, ni remos, ni cuernos, ni colmillos. Pero biográficamente el Hombre, a través de

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 116.

⁴⁷⁴ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 112 y 117.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 98.

⁴⁷⁶ *Idem*.

su pretensión, ha ido reabsorbiendo esas limitaciones gracias a la técnica, de manera que hoy vuela más que ningún pájaro, se sumerge hasta donde no llega ningún pez, tiene más fuerza y mejores armas que ningún animal, de suerte que

si puede hablarse de naturaleza humana, 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 Hombre⁴⁷⁷ se proyecta hacia ilimitados horizontes irreales⁴⁷⁸.

Por eso, para Marías, la técnica es también una determinación de la estructura empírica que la modifica, o la puede modificar tanto para bien como para mal porque en la vida humana nada es seguro⁴⁷⁹.

Por otra parte, según el filósofo, si atendemos al cuerpo en cuanto cosa es opaco, pero si lo hacemos en cuanto realidad viva nos encontramos con que éste se inserta en el mundo gracias a la sensibilidad que es la forma de estar “en” y “con” la realidad. De esta manera, frente al cuerpo como objeto opaco, el cuerpo en cuanto centro de la sensibilidad aparece primariamente como transparencia. Ahora bien, siempre atendiendo a esa idea orteguiana de que el concepto es percepto, la sensibilidad como transparencia presenta, según Marías, dos caras: de un lado, gracias a la sensibilidad efectivamente llego al mundo, penetro en él a través de mis proyectos, pero, al mismo tiempo, el mundo es transparente, porque cuenta con una profundidad que es “transitable”, que se abre y se deja penetrar por la sensibilidad. De esta manera, es posible hablar también de una historia de la sensibilidad, porque, a la vez que el mundo varía, también el Hombre modifica su estructura sensible gracias a la técnica⁴⁸⁰.

En ese sentido, si atendemos en un primer momento tan sólo a los órganos de los sentidos desde una perspectiva de la vida individual, según Marías, nos encontramos con que siempre hay una jerarquía sensorial que, además, va variando a lo largo de la vida. El recién nacido accede al mundo primariamente mediante el gusto diferenciando

⁴⁷⁷ La mayúscula es mía para atenerme a la diferenciación que he hecho previamente de los distintos sentidos de la palabra “hombre”.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁷⁹ Julián MARÍAS, “La cuestión radical de la antropología: hombre y vida humana”, en Julián MARÍAS *et al.*, *¿Qué es el hombre? (II)*, Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, 1986, p. 13.

⁴⁸⁰ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, *op. cit.*, pp. 102-103.

entre aquellas realidades que puede chupar y aquéllas que no. Por ello, añade Marías, el gusto puede considerarse como una forma embrionaria de razón. No hay que olvidar que la reputada figura del sabio se caracterizó en un principio por ser aquella persona que entendía de sabores. Y, sin embargo, poco a poco, esa jerarquía sensorial se modifica, de manera que en la vida adulta el olfato y el gusto pasan a ser secundarios frente al tacto, la vista y el oído que son los sentidos que configuran su mundanidad dotándola de tres dimensiones inseparables, pero no indistinguibles: la “realidad”, la “mundanidad” y la “significación”. El tacto, según el filósofo, nos revela la “efectividad” de las cosas; nos permite apropiarnos de ellas, es el órgano de posesión. La vista nos da acceso a la mundanidad gracias a que, a través de ella, se nos aparece una pluralidad de elementos ligados por un sistema de relaciones mutuas. Es decir, la vista organiza los ingredientes, de manera que la palabra “perspectiva” procede del campo de la visualidad. Por último, el oído es el sentido “ambiental”, gracias a él nos llegan sonidos difusos que quedan en un segundo plano frente a la voz humana que es la dimensión vitalmente relevante. Por esta razón, para Marías, el oído nos permite acceder a esa otra forma de mundanidad que es la convivencia⁴⁸¹.

Asimismo, es importante destacar que, según Marías, se ha tendido a entender la sensibilidad prestando mucha atención a los órganos corporales. En concreto, la psicología de los últimos siglos ha hecho mucho hincapié en cómo todas esas sensaciones convergen en una percepción compleja en la que intervienen al mismo tiempo varios sentidos. Pero, a eso hay que añadirle necesariamente la perspectiva biográfica. Porque si bebo un vaso de vino, señala el filósofo, efectivamente, en el acto intervienen distintos sentidos, pero todas esas múltiples sensaciones que me llegan a través de los órganos corporales son “actividades” en el sentido orteguiano que veíamos en el capítulo tercero. Es decir, lo primario es mi pretensión de beber el vino, y las sensaciones me pasan, o me acontecen como correlato de ese proyecto. De igual manera, ese carácter biográfico se manifiesta en la capacidad que ha tenido el Hombre para dilatar su sensibilidad a través de la técnica, sobre todo a partir del siglo XX gracias a inventos como el microscopio, el teléfono, los magnetófonos, los discos, la radio, la televisión; a lo que habría que añadir hoy las nuevas tecnologías de la

⁴⁸¹ *Ibidem*, pp. 106-111.

comunicación, lo cual, a su vez, han hecho que varíe nuestra manera real de estar en el mundo⁴⁸².

En ese sentido, Marías tuvo toda su vida un especial aprecio por el cine, fundamentalmente por dos razones: en primer lugar, porque es un instrumento sin igual para estudiar al Hombre hasta el punto de que, según el autor, es posible hablar de una antropología cinematográfica⁴⁸³. En segundo lugar, porque, a pesar de que no se le ha dado la importancia que merece, porque se ha entendido como un mero divertimento, el cine ha dilatado nuestra sensibilidad hasta límites inimaginables ya que ha permitido que tengamos acceso visual a los lugares más remotos. Y así, según Marías:

El cine hace salir de la abstracción en que el hombre culto había solido vivir. Presenta los escorzos concretos de la realidad humana. El amor deja de ser una palabra y se hace visible en ojos, gestos, voces, besos. El cansancio es la figura precisa del chiquillo que duerme en un quicio, la figura tendida en la cama, la manera real como se dejan caer los brazos cuando se vence la fatiga o el desaliento. Hemos aprendido a ver a los hombres y a las mujeres en sus posturas reales, en sus gestos, vivos, no posando para un cuadro de historia o un retrato⁴⁸⁴.

Por último, en lo relativo a nuestra instalación vectorial en la corporeidad, la mundanidad y la sensibilidad, es relevante destacar que Marías indagó desde su antropología metafísica en uno de los asuntos a los que más atención se le ha prestado en los estudios acerca de la justicia social: nos referimos a la defensa y cuidado de lo que se ha denominado medioambiente.

El Hombre de hoy, apunta el filósofo, está con razón preocupado ante la perspectiva nada improbable de que pronto el mundo deje de ser “habitable”. El espacio

⁴⁸² *Ibidem*, pp. 104-105.

⁴⁸³ Julián MARÍAS, “Reflexión sobre el cine”, discurso leído en el acto de su recepción pública el día 16 de diciembre de 1990 en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, URL: <https://www.cuentayrazon.es/index.php/julian-marias/cursos-y-conferencias/24-reflexion-sobre-el-cine> [consulta: 4 de julio de 2019]. Para profundizar en la idea de Marías de que es posible llevar a cabo una antropología cinematográfica, *vid.* Tomás DOMINGO MORATALLA, “Figurarse la vida. A propósito de la antropología cinematográfica de Julián Marías”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 46, 2012, pp. 517-527.

⁴⁸⁴ Julián MARÍAS, *Visto y no visto*, I, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970, pp. 15-16. Para estudiar minuciosamente cómo entendió Marías el cine, *vid.* Alfonso BASALLO, *Julián Marías, crítico de cine. El filósofo enamorado de Greta Garbo*, Forcola, Madrid, 2011; e Ildefonso RODRÍGUEZ ALCALÁ, *El cine en Julián Marías. Una exaltación estética y antropológica*, tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, Valencia, 2011.

es limitado, los recursos finitos y cada vez hay una mayor contaminación del agua y del aire, sobre todo en las ciudades. Pero, hay un problema más que se añade a todos los anteriormente citados: la actitud ante todos ellos no es la mejor posible debido a que todos estos temas se están tratando con conceptos confusos y elementales, de manera que esta alarmante insuficiencia intelectual se convierte en una forma más de contaminación.

Recordemos que mi cuerpo, mi sensibilidad y el mundo son instalaciones vectoriales que pertenecen a mi estructura empírica. Pero, en vez de abordarse estas realidades desde un punto de vista biográfico y proyectivo, se las interpreta desde conceptos como el “medioambiente” o la “ecología” a los que, según Marías, la Real Academia Española define como aquella parte de la biología que estudia las relaciones entre los organismos y el medio en que viven⁴⁸⁵.

Pero, como hemos ido viendo, la filosofía de la razón vital personal entiende que ni la persona es un organismo, ni su mundo es un medio. En primer lugar, porque la persona antes que biológica es biográfica y proyectiva. En segundo lugar, porque no hay tal medio. Cada persona se encuentra instalada en el mundo del Hombre de su tiempo, que se le aparece como circunstancia, de manera que su misión de salvación no es la de adaptarse a él, sino reabsorberlo, a través de su vocación, para personalizar ese mundo, para reconfigurarlo a través de su perspectiva única e irreductible⁴⁸⁶. Pero, además, en tercer lugar, si queremos salvar nuestra circunstancia, no podemos atender sólo a la salud de los mares, el aire o los ríos. Las actuales teorías de justicia medioambiental no caen en la cuenta de que para salvar “el planeta” lo primero que hay que cuidar son el cuerpo y la psique, que son los dos ingredientes de la circunstancia que están más próximos a mí. Porque si estos funcionan deficientemente, ¿cómo voy a llegar a la perspectiva adecuada para reabsorber mi circunstancia e intensificar el mundo

⁴⁸⁵ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., p. 121.

⁴⁸⁶ Julián Marías subraya, además, cómo Ortega entendió a través de la biología de Jacob von Uexküll que tampoco es posible hacer esa escisión entre el organismo y el medio en el caso de los animales, porque cada especie cuenta con un plan estructural (*Bauplan*) de forma que en torno a cada una de ellas se configura un mundo particular al que el biólogo denominará *Umwelt*. De esta manera, la araña tiene su plan estructural y, en torno a él, se configura lo que podríamos denominar un mundo “arañil”, al igual que el ratón tiene el suyo, lo que hace que en torno suyo aparezca un cosmos “ratonil”. Para un análisis más minucioso de la cuestión, vid. Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1960], especialmente pp. 350-356.

compartido? ¿Cómo puedo hacer emerger al Hombre nuevo si mi circunstancia más cercana está ya de base viciada?

En ese sentido, a Marías le preocupa mucho la extensión del uso de las drogas porque ésta ha alcanzado un volumen y una gravedad desconocidos en toda la historia de Occidente, de manera que a través de ellas se está produciendo una degeneración, en algunos casos irreversible de la vida personal.

Asimismo, según el filósofo, otra forma de “polución” de la vida personal son los constantes estímulos psíquicos sensoriales, perceptivos, emocionales y mentales a los que se nos somete cada día, que no permiten el recogimiento y el ensimismamiento necesarios para la lenta maduración de la personalidad, ni tampoco ayudan a que las personas conversen o pasen tiempo juntas en silencio⁴⁸⁷.

En tercer lugar, añade Marías, otra forma de contaminación son los incesantes estímulos sexuales que, por su multiplicación y martilleo constante, pueden producir un embotamiento de la sensibilidad.

Además, a eso se suma que los medios de comunicación a menudo nos presentan una selección injustificada y arbitraria de noticias que nos muestran, a través de lo que antes hemos denominado ideas-creencias, un mundo desdibujado y falso siendo ésta, por tanto, la forma suprema de contaminación porque inyectan en la persona una serie de interpretaciones falaces que introducen en su vida un error de base a la hora de interpretar su realidad⁴⁸⁸.

Por último, cabría señalar otra gran forma de maculación de la que Marías no se hace eco a la hora de hablar del medioambiente, pero que aborda innumerables veces en otros escritos. Se trata de la falta de comprensión de nuestra historia por parte del Hombre medio actual. Porque, como señala Harold Raley, mientras que Ortega apunta a que es necesario estar a “la altura de los tiempos”, Marías completa la visión de su

⁴⁸⁷ Marías escribía esto en 1979, es decir, hace ya cuarenta años, mucho antes de que llegaran todas las tecnologías que se han denominado “inteligentes” a pesar de que, en muchos casos, por su uso indebido están llevando a la dispersión, la alteración y el vaciamiento de la vida personal.

⁴⁸⁸ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., pp. 121-125.

maestro añadiendo que también es decisiva “la profundidad de los tiempos”⁴⁸⁹. Es decir, no basta con incorporar a nuestra vida todos los adelantos del Hombre. También es necesario comprender el sistema de conexiones y relaciones efectivas que se han ido forjando a través de la historia, para que el mundo aparezca ante nosotros no sólo como un hecho, sino como algo que han hecho nuestros antepasados, y que nosotros estamos llamados a seguir rehaciendo, para poder salvarlo, para poder transfigurarlos a través de nuestra interpretación personal. Por eso, cuando no se dota a las personas de esa necesaria “profundidad” vital, mediante el estudio de la historia, o cuando ellas mismas no buscan formarse por su cuenta, en definitiva, lo que se produce es una suerte de primitivismo tecnológico, mediante el cual, en muchas ocasiones, en vez de poner las innovaciones al servicio de las personas, en vez de salvar “nuestro mundo” a través de la continua revisión de las instalaciones de nuestra estructura empírica, lo que se produce es una recaída en el pasado. Y esa forma de cosificación que es volver a ser lo que otros ya han sido es, sin duda, la mayor forma de contaminación, porque corrompe de base nuestra vida al no permitirnos instalarnos bien en nuestra estructura empírica.

⁴⁸⁹ Harold RALEY, *Julián Marías: una filosofía desde dentro*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 29.

7.4. Las edades

Según Marías, otra de nuestras instalaciones vectoriales es el tiempo. Como ya hemos visto, éste es sucesivo, acontece, gracias a que el pasado se recuerda en la memoria y el futuro se anticipa en el proyecto. Y como el futuro y el pasado están presentes en cada decisión, la vida no consta de instantes, sino que es una distensión temporal compuesta de momentos que establecen una continuidad articulada biográficamente. La persona, entonces, abre el tiempo y se hace de tiempo. Por eso, la temporalidad de la vida humana tiene cualidad. Ahora bien, añade Marías, el mundo como tal me impone otra articulación empírica que se superpone a la anterior: la del día con luz y la noche con oscuridad que se corresponden de la vigilia y el sueño. De esta manera, al carácter cualitativo y biográfico del tiempo personal se añade el carácter cíclico del tiempo biológico y terrestre que es aquél que nos permite cuantificarlo. Para aclarar esta idea Marías nos invita a imaginar un mundo en el que las personas no durmieran y no se hiciera de día y de noche. En ese caso, tendrían una vivencia del tiempo distinta. A mayor escala, también el ritmo de las estaciones proyecta otra estructura superior de temporalidad. Además, según el filósofo, el carácter principal del tiempo en cuanto forma de la estructura empírica es la edad que se presenta como una cualificación de las posibilidades humanas, inextricablemente unidas a las potencias biológicas⁴⁹⁰. A ésa, se suma, en última instancia, el tiempo histórico a través de las generaciones y las épocas.

Pero, ahora nos interesa centrarnos en la articulación temporal que son las edades para analizar, desde la perspectiva de Marías, cuál es la actitud del Hombre de nuestro tiempo con respecto a ellas. En concreto, el filósofo centró mucho su atención en tres aspectos: en entender en qué momento se adquiere la consideración de “persona”; en el fenómeno del juvenilismo; y en la extensión de las posibilidades vitales durante la vejez.

El primer aspecto, es decir, aquél que aspira a aclarar cuándo una vida humana es personal, lo vamos a tratar con detenimiento en los próximos capítulos, con el fin de

⁴⁹⁰ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 179-186.

analizar también el punto de vista de Marías acerca de lo que para el filósofo es el problema más grave del siglo XX: la aceptación social del aborto⁴⁹¹.

Por tanto, ahora nos vamos a limitar a atender a las edades humanas desde el nacimiento, es decir, la niñez, la juventud, la madurez y la vejez. El niño, apunta Marías, es una realidad intrínsecamente inmadura. Aún no es la persona que va a ser, pero, al mismo tiempo, cuenta con una desusada plenitud, porque le corresponde una cierta “sustantividad” bien evidente que se mantiene a lo largo de las siguientes edades. En buena medida, agrega el filósofo, durante el resto de nuestra vida seguimos siendo el niño que un día fuimos porque nos acompaña a través de nuestras etapas. Y, sin embargo, hasta que una persona no llega a la pubertad no se sabe quién va a ser. Por eso, el adolescente tiene que “revalidar” todas las interpretaciones que ha recibido. Necesita volver a dar el visto bueno a las personas que ha tratado, a sus aficiones, gustos, etcétera. De ahí que el joven está definido por su mínimo de realidad y su máximo de posibilidades reales⁴⁹².

Pero, además, a Marías le preocupa una actitud propia del Hombre de nuestro tiempo a la que va a denominar juvenilismo. Se trata éste de un fenómeno relativamente nuevo porque, antes, los muchachos vivían con espontaneidad su edad como una época más y dejaban que ésta transcurriera a la espera de llegar a la madurez. En cambio, ahora, una serie de grupos económicos o políticos están introduciendo lo que hemos denominado ideas-creencias acerca de la juventud. Es decir, hay personas maduras que están inventando cómo tienen que comportarse los jóvenes. Y así, se está introduciendo la idea de que su edad es la única interesante, de manera que la juventud es una especie de profesión. Por tanto, de forma artificial está creándose lo que Marías denomina un sentido corporativo de la juventud, estimulado por el mercado que ha creado una serie de productos para ese rango de edad. Pero, más allá de que se estén manipulando las vigencias sociales para conseguir vender más, existe un verdadero problema en el hecho de que se está haciendo creer a los adolescentes que, después de la juventud, la vida no merece la pena, de forma que se les da a entender que pasados esos años ya no hay

⁴⁹¹ Julián MARÍAS, “La vida humana y los límites del poder (y II)”, *ABC*, 2-V-1996, URL: <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1996/05/02/003.html> [consulta: 10 de septiembre de 2019].

⁴⁹² Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 184.

proyectos valiosos que realizar. Y ésta es una de las razones por las que se ha espoleado el consumo de drogas entre los jóvenes.

Y esta actitud, según Marías, es algo completamente nuevo en Occidente porque mientras que en otras culturas ha sido recurrente el uso de las drogas para la evasión, o para divertirse, es decir, para apartarse de la gravedad de la vida, en nuestro mundo histórico a lo largo de los siglos se ha creído tanto en la lucidez y la razón, que hasta el uso excesivo del alcohol ha estado mal considerado. Bien es verdad, apunta el filósofo, que el motivo último de la extensión de las drogas parece ser que la razón ha perdido el prestigio con el que contaba antes. Y, sin embargo, de esa crisis de una de nuestras creencias fundamentales se está lucrando una serie de grupos que estimulan el consumo de droga por parte de los jóvenes como una forma de escape ante la supuesta falta de programa más allá de esos primeros años de vida. Y, el problema de fondo se encuentra en que, mientras que las modas juveniles impuestas por grupos de poder pasan y no tienen una mayor repercusión, como hemos visto en el apartado anterior, las drogas modifican radicalmente el organismo y el psiquismo de forma que llegan a deformar la personalidad⁴⁹³. Por tanto, ese conjunto de ideas-creencias juvenilistas no sólo desdibujan esta etapa de la vida, sino que están incluso fomentando que los individuos dejen de llevar las riendas de su vida.

Por último, en relación con las edades, Marías se cuestiona cuál ha de ser la actitud ante la vejez, puesto que la jubilación temprana está suponiendo que un nutrido grupo de personas que aún gozan de mucha vitalidad de repente se queden varadas y sin proyecto. Por tanto, es necesario repensar a qué se pueden dedicar para que su vida tenga sentido. Una posible solución, apunta el filósofo, podría encontrarse en la incorporación de los jubilados a una nueva profesión, pero no a cualquiera, sino a aquélla que sea adecuada a su edad y cercana a su vocación. Es decir, las personas de edad avanzada que aún cuentan con una buena salud deberían poder seguir trabajando, pero en aquellos quehaceres que no fueran un medio para adquirir recursos sino un fin en sí mismos, porque se encuentran ya en la última etapa de su vida que es cuando toda persona tiene como meta llegar a sí misma, es decir, recopilar su vida, recapitularla⁴⁹⁴.

⁴⁹³ Julián MARÍAS, “Droga y juventud”, en Julián MARÍAS *et al.*, *La droga en la juventud*, Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, 1984, pp. 15-30.

⁴⁹⁴ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, *op. cit.*, pp. 109-112.

Capítulo 8:

De la justicia social a la justicia antropológica (II):

La condición sexuada

8.1. Breve recorrido por la historia del feminismo

Según Julián Marías, “tan pronto como se piensa un instante se advierte que eso que se llama «el Hombre» no existe”⁴⁹⁵ porque la vida humana nos la encontramos realizada en dos formas profundamente distintas: el varón y la mujer. Pero, ¿qué son esas dos maneras de ser Hombre? En esta cuestión necesariamente tenemos que detenernos más que en otras debido a que hoy en día es uno de los ingredientes de la estructura empírica que más desorientación causa. Las personas de nuestro tiempo en muchas ocasiones no saben qué actitud tomar ante la condición sexuada, de forma que ésta se convierte en un impedimento a la hora de que puedan proyectarse con autenticidad. Por eso, no es de extrañar que sea uno de los temas más recurrentes en los estudios de la justicia social, y que el propio Marías también le dedicara dos libros completos —*La mujer en el siglo XX* y *La mujer y su sombra*— así como otras tantas páginas en diversos libros o artículos.

Históricamente, señala Marías, la sociedad ha solido favorecer que el varón realizara todo tipo de quehaceres mientras que la mujer ha tenido muy pautadas sus actividades. De esta manera, su vida ha estado definida por un tipo de usos sociales a los que el filósofo va a denominar “solencias” porque, tan pronto como a alguna mujer se le ocurría hacer algo que no estaba previsto por las estrictas normas convencionales, por mucho que fuera valioso, se entendía que era un desafío a las pautas establecidas, una insolencia, y la sociedad disparaba la batería de sus represalias⁴⁹⁶.

Este patrón generalizado a lo largo de la historia comenzó a variar en Occidente gracias al movimiento ilustrado que hizo hincapié, por primera vez, en cómo la mujer estaba viviendo en una situación de injusticia con respecto al varón, de suerte que, nutrido por su raíz igualitarista, buscó nivelar los sexos en determinados ámbitos como el legal, el político o el económico.

Y, sin embargo, señala Marías, aunque durante los siglos XVIII y XIX van a ir produciéndose poco a poco modificaciones, el verdadero gran cambio tuvo lugar

⁴⁹⁵ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1970], p. 121.

⁴⁹⁶ Julián MARÍAS, *La estructura social*, Revista de Occidente, Madrid, 1972 [1.ª edición de 1955], pp. 250-251.

durante la Primera Guerra Mundial, en la que sucedió algo parecido a lo que aconteció durante las Guerras Médicas, tal y como vimos en el capítulo primero. Recordemos que, en ese caso, todos los individuos de la *pólis* al ir al frente de batalla entraron en contacto con el sistema de vigencias de sus enemigos, lo que supuso que se cuestionaran su propia estructura social. Pues bien, en el caso de la Primera Guerra Mundial, cuando los varones se fueron a combatir, fueron sustituidos por las mujeres en sus puestos de trabajo, de forma que se llevó a cabo también una reestructuración completa del sistema de vigencias sociales⁴⁹⁷. Gracias a ello, según Marías, poco a poco, las mujeres pudieron ir actuando en todas las dimensiones de la vida, de forma que se elevó el nivel humano⁴⁹⁸.

Pero, al mismo tiempo, esa tremenda transformación del Hombre del siglo XX trajo consigo lo que podríamos denominar otra situación de injusticia social. Porque, antes, tanto los varones como las mujeres contaban con un sólido mundo de vigencias que les ayudaba a saber a qué atenerse sobre su condición sexuada. La mujer sabía qué era ser mujer. Tenía, además, a su alrededor ejemplos egregios que intentar copiar y superar. Y lo mismo acontecía con el varón. Pero la veloz revisión de las vigencias sociales, según Marías, ha traído consigo una crisis histórica que no es sino una crisis de desorientación porque ni unos ni otros saben cuáles son sus límites, de forma que al no saber cómo comportarse les es mucho más difícil acceder a su vida personal, única e irreductible a las demás⁴⁹⁹.

Julián Marías nace en 1914 y muere en 2005, así que le va a tocar asistir al momento justo en el que se van a producir estas grandes transformaciones. Su vida es, por tanto, un balcón de excepción desde el que contemplar todos estos cambios sociales⁵⁰⁰. Nos interesa atender, entonces, a su interpretación del asunto, sobre todo, por una razón fundamental: estimamos y vamos a intentar evidenciar que, en lo que se refiere al tema de la condición sexuada, va a acontecer algo parecido a lo que ya veíamos en el capítulo segundo con respecto a las teorías de la justicia social. Una vez más nos vamos a encontrar con que los estudios de la mujer, o lo que ahora se denomina

⁴⁹⁷ Julián MARÍAS, *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 61, 87 y 92.

⁴⁹⁸ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 76 y 88.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 14.

⁵⁰⁰ Para profundizar en la interpretación de la mujer de Julián Marías a partir de las influencias que le nutrieron, *vid.* Nieves GÓMEZ ÁLVAREZ, *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2014.

perspectiva o ideología de género, están liderados en su mayor parte por una serie de autores que se apoyan en la creencia en el Ser de la realidad, de manera que recaen en una u otra forma de relativismo o racionalismo. Y, de nuevo vamos a mostrar también, cómo desde la razón vital, esta vez desde la antropología que se deriva de ella, es posible superar ambas posturas a través de una perspectiva más abarcadora que nos permita orientarnos y saber qué actitud tomar ante la condición sexuada. Para ello, en primer lugar, vamos a analizar sucintamente cuáles han sido los principales movimientos y teorías históricos acerca de la cuestión, para evidenciar posteriormente cuál es la innovación que introduce Marías.

En ese sentido, hay que tener en cuenta que al ser un tema sobre el que se ha escrito tanto, al igual que sucede con las teorías de la justicia social, existen muy distintas formas de clasificar sus diferentes variantes. Sonia Reverter Bañón, por ejemplo, señala que aunque suele hablarse de dos olas de feminismo —una primera que comenzaría en el siglo XVIII y se extendería durante el XIX y otra durante el siglo XX—, en realidad, es posible encontrar tres olas: una primera, durante el siglo XVIII en la que gracias a la Ilustración empiezan a surgir teorías igualitaristas y niveladoras; una segunda ola durante el siglo XIX, en donde esas ideas prenden socialmente y empiezan a haber movimientos sociales como el de las sufragistas; y una tercera ola ya durante el siglo XX⁵⁰¹.

Aquí, sin embargo, vamos a proponer una clasificación distinta sobre la base de la diferenciación que hace Ortega en *El ocaso de las revoluciones* entre el uso y el abuso. Para Ortega, no es lo mismo rebelarse contra un abuso social que intentar modificar completamente el sistema de usos. Cuando un uso ya no cuadra con la pretensión colectiva, suele dejar de verse como justo, se entiende como un abuso y aparece una presión social para cambiarlo. Así aconteció, por ejemplo, según el filósofo, durante la Edad Media, cuando el pueblo se rebelaba contra los abusos cometidos por los señores. En cambio, una revolución como fue la francesa de 1789 actúa de forma distinta. Porque lo que se pretende no es revolverse contra un uso concreto que se siente como un abuso. El revolucionario a lo que aspira es a modificar la totalidad del sistema de

⁵⁰¹ Sonia REVERTER BAÑÓN, “La perspectiva de género en la filosofía”, *Feminismo/s*, n.º 1, 2003, pp. 36-38, URL: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/2819/1/Feminismos_1_04.pdf [consulta: 15 de septiembre de 2019].

vigencias. Pero, como vimos en el capítulo primero, ese movimiento racionalista, al intentar cambiar todos los usos a la vez, lo que despierta es su movimiento gemelo y contrario: la contrarrevolución cuya pretensión es paralizar el sistema de vigencias sociales. Y, sin embargo, como muestra la historia, al final ninguno de esos dos movimientos consigue sus propósitos, pero la sociedad queda alterada, sin rumbo, porque el sistema de vigencias sociales deja, en buena medida de serlo, de manera que las personas se desorientan. Ya no saben cómo han de actuar ni qué esperar del comportamiento de los otros⁵⁰².

Pues bien, a partir de esa idea de Ortega, es posible clasificar dos grandes perspectivas a la hora de entender qué ha acontecido con la interpretación de la condición sexuada durante los últimos siglos. Una primera, a la que podríamos denominar revisionista o reformista, que fue la que tuvo más fuerza durante el siglo XVIII, el XIX y principios del XX. Esta visión estaba caracterizada por querer modificar usos concretos, al entenderse como abusos. De esta manera, lo que se pretendía era que la mujer dejara de depender política, jurídica y económicamente del varón. Se buscaba, por tanto, que el sufragio fuera también femenino y que la mujer tuviera una serie de derechos individuales, sociales y económicos de los que había carecido a lo largo de la historia⁵⁰³. Pero, es posible señalar que todas esas reivindicaciones surgieron dentro de la espontaneidad de la vida y su necesaria reinterpretación en el marco del igualitarismo en cierto modo ingenuo de la Ilustración.

En cambio, a partir de los años sesenta del siglo XX la situación cambió. Porque en ese momento se hizo palmario que las continuas reinterpretaciones de los siglos anteriores habían modificado la vida de la mujer, de suerte que no era posible hablar de una naturaleza femenina, ni siquiera de una “esencia” femenina. Entonces, el problema se volvió más radical. Porque ya no se trataba o trata de modificar tal o cual aspecto de la vida de la mujer. Ahora que se ha hecho evidente que el varón y la mujer son material maleable y que no hay ningún determinismo a priori, se va a entender que podemos elegir, desde una perspectiva política, cómo han de ser. Por tanto, es posible argumentar

⁵⁰² José ORTEGA Y GASSET, “El ocaso de las revoluciones”, en *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 619-620.

⁵⁰³ En verdad, el sufragio masculino llevaba poco tiempo en vigor porque, como narra Ortega en *Meditaciones del Quijote*, durante la mayor parte de la historia europea, la política estuvo recluida en palacios y ministerios. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, Cátedra, Madrid, 1984 [1.ª edición de 1914], p. 67.

que a la mayoría de los movimientos feministas de la época les mueve una creencia común: todos ellos parten de una interpretación relativista, según la cual, como el varón y la mujer son construcciones culturales, es posible realizar a través del discurso político modificaciones en la estructura social para reconfigurar su realidad como mejor nos convenga. Ahora bien, tras ese presupuesto común *relativista*, pronto van a surgir distintas posturas dependiendo de cuáles sean las pretensiones de los diversos grupos.

Porque, por un lado, va a haber corrientes que van a seguir siendo meramente reformistas. En ese sentido, según Martha Miranda-Novoa, encontramos toda una serie de teorías a las que denomina feminismo relacional o de la diferencia, que se centran sobre todo en dos cuestiones. En primer lugar, subrayan cómo durante los siglos anteriores, al buscarse la igualdad entre varones y mujeres, lo que se consiguió, en buena medida, fue que las mujeres despreciaran su propia forma de vida y empezaran a vivir de los valores masculinos. Por lo tanto, lo que ahora se va a buscar es defender todo aquello que ha sido valioso en la vida de la mujer a lo largo de la historia como, por ejemplo, su capacidad para procrear o educar a los demás. En segundo lugar, estas teorías apuntan, además, al hecho de que existe una reciprocidad y dependencia entre ambos sexos, de manera que en la medida en la que se modifica la vida de la mujer, también lo hace la del varón y, por tanto, es un error hablar de “feminismo”⁵⁰⁴.

Pero, por otra parte, va a haber un segundo enfoque que bebe del marxismo y el existencialismo al que se le denominar “radical” porque lo que se pretende es llegar a una igualdad cada vez mayor entre varones y mujeres. De esta manera, según Siro M.A. de Martini, la semilla de tal corriente se encuentra en la obra de Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*⁵⁰⁵. Por tanto, nos vamos a detener a estudiar este texto, pues en él se encuentra el fundamento de muchas de las interpretaciones que son hoy vigentes.

En el prefacio a su primera edición, Engels comienza señalando que esta obra es una especie de testamento en donde quiere hacer constar el resultado de la

⁵⁰⁴ Martha MIRANDA-NOVOA, “Diferencia entre la perspectiva de género y la ideología de género”, *Dikaion*, vol. 21, n.º 2, 2012, pp. 345-348, URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72028686002> [consulta: 16 de septiembre de 2019].

⁵⁰⁵ Siro M.A. DE MARTINI, “Raíces ideológicas de la perspectiva de género”, *Prudentia Iuris*, n.º 75, 2013, pp. 72-73.

interpretación que llevó a cabo Marx de los estudios de Morgan acerca del origen de la familia y el Estado⁵⁰⁶. Entonces, Marx por boca de Engels nos va a narrar cómo hubo épocas enteras de la historia de la humanidad en las que la mujer gozó de un mayor poder social y que todo cambió cuando comenzó a privatizarse lo que hasta entonces había sido comunal. De esta manera, según Engels, la historia puede dividirse en distintas fases. Una primera etapa fue la del salvajismo en la que los individuos vivían en hordas. Estos grupos se caracterizaban porque no había monogamia, sino matrimonio por grupos. No existían, por tanto, tampoco familias. Los miembros del grupo mantenían relaciones sexuales incestuosas y existía el comercio sexual, pero, a su vez, había solidaridad entre ellos porque no surgían los celos, al no haber exclusivismo. Asimismo, según Engels, mientras que los varones desconocían quiénes eran sus hijos, las mujeres eran libres y tenían poder porque eran estimadas como madres. La sociedad durante el salvajismo era, por tanto, un matriarcado. En esta época van a aparecer también los raptos, mediante los cuales los varones realizan expediciones para secuestrar a mujeres de otros grupos. Es en ellos donde, según Engels, empieza a haber gérmenes de monogamia porque el que consigue a una mujer puede quedarse con ella, pero, aun así, antes de que eso acontezca han de poder poseerla sexualmente todos los miembros del grupo. Tras la época del salvajismo, encontramos una segunda etapa en la que todo va a cambiar porque, según Engels, las mujeres, cansadas de mantener relaciones sexuales con tantos varones, van a promover la monogamia, de forma que se sustituye el matrimonio por grupos por el matrimonio por parejas. Se trata de la familia sindiásmica. En ella la mujer le va a deber fidelidad al marido, pero va a poder romper con facilidad su relación con él al tiempo que sigue predominando la organización matriarcal. Por último, todo va a cambiar en Asia cuando se descubre que algunos animales pueden ser domesticados. Entonces, aparecen los primeros ganaderos y con ellos la propiedad privada, la esclavitud y el sometimiento de la mujer. Porque es a partir de ese momento, cuando el varón va a querer saber quiénes son sus hijos para que puedan heredar su riqueza. Con la propiedad privada el matriarcado es sustituido por el patriarcado⁵⁰⁷ de forma que, según Engels:

⁵⁰⁶ Friedrich ENGELS, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Progreso, Moscú, 2017 [1.^a edición de 1884], p. ii, URL: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf [consulta: 16 de septiembre de 2019].

⁵⁰⁷ *Ibidem*, pp. 10-33 y 87.

El derrocamiento del derecho materno fue *la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción⁵⁰⁸.

Al sustituirse la barbarie por la civilización el patriarca impone su ley, y mientras que él puede ser polígamo, su esposa no puede ser infiel porque corre el riesgo de ser repudiada de forma que, según Engels, este tipo de organización lleva al envilecimiento de las mujeres. Y así, según el autor:

La monogamia no aparece de ninguna manera en la historia como una reconciliación entre el hombre y la mujer, y menos aún como la forma más elevada de matrimonio. Por el contrario, entra en escena bajo la forma del esclavizamiento de un sexo por el otro, como la proclamación de un conflicto entre los sexos, desconocido hasta entonces en la prehistoria. En un viejo manuscrito inédito, redactado en 1846 por Marx y por mí, encuentro esta frase: “La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de hijos”. Y hoy puedo añadir: el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino. La monogamia fue un gran progreso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con la esclavitud y con las riquezas privadas, aquella época que dura hasta nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un regreso relativo y el bienestar y el desarrollo de unos verifican a expensas del dolor y de la represión de otros⁵⁰⁹.

Por tanto, desde el surgimiento de la propiedad privada, con aquellos primeros rebaños de animales domésticos, el varón domina los medios de producción y los de reproducción, esclavizando a la mujer a través de la monogamia para que le dé hijos herederos. Y al calor de esta organización monógama aparecen la prostitución y el adulterio. Porque el hombre no deja de mantener contacto sexual con otras mujeres como las heteras en Grecia. Y la mujer en cuanto puede busca la ocasión para mantener relaciones sexuales con otros varones. Tal es así, apunta Engels, que en la Edad Media

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 27.

la poesía amorosa provenzal no canta el amor conyugal, sino el amor adúltero, aquél que florece fuera de la relación de los esposos⁵¹⁰. Entonces, añade:

Este matrimonio de conveniencia se convierte a menudo en la más vil de las prostituciones, a veces por ambas partes, pero mucho más habitualmente en la mujer; ésta sólo se diferencia de la cortesana ordinaria en que no alquila su cuerpo a ratos como una asalariada, sino que lo vende de una vez para siempre, como una esclava⁵¹¹.

A los ojos de Engels, por tanto, la mujer en la relación patriarcal es a la vez esclava y prostituta. Asimismo, añade el autor, la privatización de los medios de producción y reproducción supondrá que haya hombres que se enriquezcan apareciendo las clases sociales, y con ellas emergerá por primera vez el Estado gracias al cual los ricos someterán a los pobres produciéndose el segundo antagonismo de clases⁵¹². Como bien es sabido, este segundo problema según las tesis marxistas desaparecerá cuando los obreros pongan fin al sistema capitalista haciéndose con los medios de producción. Ahora bien, ¿qué tiene que suceder para que las mujeres se liberen de la opresión de los hombres? Para acabar con esta situación de injusticia, Engels parte de la siguiente premisa: son las mujeres las que quieren la monogamia, por eso promovieron el modelo de la familia sindiásmica. Sólo en ellas se realiza plenamente el amor exclusivista porque la tendencia natural de los hombres es a la promiscuidad. Y esto no se puede remediar. Lo que sí se puede lograr para que mejore la situación de la mujer es que ésta trabaje, como hacen las obreras de forma que ya no dependa económicamente del varón. Al mismo tiempo, también, se puede acabar con la indisolubilidad del matrimonio⁵¹³, porque según Engels:

Si el matrimonio fundado en el amor es el único moral, sólo puede ser moral el matrimonio donde el amor persiste. Pero la duración del acceso del amor sexual es muy variable según los individuos, particularmente entre los hombres; en virtud de ello, cuando el afecto desaparezca o sea reemplazado por un nuevo amor apasionado, el divorcio será un beneficio lo mismo para ambas partes que para la

⁵¹⁰ *Ibidem*, pp. 28-30.

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 32.

⁵¹² *Ibidem*, p. 88.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 37.

sociedad. Sólo que deberá ahorrarse a la gente el tener que pasar por el barrizal inútil de un pleito de divorcio⁵¹⁴.

En 1949 Simone de Beauvoir va a continuar esa interpretación entendiendo que, como señala el título de su libro, la mujer es *El segundo sexo*, es secundario, porque el varón carece de reciprocidad al carecer ella de libertad. Marginada, esclavizada, sometida a las tareas de reproducción y el trabajo doméstico sin independencia económica, la mujer ha quedado relegada a su condena biológica, siempre dedicada a perpetuar de forma idéntica faenas que se llevan a cabo mecánicamente cada día sin producir nada nuevo. Y, sin embargo, añade Beauvoir, no hay tal destino biológico porque toda esa interpretación, al igual que la del varón, es un mero precipitado de la cultura. Por tanto, existe la posibilidad de construir un nuevo ser desde su infancia que no tiene por qué identificarse ni con el varón ni con la mujer. Pero, para ello, la mujer debe prescindir de dos cosas: por una parte, de la maternidad, para no tener que realizar labores diferentes a las del hombre; por otra parte, debe desligarse de todas aquellas instituciones, como el matrimonio y la familia, que han ayudado a mantener su estadio de esclavitud.

Durante los años setenta, nuevas teorías continuarán el pensamiento de Simone de Beauvoir y darán un paso más. Porque, hasta entonces, la atención se había centrado, sobre todo, en la desigualdad entre el varón y la mujer. Pero ahora, el foco se va a poner en cómo el sexo biológico y la orientación sexual tampoco son naturales, de suerte que pueden ser reinterpretados culturalmente. *Sexual Politics* de Kate Millet es un claro exponente de estas nuevas corrientes. En él, la autora asume, en primer lugar, que hay que abolir el que hasta ahora ha sido un sistema de dominación patriarcal para llegar a una sociedad sin sexos. Pero, además, afirma que la heterosexualidad es también una construcción cultural que perpetúa dicha dominación patriarcal. Para Millet, apunta De Martini, el amor romántico y el matrimonio son dos de las fórmulas mediante las cuales el hombre ha dominado a la mujer. Sobre ambos, se construye la fantasía heterosexual más aceptada por la sociedad: la familia.

Por otra parte, partiendo del presupuesto de que la maternidad es la raíz de la desigualdad entre el varón y la mujer, según De Martini, Shulamith Firestone, en *The*

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 38.

dialectic of sex. The case for feminist revolution, subrayará que para alcanzar la completa equiparación, las mujeres deben de tener el control sobre la fertilidad humana, lo cual es posible gracias a las nuevas tecnologías como la fecundación *in vitro* siempre con vistas a una meta final: la eliminación, no sólo del privilegio masculino, sino de la misma distinción de los sexos porque las diferencias genitales entre los seres humanos ya no importarán más.

Por último, en este breve recorrido, De Martini, centra su atención en lo que se ha denominado el feminismo lesbiano de Monique Witting. Para esta autora, en vez de hablar de sexos es necesario referirse a “opciones sexuales”. Porque el sistema patriarcal impuso la opción heterosexual como una forma de dominación de la mujer, así que si ésta quiere liberarse de esa forma de opresión, una buena manera es abrazar el lesbianismo mediante el cual desaparece la relación con el varón.

De esta manera, desde estas teorías se acepta que toda persona puede elegir libremente tanto el rol sexuado que desea interpretar como su orientación sexual, al tiempo que la heterosexualidad es una opción más, en pie de igualdad con otras⁵¹⁵. Bajo este punto de vista, se entiende, entonces, que toda persona puede decidir entre la heterosexualidad, la homosexualidad, la bisexualidad o la transexualidad. Desde este cuerpo doctrinal se asume, además, que si la mujer no ha sido tan promiscua como el varón a lo largo de la historia, no ha sido porque así lo marque su naturaleza, como asumía Engels, o porque ella misma lo ha elegido, sino porque los usos sociales la han enseñado que ha de comportarse así.

Por último, hay que tener en cuenta cómo, desde los años 90, y sobre todo desde la Conferencia de Pekín en 1995, en vez de referirse a hombres y mujeres la cuestión se aborda desde el concepto de “género”. Pero, como señala Marías, no se trata de que hoy en día se entienda que el Hombre es un género del que son especies el *homo vir* y el *homo mulier*. Esto, además, añade el filósofo, sería raro, porque siempre se ha entendido que lo que caracteriza a una especie es su capacidad de reproducción dentro de ella, con lo cual el Hombre sería un híbrido. A lo que responde en este caso la palabra “género”, como vamos a ver, es a la segunda de las posibilidades que contempla

⁵¹⁵ Siro M.A. DE MARTINI, “Raíces ideológicas de la perspectiva de género”, *op. cit.*, pp. 67-85.

Marías. Porque lo que se asume credencialmente, sobre todo desde el pensamiento del llamado feminismo radical, es que la condición sexuada es un accidente de la sustancia Hombre que sólo afecta a los individuos extrínsecamente⁵¹⁶ y que, en definitiva, es posible modularlo desde fuera. Así, si atendemos a la palabra “género”, según De Martini, ésta, en principio, nos remite a su uso gramatical en donde encontramos el masculino, el femenino y el neutro. Pero, a su vez, existe una falta de relación a la hora de designar algo como de género masculino, femenino o neutro y la cosa mentada. Por ejemplo, la montaña es género femenino, pero no nos dice nada acerca de ella, así que perfectamente podía haber sido masculino o neutro. Por tanto, añade De Martini, el feminismo entiende que al igual que el género gramatical es meramente convencional y podría modificarse sin que cambiara la cosa asignada, lo mismo podría acontecer con los roles masculinos y femeninos. Por tanto, ambas realidades, varón y mujer, son como los géneros gramaticales: meras construcciones culturales susceptibles de cambiarse a demanda.

Asimismo, apunta De Martini que el primero en usar la palabra género (*gender*), fue el doctor norteamericano John Money, el cual, partía de la base de que la identidad del niño depende, en definitiva, de cómo éste haya sido educado. Pero Money llevó hasta tal punto su creencia que no sólo la expuso, sino que intentó demostrarla mediante un experimento real. En 1965 nacieron dos niños gemelos, Bruce y Brian, ambos con fimosis. Al ser circuncidados, el médico quemó por error los órganos genitales de Bruce. Y Money aprovechó la ocasión para convencer a los padres de que educaran al niño como si fuera una niña. Entonces, Bruce pasó a ser Brenda. Y, sin embargo, el conocido doctor no consiguió demostrar su hipótesis de que los roles de género están influidos por su entorno. A Bruce le tuvieron que suministrar estrógenos para provocar el crecimiento de sus pechos, y cuando llegó la hora de implantarle una vagina mediante cirugía, la familia dejó de ir a la consulta del médico, entre otras razones, porque el joven empezó a sufrir depresión. Al final, los médicos le contaron la verdad y, entonces, Brenda desapareció porque a los 14 años el que fuera Bruce decidió asumir su papel masculino, esta vez bajo el nombre de David. David hizo todo lo posible para volver a ser un varón: se sometió a inyecciones de testosterona, a una masectomía doble, y a dos operaciones de faloplastia. Después se casó con una mujer y fue padrastro de tres hijos.

⁵¹⁶ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 121-122.

Pero, finalmente, tanto él como su hermano murieron prematuramente. Brian falleció por una sobredosis de antidepresivos. David se suicidó disparándose en la cabeza⁵¹⁷.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que, hoy en día, la palabra “género” no la usan sólo los autores radicales. También el resto de las corrientes feministas se han acogido a ella, puesto que consigue retratar esa creencia común relativista de que al final todo queda definido por la construcción cultural y, por tanto, no estamos definidos por nuestro sexo. En ese sentido, Martha Miranda-Novoa entiende que hay dos grandes corrientes: la perspectiva de género y la ideología de género. La diferencia entre ambas, según la autora, estriba en que mientras que la perspectiva de género tiene como principal objetivo conseguir la igualdad de derechos y oportunidades entre el varón y la mujer, pero sin homogeneizarlos, la ideología de género, influenciada por el psicoanálisis de Freud, la Escuela de Frankfurt, el Círculo de Viena y, en especial, por el marxismo y el existencialismo, se caracteriza por cinco rasgos: aspira a la igualdad absoluta; llega a considerar que los seres humanos nacen neutros; entiende que la persona elige qué género y orientación quiere adoptar de acuerdo con sus deseos y preferencias personales; hace énfasis en los derechos sexuales y reproductivos puesto que asume que la maternidad es la raíz de la discriminación histórica de la mujer; parte de la base de que la relación heterosexual es fuente inevitable de conflictos y agresiones del varón hacia la mujer sin tener en cuenta otras causas de la violencia, como pueden ser los desequilibrios psicológicos, la falta de control de los impulsos, el alcoholismo o la drogadicción⁵¹⁸.

Por último, hay que tener en cuenta que, según Miranda-Novoa, en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Pekín en 1995, el término “género” fue ampliamente utilizado y constituyó el mayor punto de controversia porque, a pesar de que gracias a su ambigüedad en principio se usaba con la pretensión de dar cabida a todas las corrientes de pensamiento, al final durante las negociaciones se hizo evidente que “con su uso no se buscaba sólo eliminar las discriminaciones derivadas del hecho

⁵¹⁷ Siro M.A. DE MARTINI, “Raíces ideológicas de la perspectiva de género”, *op. cit.*, pp. 81-83. En el capítulo quinto veíamos cómo podemos tratar a los demás como personas o como cosas. El caso del doctor Money es un ejemplo perfecto de cómo la ciencia, endiosada, en vez de servir a su verdadero fin, que es el de ayudar a que las personas sepan a qué atenerse sobre su realidad, puede pervertir su actuación hasta el punto de llegar a utilizar a las personas como medios aun a costa de destruir vidas únicas, irreductibles, preciosas.

⁵¹⁸ Martha MIRANDA-NOVOA, “Diferencia entre la perspectiva de género y la ideología de género”, *op. cit.*, pp. 347-352.

de ser mujer sino todo obstáculo que se opusiera a la libre elección de la orientación sexual: heterosexual, homosexual, lesbiana y transexual”⁵¹⁹.

Por esta razón, a pesar de que todos los feminismos parecen acogerse al común paraguas relativista, en definitiva, según De Martini, existe una estrategia por parte de los propulsores de la ideología de género, mediante la cual se aspira a producir esa revolución igualitarista, poco a poco, silenciosamente gracias al manejo del lenguaje, los medios de comunicación y la educación formal⁵²⁰. Es decir, según el autor, bajo esa pátina de relativismo ambiguo, el denominado feminismo radical parece estar haciendo ingeniería social con el fin de inyectar soterradamente su visión racionalista, según la cual el modelo ideal al que avanzar es al de ese sujeto universal y neutro que elige libremente tanto su orientación sexual como el papel que desea desempeñar acabando con la dicotomía varón-mujer.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 352.

⁵²⁰ Siro M.A. DE MARTINI, “Raíces ideológicas de la perspectiva de género”, *op. cit.*, p. 85.

8.2. Los caracteres de la condición sexuada según Julián Marías

En el epígrafe anterior hemos visto cómo, en definitiva, las principales corrientes intelectuales que abordan la condición sexuada recaen, al igual que los autores de justicia social, en alguna forma de racionalismo o relativismo, de forma que, en vez de dar luz acerca del asunto, han creado aún una desorientación mayor, llegando incluso a utilizar a personas al someterlas a sus experimentos con el solo fin de demostrar sus argumentos.

Pues bien, ahora ha llegado la hora de atender a la innovación que introduce Marías. En ese sentido, en su tesis doctoral *La condición sexuada en el pensamiento de Julián Marías en el marco del feminismo contemporáneo*, Cecilia Soler, señala que la teoría del filósofo a menudo se acoge a posturas parecidas a lo que ella denomina neofeminismo (a lo que nosotros nos hemos referido como feminismo relacional o de la diferencia)⁵²¹. Pero lo que aquí nos proponemos mostrar es que lo que hace que la teoría de Marías sea especialmente original no es sólo su contenido —que también—, sino su capacidad para salirse de esa dicotomía relativismo-racionalismo a través de una antropología que, como hemos ido viendo, está fundada en la razón vital de su maestro.

Porque recordemos que a lo largo de este escrito nuestro camino metodológico ha sido siempre metafísico: acompañamos a Ortega en su búsqueda de una certidumbre indubitable acerca de lo que hay, llegando a la idea de que la realidad radical no es el Ser, sino mi vida. Analizamos la estructura analítica que recopila todos aquellos ingredientes universales y que, por tanto, podemos aplicar a priori en cada vida humana. Descubrimos, además, que, según Marías, en la teoría de su maestro está implícita la idea de que el sentido último de la vida humana es que cada uno de nosotros nos hagamos como personas, amando, salvando a nuestra circunstancia y al prójimo en el centro de ella. Por último, comprendimos a través del pensamiento de Marías que, entre

⁵²¹ Cecilia SOLER, *La condición sexuada en el pensamiento de Julián Marías en el marco del feminismo contemporáneo*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 2016, p. 317. Otros textos en los que también se ha contrastado el pensamiento feminista con el de Julián Marías son: José BIEDMA LÓPEZ, “El pensamiento de la diferencia sexual”, *Boletín Millares Carlo*, n.º 27, 2008, pp. 315-331; y Jaime VIerna, “La antropología de Julián Marías y la ideología de género”, ponencia presentada en las *VIII Jornadas de la AEP: Bioética personalista: fundamentación, práctica, perspectivas*, Universidad Católica de Valencia, Valencia, 3-5 de mayo de 2012, URL: <http://www.personalismo.org/vierna-jaime-la-antropologia-de-julian-marias-y-la-ideologia-de-genero/> [consulta: 20 de septiembre de 2019].

la vida fáctica, concreta y la estructura analítica, existe una estructura intermedia, empírica, el Hombre, que es al mismo tiempo, contingente y variable.

Pues bien, como señalábamos previamente, según el autor, efectivamente, eso que llamamos Hombre no existe. Lo que encontramos es al varón y la mujer, que no son sino dos instalaciones vectoriales de nuestra estructura empírica. Pero, al mismo tiempo, señala Marías, cuando apuntamos al varón y a la mujer desde la antropología no nos referimos a su condición sexual, sino a su condición sexuada, que es mucho más amplia y envuelve a la primera. Porque, como ha entendido el feminismo del último siglo, el Hombre no es natural o no es eminentemente natural, sino biográfico. Se hace en su historia.

Una de las razones de por qué usualmente se hace tanto hincapié en la condición sexual, señala Marías, la encontramos en el hecho de que cuando nace un bebé, lo primero que se hace es mirar sus genitales para dictaminar si es niño o niña, de suerte que se sobreentiende que lo que los define es su biología⁵²². El otro motivo por el cual se presta una atención desmedida a la sexualidad actualmente es porque durante el siglo XIX, sobre todo a través del pensamiento de Freud, se puso el sexo en el centro de la antropología⁵²³. Ahora bien, si queremos una prueba de cómo tanto el varón como la mujer son biología historizadas, no tenemos más que atender a cómo el Hombre del siglo XX ha sido capaz de disociar la sexualidad de la reproducción, de manera que hoy se pueden mantener relaciones sexuales sin tener hijos⁵²⁴.

Por tanto, mientras que la actividad sexual es, según el filósofo, una reducida provincia de nuestra vida que no comienza con el nacimiento y suele terminar antes de nuestra muerte, la condición sexuada afecta a la integridad de la vida, todo el tiempo y en todas sus dimensiones. De ahí que, aunque a lo largo de la vida los hombres y las mujeres están en continuo trato, muy pocas veces mantienen entre ellos actividad sexual⁵²⁵.

⁵²² Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 120.

⁵²³ *Ibidem*, pp. 124-125.

⁵²⁴ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., pp. 14 y 17.

⁵²⁵ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 120-121.

Asimismo, la atracción sexual es, para Marías, como ya apuntaba Ortega, el viento en las velas. Es decir, si no hay viento el velero no navega, pero solo con él no basta. Se requiere también de otras tantas cosas como el timonel, el casco, etcétera. Entonces, la atracción es posible entenderla más bien como atención, y de ahí que si bien Don Quijote apenas veía a Dulcinea, estaba siempre pensando en ella. Por eso, según el pensador, el naturalismo que entiende la sexualidad humana como un instinto es un arcaísmo que nos incita a acometer un tirón hacia abajo, que nos invita a descender a lo infrahumano⁵²⁶. Porque lo que define al varón y la mujer es que son estructuras biográficas, recíprocas y permanentes, en el sentido de que se han dado a lo largo de la historia y en todas las culturas del mundo. Son, añade, dos climas, dos sabores de lo humano⁵²⁷.

Asimismo, el varón y la mujer antes que géneros biológicos o gramaticales, agrega Marías, pueden considerarse dos géneros literarios tal y como los interpreta Ortega, es decir, como dos grandes sentidos de lo que es el Hombre que continuamente se imaginan, se reinventan, y tratan de realizarse⁵²⁸.

Ahora bien, aunque la condición sexuada, como todas las estructuras que conforman al Hombre, es contingente y variable, a su vez, no podemos modificarla a capricho, tal y como han entendido las grandes teorías feministas. La razón la encontramos en que la vida humana por su propia consistencia, como ya hemos visto, nos impone dos grandes límites: la historia y la vocación.

De esta manera, no podemos hacer cualquier cosa, como asume el relativismo. Porque, en primer lugar, para tener una actitud justa, desde el punto de vista antropológico, necesitamos conocer la estructura biográfica de nuestra condición sexuada con el fin de no recaer en el adanismo y en el primitivismo. Pero, además, para Marías, toda instalación es siempre vectorial, de manera que sólo conseguimos comprender y superar el pasado, sólo innovamos, en la medida en que escuchamos la voz de nuestra vocación e intentamos realizar el proyecto que nos propone. Por tanto,

⁵²⁶ Julián MARÍAS, “Moral sexual, moral sexuada”, conferencia perteneciente al curso *La moral y las formas de la vida* (1994-1995), Fonoteca de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2014, URL: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/moral-sexuada-y-moral-sexual/> [consulta: 18 de enero de 2016].

⁵²⁷ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., pp. 120-121.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 149.

tampoco elegimos nuestra pretensión más radical: sólo decidimos si acometerla y ser auténticos o héroes, o seguir alojados en las estructuras del pasado y falsearnos.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que, desde el punto de vista de Marías, si bien la condición sexuada es una estructura biográfica, en ningún caso está predeterminada. No hay un Ser al que debamos avanzar tal y como asumen las tesis marxistas. Tampoco se trata, como sostiene el progresismo, de que nosotros hayamos llegado ya a una verdad y el pasado sea un error⁵²⁹. La vida humana es abierta e indeterminada porque cada uno de nosotros, a la luz de su vocación, está descubriendo nuevas posibilidades de ser alguien, está estableciendo nuevas conexiones entre la totalidad de lo que hay. Pero como, en definitiva, podemos desatender a nuestra llamada interior, también podemos deshumanizarnos, bajar peldaños históricos hasta llegar incluso a deshumanizarnos. Ahora bien, cabría preguntarse, ¿puede ser que nuestra vocación nos esté alentando en la actualidad a que busquemos la homogeneización? ¿Será ésa la verdadera igualdad que nos traerá, por fin, la justicia social?

Julián Marías responde a esa pregunta a través del concepto de disyunción. Cuando yo intento aprehender la realidad de la persona, agrega el filósofo, ya no me sirven las categorías tradicionales de “sujeto” y sus “accidentes”, e “individuo” y “especie”. Recordemos que lo que define a alguien no es que sea un sujeto sustantivo y que sus accidentes sean precisamente eso, accidentales, es decir, azarosos e innecesarios. Lo que verdaderamente distingue a cada persona es que es única e irreducible porque cuenta con una serie de aspectos que no es posible encontrar en ninguna otra. Y eso es lo que la hace especialmente valiosa de suerte que se vuelve insustituible para aquéllos que la aman. Porque si fuera un mero individuo idéntico a los demás, podría intercambiarse por cualquier otro. En cambio, cuando amamos a alguien caemos en la cuenta de que eso que apreciamos de él es imposible encontrarlo en ninguna otra persona y, por eso, no podemos permitirnos perderlo; por eso, es verdaderamente imprescindible.

Pero, entonces, las personas tampoco somos individuos de la especie “Hombre”. Porque no somos sujetos intercambiables entre sí. En todo caso, lo que puede decirse

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 26.

haciendo uso de las categorías clásicas es que cada persona es única en su especie. Por eso, apunta Marías, la única manera de aprehender la realidad personal es disyuntivamente. Puedo hablar de Pedro o de Juan o de Pepita o de Ana, porque todos ellos son irreductibles entre sí, son intrínsecamente singulares⁵³⁰.

Pues bien, añade el filósofo: si nos atenemos al nivel que aquí nos interesa, que es el de la estructura empírica, nos encontramos con otra manera de disyunción, la sexuada, que es todavía más rigurosa. Porque mientras que la disyunción de cada vida es plural e indefinida —se trata de esta vida, o ésta, o esta otra—, en el caso de la condición sexuada es *dual* y recíproca. El Hombre es varón o mujer. O es uno o es otro. E igual que uno no elige quién es, es decir, no elige su vocación, tampoco elige su condición sexuada. Pero eso conlleva, a su vez, que entre varón y mujer se establece una relación de polaridad de manera que cada sexo implica al otro, complicándolo biográficamente. Porque el varón sólo puede serlo si hay mujeres y a la inversa. Si sólo hubiera un solo sexo no sería varón, ni sería mujer, porque éstos son tales porque son estructuras disyuntivas que se han ido creando en el tiempo a través del constante trato recíproco y polar.

Por tanto, no se trata de dos grupos dados que se puedan dividir, porque son independientes. No hay una naturaleza preestablecida femenina y masculina. Para aclarar esta idea, Marías pone el ejemplo de una estructura compuesta por bolas blancas y negras. En este caso, añade, uno puede establecer dos montones independientes: de un lado, las bolas blancas, del otro lado, las negras, porque en las blancas no hay ninguna negrura, no requieren del negro, son independientes de él. Y lo mismo acontece con las bolas negras. No necesitan hacer referencia al blanco. Pero en el caso de varones y mujeres no acontece así. Porque como ya se ha dicho, si se los escinde dejarían inmediatamente de actuar como tales debido a que el varón sólo es tal *referido* dinámica, biográfica y proyectivamente al sexo contrario. Y lo mismo acontece a la inversa, de forma que la condición sexuada introduce algo así como un “campo magnético” en la convivencia. Es decir, su relación no es de mera coexistencia inerte porque el varón y la mujer, cada uno instalados en su condición sexuada, viven

⁵³⁰ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 [1.ª edición de 1947], pp. 174-175.

vectorialmente proyectándose en distintas direcciones, pero, primariamente, desde su sexo hacia el otro⁵³¹. De esta manera:

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. La condición sexuada no es siquiera visible en una vida aislada: la vemos cada uno de nosotros en cuanto referido al sexo contrario [...]. No puedo entender la realidad “mujer” sin co-implicar la realidad “varón”, *y por supuesto a la inversa*⁵³².

En ese sentido, aunque en la historia ha podido haber momentos en los que se cree una situación de injusticia en las relaciones entre el hombre y la mujer, no ha habido, ni puede haber, un “segundo sexo” tal y como estableció Simone de Beauvoir, porque tanto el uno como el otro se necesitan polarmente para existir, de manera que la condición femenina, en ningún caso, supone que la mujer sea algo así como un varón de segunda clase⁵³³. Es más, señala Marías, cuando la mujer intenta comportarse como un varón, como, aunque quiera, no puede llegar a serlo, no se masculiniza, se despersonaliza⁵³⁴. Por tanto, el afán revolucionario e igualitarista del feminismo radical no sólo no intensifica la condición sexuada, sino que fomenta la cosificación de hombres y mujeres, en la medida en que desatiende su sustancia histórica. Escribe Marías:

Hablar de “igualdad” entre hombres y mujeres es una de las más peligrosas estupideces en que puede caerse. 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, precisamente para que sea posible la fuerza y plenitud de su encuentro, su enfrentamiento, su polaridad activa⁵³⁵.

Hay un argumento, señala Marías, con el que intentan defenderse las posturas igualitaristas que es aquél que pone de relieve que en el varón hay siempre algo femenino y en la mujer algo masculino, pero la pregunta sería más bien: ¿cómo no lo va

⁵³¹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 122-123.

⁵³² *Ibidem*, p. 123.

⁵³³ *Idem*.

⁵³⁴ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., p. 158.

⁵³⁵ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 139-140.

a haber? ¿Cómo puedo establecer una relación personal con la persona del otro sexo si no intento comprender su punto de vista? El varón necesita imaginar provisionalmente a la mujer, de suerte que inevitablemente se feminiza, y lo mismo acontece con la mujer que, al ponerse en los zapatos del varón, al intentar transmigrar a su vida, en cierta medida, se masculiniza⁵³⁶.

La persona se encuentra, entonces, instalada en su condición de varón o mujer desde la cual se proyecta vectorialmente en diversas direcciones. Y primariamente lanza sus flechas desde su sexo hacia el otro e intenta comprenderlo para comprenderse. Por tanto, no es posible la división, separación o independencia entre el varón y la mujer porque para que eso sucediera su relación tendría que ser de mera coexistencia pasiva. Pero la vida humana es siempre futuriza, es configuración activa, proyecto, empresa. Ya por el hecho de estar cada sexo orientado transitivamente hacia el otro, su campo magnético se nutre de continuos vínculos apoyándose en los que previamente establecieron sus antepasados⁵³⁷.

Asimismo, según Marías, la relación entre ambos es recíproca pero no simétrica porque su sistema de instalaciones no tiene la misma jerarquía. Sobre un fondo común hay diferencias constantes que es lo que hace que la vida tenga sabor⁵³⁸. Es decir, cada sexo cuenta con un proyecto, con un por qué y para qué propios, con un sentido siempre referido al otro sexo, de manera que, cuando entre ellos se produce una relación personal, aparece lo que Marías denomina una “nivelación creadora”⁵³⁹. Por esta razón, si bien toda la estructura empírica es el término medio que permite que se produzca el encuentro personal, podría señalarse que la instalación en la condición sexuada es especialmente útil para esa comprensión recíproca, precisamente porque, como veíamos antes, la disyunción no es plural e indefinida, sino dual y recíproca, es decir, es mucho más concreta.

⁵³⁶ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., p. 161.

⁵³⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 122-124.

⁵³⁸ Julián MARÍAS, “La persona y su diversificación”, conferencia perteneciente al curso *La moral y las formas de la vida* (1994-1995), Fonoteca de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2014, URL: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-persona-y-su-diversificacion-varon-y-mujer/> [consulta: 18 de abril de 2016].

⁵³⁹ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., p. 206.

Por otra parte, según Marías, cuando se relacionan dos varones o dos mujeres, como no se produce esa “nivelación creadora”, porque la pretensión sexuada es la misma, su quehacer compartido consiste en hacer algo juntos. A lo mejor practican algún deporte o simplemente conversan uno acerca de la vida del otro. En cambio, cuando un hombre y una mujer se encuentran, inevitablemente se activa su polaridad, se enciende su campo magnético, porque cada uno encuentra en el otro un proyecto recíproco y distinto, gracias al cual por contraste tiene la posibilidad de ahondar en el sentido de su propia instalación sexuada. Entonces, además, pueden hacer algo juntos, pero ya no lo necesitan porque la mera comunicación recíproca se convierte en empresa suficiente. Por tanto, la condición sexuada se erige como un escalón intermedio, como un estrato de concreción que facilita el descubrimiento de la doble realidad personal⁵⁴⁰.

Asimismo, agrega el filósofo, como en nuestra vida elegimos en todo momento lo que hacemos, también podemos tener una actitud moral o inmoral ante la condición sexuada, en la medida en que se puede ser más o menos varón y más o menos mujer, porque, como señalaba Ortega, todo en la vida humana admite grados⁵⁴¹. Y, según Marías, cuanto más entusiasmo mutuo haya, mejor funcionará la sociedad porque los varones busquen a las mejores mujeres y las mujeres a los mejores hombres siendo éste el mayor motor de perfección⁵⁴².

Ahora bien, ese movimiento de comprensión recíproca tan sólo tiene lugar en la medida en que ambos sexos puedan instalarse correctamente en su condición sexuada y, como hemos visto, hoy en día, eso no es del todo posible porque se ha alterado completamente el sistema de vigencias sociales produciéndose una crisis de desorientación. La mujer, a través de las últimas centurias, pero, sobre todo, a partir del siglo XX, ha descubierto que no está determinada por ninguna naturaleza. Ya no tiene por qué vivir sólo de “solencias”. Puede actuar en todas las dimensiones de la vida al igual que el varón y, sin embargo, como es su primer ensayo histórico todavía no sabe cuáles son sus límites. Y como el varón se hace en relación con la mujer, tampoco él sabe a qué atenerse, de manera que la condición sexuada no está cumpliendo

⁵⁴⁰ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 147.

⁵⁴¹ Julián MARÍAS, “La persona y su diversificación”, op. cit., y *Antropología metafísica*, op. cit., p. 136.

⁵⁴² Julián MARÍAS, “La persona y su diversificación”, op. cit.

correctamente su función en nuestra vida porque no está actuando como ese primer escalón de concreción para el encuentro personal.

Pero, como hemos visto previamente, cuando las personas no saben a qué atenerse sobre su circunstancia pueden pensar para intentar llegar a una perspectiva intelectual, a una nueva verdad que les aclare su camino. Por eso, no es de extrañar que, a lo largo de las últimas décadas, haya habido tantos intelectuales dedicados a entender la relación entre los sexos. Mas, como la mayoría de ellos han partido de aquella filosofía que ha predicado la realidad según cualidades universales, en vez de llegar a una perspectiva iluminadora, han creado teorías que, en algunas ocasiones, han venido a traer aún más desorientación⁵⁴³. Entonces, la actitud tanto de Ortega como de Marías en distintos escritos va a ser la de llegar a una teoría que intente arrojar luz sobre la cuestión. Para ello, el método de ambos va a ser el buscar en la historia las líneas generales de los proyectos de cada uno de los sexos para poder entender, a su vez, las raíces de la crisis actual, así como para proponer algunas posibles soluciones que permitan a las personas poder instalarse mejor en su condición sexuada.

⁵⁴³ El experimento del doctor Money es el caso extremo de cómo estas teorías más que orientar pueden destrozar vidas.

8.3. El origen amoroso del Estado y la familia

Un día, dos varones llamados Marx y Engels llegaron a la idea de que la forma de liberar a la mujer era propiciando que ésta trabajara fuera de casa y permitiendo las relaciones libres en las que en cualquier momento pudiera disolverse la unión. Un siglo y pico después, esta interpretación ya no habita sólo en la cabeza de estos dos hombres, sino que es una vigencia de tal calado que socialmente se reprueba a aquellas mujeres que no laboran por un salario, y los matrimonios se hacen en múltiples casos con previa separación de bienes anticipando una posible separación. Véase, entonces, el poder de las ideas y cómo pueden llegar a habitar nuestra vida convirtiéndose en creencias sociales hasta el punto de que nos mueven sin que nos demos cuenta.

Y no cabe duda de que la interpretación de Marx y Engels es sugestiva e ingeniosa. El problema, para Ortega, es que no es verdadera porque, según el filósofo, el origen del Estado y de la familia no es la utilidad, sino que ambos surgen de la generosidad, del lujo, del deporte, en suma, estas dos instituciones fueron creadas por el amor.

Hubo un tiempo, señala Ortega, en el que los individuos humanos vivían efectivamente en hordas tal y como contempla Engels en su obra. Pero eran éstas una forma de organización infrahumana, más parecida a un rebaño animal, que reunía entre 10 y 30 individuos nómadas, que vivían cazando y recogiendo frutos y no tenían ni casas. En las hordas no había familias. Todos sus miembros mantenían relaciones sexuales entre sí de forma que no existía la consideración de madre, hijo, padre, sobrino, etcétera, porque entre ellos no se comprendían como tales. Por tanto, no podía haber promiscuidad, tal y como señalaba Morgan, porque, para ello, tendría que haber un orden que ni siquiera se daba. No había tampoco matrimonio, como asume Engels, porque éste presupone una serie de leyes que no existían en ese mero contacto sexual indiferenciado entre los distintos miembros de la horda. Es más, ni siquiera se puede hablar de poligamia, porque este régimen, según Ortega, sólo surge más tarde en sociedades más ricas. ¿Qué era lo que había? Agamia, es decir, ausencia de normas. Asimismo, otra nota característica de las hordas es que vivían aisladas. No había trato

entre ellas hasta el punto de que desconocían lo que era la guerra⁵⁴⁴. Mas pasado el tiempo tras esa forma informe que es la horda, añade Ortega, llega una primera sociedad, la tribu, que cuenta ya con un principio de ordenación, que no es la economía como apunta la tesis marxista sino la edad. En esa sociedad primigenia no había todavía familias, pero sí un grupo que va a predominar en poder y autoridad: los jóvenes varones. Y es en ese estrato juvenil en donde aparece un temperamento más imaginativo que es el que consigue escapar del orden animal al fraguar una primera pretensión colectiva: alguno de esos jóvenes debió de ver o de entrever un día a muchachas de otras hordas y en él brotó la fantasía de raptarlas, de poseerlas. Entonces, apunta Ortega, aquel joven influyó en el resto del grupo hasta el punto de que todos sus compañeros de edad empezaron a sentir un misterioso asco hacia las mujeres parientes consanguíneas al tiempo que comenzaron a desear a las jóvenes de otras hordas. El filósofo encuentra, entonces, en esta empresa incipiente y brutal el origen de la sociedad porque tras ella se halla una pretensión colectiva⁵⁴⁵.

Y ahora ya podemos apuntar una idea más. Porque, para Ortega, ese proyecto transpersonal al que hemos apelado recurrentemente, por ser el que a la postre sujeta el sistema de vigencias, no es sino la nación. Es decir, la nación es, como subrayará en *España invertebrada*, un proyecto sugestivo de vida en común⁵⁴⁶. Entonces, la primera empresa nacionalizadora se funda, según Ortega, en una doble transmigración: por un lado, nace de ese amor, bárbaro, pero, al fin y al cabo, amor del varón hacia la mujer. Y, a la vez, ese amor es en sí mismo transcendente y anhela evadirse de aquella horda encerrada en sí misma en su territorio, en su raza, en su lengua comprendiendo aquello que se escapa de sus límites y por tanto es incitante y prometedor⁵⁴⁷. Ahora bien, añade Ortega, robar a las mujeres de grupos cercanos no es una empresa fácil:

Las hordas no toleran impunemente la sustracción de sus mujeres. Para robarlas hay que combatir, y nace la guerra como medio al servicio del amor. Pero

⁵⁴⁴ José ORTEGA Y GASSET, “El origen deportivo del Estado.— II” (1925), III, 780-781.

⁵⁴⁵ José ORTEGA Y GASSET, “El origen deportivo del Estado” (1925), en *El Espectador VII* (1929), II, 713-714.

⁵⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada* (1922), III, 742.

⁵⁴⁷ Apunta Ortega en *La rebelión de las masas*: “Sangre, lengua y pasado comunes son principios estáticos, fatales, rígidos, inertes; son prisiones. Si la nación consistiese en eso y en nada más, la nación sería una cosa situada a nuestra espalda, con la cual no tendríamos nada que hacer. La nación sería algo que se es, pero no algo que se hace. Ni siquiera tendría sentido defenderla cuando alguien la ataca” (1930, IV, 486).

la guerra suscita un jefe y requiere una disciplina: con la guerra que el amor inspiró surge la autoridad, la ley y la estructura social. Pero unidad de jefe y disciplina trae consigo, y, a la vez, fomenta la unidad de espíritu, la preocupación en común por todos los grandes problemas. Y, en efecto, en estas asociaciones de muchachos comienzan el culto a los poderes mágicos, las ceremonias y los ritos⁵⁴⁸.

De esa primera y salvaje pretensión colectiva; de esa primitiva forma de amor, surge, según Ortega, el Estado como primera organización al servicio del proyecto colectivo nacionalizador. Los muchachos se juntan, entonces, en una casa común que, más que una asociación política, más que un parlamento, parece a la vez un club deportivo, un casino militar, un convento. En ese estadio primigenio brotan confundidos, o fundidos, el orden militar, el deportivo y el religioso que, a su vez, dependen de ese primer orden que es el del proyecto de amor. Por tanto, añade Ortega, el Estado no nace de la justicia, ni de la utilidad, ni del intento de los ricos de dominar a los pobres sino del lujo, de la búsqueda de lo trascendente, del deporte. Y ese movimiento bárbaro y brutal es a la vez salvífico porque es el origen de la exogamia. La búsqueda de esposas fuera de la horda es, para Ortega como para Engels, la primera ley matrimonial.

Ahora bien, tras esa incipiente pretensión pública que nutre la nación; tras esa primera forma de amor masculino que hace brotar el Estado, va a surgir posteriormente otra forma de organización antagónica. Porque las hordas van a tener que aprender a defenderse de los frecuentes ataques juveniles de forma que, para combatirlos, se organiza la asociación de los viejos, el Senado. Y las mujeres, que no quieren ser raptadas, buscan la protección por parte de los varones de su entorno. Surge así la primera familia, que es la matriarcal como reacción al Estado. Desde entonces, añade Ortega, el principio de coetaneidad lucha con el de la consanguinidad hasta el punto de que cuando uno triunfa se deprime el otro⁵⁴⁹.

Y, sin embargo, a la postre, parece que históricamente vence el rapto y el matrimonio sale victorioso frente al incesto. La transfusión amorosa de biología y biografías gana, entonces, la batalla a la cerrazón y el endogenismo patológico. La

⁵⁴⁸ José ORTEGA Y GASSET, “El origen deportivo del Estado” (1925), en *El Espectador VII* (1929), II, 713.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, 715.

apertura, la transmigración, en suma, el amor, supera al aniquilamiento y la extinción. Pero, además, para Ortega, ése no es el final de la historia. Y, si entendemos que el matriarcado es aquella sociedad en la que las mujeres ostentan el poder público, efectivamente no triunfa, pero, en cambio, va a surgir otro tipo de orden más sutil. Porque el que comienza siendo un proyecto masculino, transpersonal, público y organizador de colectividades con el tiempo y gracias a la mujer se transmuta en el más profundo y rico proyecto personal. Así, en un principio, como hemos visto, todo el colectivo de varones jóvenes se aventura a la caza de mujeres. De féminas cualesquiera. Pero, con el tiempo, inevitablemente, los mozos empiezan a apreciar más a unas jóvenes que a otras, hasta el punto de que algunas mujeres van a dejar de ser indiferenciadas y las más bellas se van a convertir en un premio al que sólo tienen acceso los varones más valientes, los más bravíos. Pero, aun va a haber una etapa más, porque llegado un momento de la historia el varón descubre que, si bien puede poseer sexualmente a la mujer, de ninguna manera puede hacer que ella se entregue personalmente mediante la fuerza. Por eso, según el filósofo, a la emoción venatoria le sucedió una pretensión más ambiciosa: el varón aspira a que la “supuesta” captura se entregue por espontánea impulsión. Pero, además, como hemos visto, ya no le sirve con raptar a cualquiera, sino que quiere conquistar a una muy concreta. Por eso, añade Ortega, lo que en principio fue una presa, con el tiempo se convirtió en un premio:

Y para alcanzarlo es preciso hacerse digno de él, adecuarse al ideal del hombre que en la mujer dormita. Por este curioso mecanismo se invierten los papeles: el eversor cae prisionero. Si en la época de mero instinto sexual la actitud del varón es predatoria y se arroja sobre la belleza transeúnte, en esta etapa de entusiasmo espiritual se coloca, al contrario, a distancia, se orienta desde lejos en el semblante femenino para sorprender en él la aprobación y el desdén⁵⁵⁰.

De esta manera, mientras que la familia matriarcal, como toda familia, es una sociedad parcial, porque como señala Marías cuando tú naces te encuentras a toda una suerte de personas que no eliges, de ese encuentro personal entre el hombre y la mujer surgió el matrimonio que no es sino una asociación fundada también en un proyecto sugestivo de vida en común, sólo que esta vez no es público como la nación, sino

⁵⁵⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*” (1924), III, 727-728.

privado⁵⁵¹. Y fruto de ese contrato emanará la denominada familia patriarcal en la que, como vamos a ver, el varón ordena y manda de cara al mundo público, pero porque, a su vez, previamente es ordenado sutilmente por la mujer en el mundo personal.

De esta manera, según Marías, el gran proyecto masculino va a ser el hacer cosas. Al varón se le estima por sus hazañas de suerte que va a conquistar el mundo, va a estatalizarlo con sus geniales creaciones, pero tras esa empresa se esconde una pretensión mayor: la de estar a la altura de lo que su mujer espera de él. Según el filósofo, lo más valioso que ha hecho el hombre a lo largo de la historia lo ha llevado a cabo para buscar en los ojos de la amada su aprobación. Entonces, añade Marías, si la vida es inseguridad constitutiva y radical; si las personas somos menesterosas, ignorantes, indecisas y desvalidas, el hombre va a definirse respecto de la mujer por los atributos opuestos: va a intentar representar el saber, la decisión, los recursos con el fin de brindarle a la mujer una estructura de seguridad más allá del inhóspito mundo. No quiere esto decir que lo consiga siempre, sino que necesita alcanzarlo⁵⁵². De ahí que históricamente para los varones ha sido especialmente importante su quehacer profesional y se han sentido felices cuando se han realizado en ese aspecto⁵⁵³. Por ello, también, añade Marías, la virtud que define al varón es la *andreía*, el valor y la fortaleza. Pero ésta no ha sido siempre la misma. Dependiendo de la circunstancia ha tomado formas distintas: desde la fuerza física a la potencia sexual pasando por la astucia, la inteligencia, el prestigio, la experiencia, el aplomo o la capacidad de expresión. Y todo ese esfuerzo viril se va a manifestar en el rostro del varón, como síntesis de su persona, en forma de gravedad⁵⁵⁴.

No obstante, añade el filósofo, no se trata de que pretenda proteger a la mujer por verla como una realidad inferior. Es más, cuando un varón trata de dominarla; cuando pretende reducirla o hacerla de menos, no es realmente viril porque para que haya verdadera polaridad entre ambos sexos se requiere cierta comunidad de nivel. Igualmente, el varón tampoco es viril si elude a la mujer, que es lo que sucede en aquellas sociedades en que la convivencia intersexual queda reducida a un mínimo o es

⁵⁵¹ Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., pp. 263-269.

⁵⁵² *Ibidem*, pp. 137-138.

⁵⁵³ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1989 [1.ª edición de 1987], pp. 300-302.

⁵⁵⁴ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 137-142, y *La mujer y su sombra*, op. cit., p. 75.

sostenida tan sólo por las relaciones sexuales o sociales dentro de la familia como en aquellas sociedades primitivas⁵⁵⁵. Por tanto, la condición sexuada sólo actúa verdaderamente como tal, según Marías, cuando se nutre de entusiasmo e ilusión recíproca intensificándose ese campo magnético que hace brillar a ambos bajo una luz parcialmente distinta⁵⁵⁶.

Asimismo, Marías retoma la idea orteguiana de que mientras el varón vale por lo que hace, la mujer vale por lo que es⁵⁵⁷. La pretensión fundamental de la mujer es, entonces, según el filósofo, la de ser alguien valioso. Por tanto, aspira a la belleza, pero no sólo ni eminentemente física, sino personal. Y ésta se va a manifestar igualmente en su rostro como expresión de su persona. A esa forma particular de belleza, según Marías, es lo que denominamos “gracia”. La mujer pretende ser graciosa, agraciada. Su belleza aparece como un don gratuito, casi milagroso, ante el cual el varón tiene una impresión de inverosimilitud. En consonancia, las formas de la mujer son más delicadas, suaves, tiernas. Se presentan ligeras, aladas, frente a la gravedad del varón⁵⁵⁸. Por eso, en el Antiguo Testamento, según Marías, Dios crea al hombre del barro, de la áspera tierra, pero a la mujer la esculpe a partir de algo más refinado como es la costilla del varón⁵⁵⁹.

Ahora bien, ¿para qué aspira la mujer a la belleza? Nuevamente, nos encontramos con que su pretensión está referida al sexo contrario. La mujer busca encantar. Pretende atraer al varón⁵⁶⁰. Porque mientras que la actitud viril es “predatoria”, insistente y posesiva, a ella lo que le interesa es ser amada, es decir, aspira a ser comprendida personalmente⁵⁶¹. De ahí que Ortega apunte que el enamoramiento no es sino la entrega por encantamiento⁵⁶². Y, según Marías, también la mujer se enamora, pero normalmente esto acontece una vez que el varón se ha enamorado primero⁵⁶³.

⁵⁵⁵ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 138-139.

⁵⁵⁶ Julián MARÍAS, *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 97.

⁵⁵⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 136 y 138-139.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 143.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 142.

⁵⁶⁰ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., p. 228.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 137.

⁵⁶² José ORTEGA Y GASSET, “Para una psicología del hombre interesante.— Conocimiento del hombre”, en *Goethe desde dentro* (1932), V, 186.

⁵⁶³ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., pp. 136-137.

Pero cabría preguntarse: ¿cuál es la receta mágica con la que la mujer alcanza el encantamiento? Y, una posible respuesta al hilo de la teoría de Marías es que su manera de fascinar, de embrujar, de seducir al varón es mediante su valía personal. La mujer, frente al hombre, aparece, entonces, como un intrínseco hogar. Porque de ella suele decirse que es mucho menos explícita, pero, según Marías, esto se debe a que su interioridad lo es en grado superlativo: es morada íntima y pudor. Por eso, añade el filósofo que, mientras que para el varón la capacidad de ensimismamiento es un acto vectorial, para la mujer es una instalación porque es capaz de estar ensimismada a la vez que hace múltiples cosas. De ahí esa impresión que produce de estabilidad y reposo interior⁵⁶⁴. Pero, en contrapartida, añade Marías, como una forma de defensa, a la mujer no le queda otra que buscar una buena dosis de bondad, por dos razones que en el fondo es una y la misma: porque le es muy difícil morar en su interior si no hace las cosas bien, porque la voz de su vocación no la deja vivir en paz y porque, además, necesita esa benevolencia para cumplir con esa pretensión suya de ser una persona auténtica, valiosa. Por eso, según Marías, la condición femenina incluye necesariamente la generosidad. La que no cuenta con ella es menos mujer, porque “no puede ser feliz ahorrándose, sino dándose personalmente”⁵⁶⁵. Y, aún cuando consigue estar satisfecha con quién es, la mujer necesita algo más para alcanzar la dicha: porque mientras suele sobrellevar con entereza los problemas de la vida, lo que requiere para poder ser feliz es sentirse comprendida, estimada, admirada, amada. Ahora bien, añade Marías, cuando lo consigue, su felicidad irradia efusivamente desde su mismo centro y se derrama sobre los demás⁵⁶⁶.

Planteada, entonces, la relación entre los sexos de esta manera, no es de extrañar que el varón, acostumbrado históricamente a la continua alteración, al fragor de la batalla, la malicia y la aspereza del mundo, se sienta atraído, literalmente encantado o embrujado por una persona capaz de proveerle de intimidad, generosidad, serenidad, y esa forma en la que se manifiesta la fortaleza femenina que es el sosiego. La mujer se erige como el primer hospital en el que el varón encuentra un remanso de

⁵⁶⁴ Julián MARÍAS, *La mujer y su sombra*, op. cit., p. 69.

⁵⁶⁵ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., p. 312.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, pp. 310, 315 y 318.

ensimismamiento y paz, lo que hace que Marías recuerde la famosa frase de Machado: “amé de ellas cuanto pueden tener de hospitalario”⁵⁶⁷.

Por tanto, en un primer momento, la mujer se refugia en la intimidad que es su guarida. La interioridad es ese lugar seguro en donde nadie puede entrar si ella no le deja. Así se muestra fugitiva frente al varón y lo atrae, a la espera de que él la siga. Tira de sí misma y de aquél que busca alcanzarla para ver cómo es por dentro. Y, sin embargo, no se trata de que el hombre sea “activo” y la mujer “pasiva”. Según Marías, “mover” es una forma particularmente intensa de actividad, por eso:

Dios es para Aristóteles “el primer motor inmóvil”, que mueve sin ser movido —y aclara: “como el objeto del amor y del deseo”—; pues bien, el *theós* es el modo plenario de actividad, de *enérgeia* sin mezcla de pasividad alguna⁵⁶⁸.

Por otra parte, una vez que la mujer elige al varón y se deja conquistar por él, lo siguiente que va a hacer es acampar. Va a tomar esa estructura de seguridad que él le ofrece para irradiar en ella el hogar en el que ella misma consiste⁵⁶⁹. Y es en ese momento cuando se hace manifiesto por qué la mujer ha aspirado a la perfección personal. Porque, según Marías, mientras el varón históricamente ha hecho cosas, la mujer ha tenido la sublime misión de hacer personas, sobre todo de dos maneras distintas:

En primer lugar, según Ortega, la mujer se erige como educadora del varón. Recordemos que de botín y captura, la mujer con el tiempo ha pasado a ser la que con sus aprobaciones y desdenes va limando el comportamiento del hombre. Pero eso, a su vez significa que, en definitiva, va a ser la mujer la que seleccione las nuevas formas de la vida al ser la que va a permitir que las innovaciones sociales se extiendan o no. Pero, además, la mujer también se va a encargar de crear ella misma nuevos usos. Por ejemplo, según Marías, frente al nomadismo del cazador o del pastor, la agricultura es un invento femenino mediante la cual la mujer convenció al varón para que se quedase a esperar la cosecha, de forma que ella, al mismo tiempo, pudiese cultivar mejor su

⁵⁶⁷ Julián MARÍAS, *La mujer y su sombra*, op. cit., pp. 69-70.

⁵⁶⁸ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 145.

⁵⁶⁹ Julián MARÍAS, *La mujer y su sombra*, op. cit., p. 78.

principal creación: la casa⁵⁷⁰, que no es sino una forma de extrapolar su intimidad. Y desde esta perspectiva, según el filósofo:

Habría que preguntarse en serio —pero la ciencia no tiene demasiada afición a preguntarse por las cosas interesantes— cuántas creaciones “masculinas” han sido posibles porque previamente la mujer había inventado algunas cosas, algunas maneras de vivir que llevaban hacia adelante la progresiva hominización del hombre⁵⁷¹.

En relación con lo dicho anteriormente, otro de los aspectos que es interesante revisar desde la perspectiva de Marías es la cuestión del poder. Porque tradicionalmente se ha entendido que el varón es el que tiene la iniciativa amorosa de manera que es el que ejerce el mando dentro de la pareja. De ahí que se entienda que la organización de la familia que brota de dicho matrimonio es patriarcal. Y, sin embargo, según Marías, aunque la mujer a lo largo de la historia ha solido ser dependiente del hombre, en el fondo, también ha sido la que más ha ejercido el dominio, con mayor constancia y en la mayoría de las dimensiones de la vida al ser la que ha tomado las decisiones últimas acerca del hogar. Por eso, cuando el hombre ha sido realmente viril, es decir, cuando ha estado enérgicamente proyectado hacia la mujer o como dice la expresión popular “pendiente de ella”, la mujer ha sido la que ha influido, conformado e inspirado la vida cotidiana de manera más significativa⁵⁷².

Marías recuerda, entonces, la imagen mil veces repetida en las películas del Oeste, en donde las mujeres, tras un día de trabajo agotador, se visten de damas, resucitan la cortesía, sacan la vajilla decorosa mientras esperan la hora del baile con mesura y tensión. Y entonces, los broncos vaqueros, los labradores, los cazadores o buscadores de oro no pueden sino rendirse a ese mundo irreal y delicado de las mujeres, de suerte que, por arte de magia, también ellos se transmutan en varones refinados, activándose el campo magnético de la convivencia⁵⁷³. Y así, la mujer instalada en su hogar, al calor de la privacidad, ha tenido la grave tarea de civilizar al varón para que éste, a su vez,

⁵⁷⁰ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., pp. 168 y 194.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 162.

⁵⁷² Julián MARÍAS, *La mujer y su sombra*, op. cit., pp. 76-78.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 80.

civilice el mundo, de forma que podría afirmarse que la influencia femenina ha conquistado, poco a poco, el mundo exterior desde la vida personal.

Por otra parte, para Marías, la maternidad no sólo no es un medio por el cual el varón ha oprimido a la mujer, como sostienen las tesis de corte marxista, sino que es, sin duda, el quehacer más valioso de cuantos hay, porque la gestación y educación de los hijos es lo más parecido a la “creación” de que es capaz la humanidad⁵⁷⁴. Podría decirse que, mientras que el varón históricamente ha ido imprimiéndole un orden, un *kosmos* al mundo exterior, la mujer ha tenido, a su vez, la sublime tarea de formar, de dar forma, de normativizar el *ordo amoris* del varón y los hijos. Y así, erigida nada menos que como la depositaria de la vida privada, ha conservado en el mundo masculino frecuentemente hostil una pequeña parcela de intimidad en donde proteger todo aquello que le importaba como la religión, la cultura humanística, la literaria, la música, las artes plásticas, la cortesía o la conversación⁵⁷⁵.

Al mismo tiempo, mientras que, como veíamos, según Simone de Beauvoir, la mujer es una especie de infravarón porque se la ha relegado a tareas biológicas, desde el punto de vista de Marías es, más bien, al contrario. Porque mientras que el hombre ha tenido que dedicarse muy a menudo a trabajos mecánicos que no eran un fin en su vida, sino un medio para alcanzar recursos, la mujer a través de la maternidad y el cuidado de la vida de sus familiares ha tenido que reaccionar constantemente a los intensos cambios que se producen en la vida personal⁵⁷⁶. Frente a los ritos pronto mecanizados de la caza, la pesca, la guerra, incluso de la ciencia a través de sus métodos tipificados, la mujer ha tenido que vérsalas con las transformaciones personales, singulares, impredecibles por las que pasa cada hijo desde que nace hasta que entra en la madurez. Por tanto, no es inverosímil apuntar que esa instalación intrínsecamente ensimismada de la mujer responda a su constante necesidad de comprender a las personas que tiene a su alrededor en su afán de cuidar de ellas. Pero, como hemos visto, comprender, amar a los prójimos es, precisamente, el método para personalizarse, de manera que consecuentemente es posible aseverar que la mujer, gracias a la determinación de su condición sexuada, ha tenido una mayor facilidad para descubrir su unicidad.

⁵⁷⁴ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., p. 71.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, pp. 71 y 82.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 82.

Por eso, según Marías, hay dos posibles razones de por qué se ha usado tanto la palabra “hombre” para referirse a los dos sexos. Porque, qué duda cabe de que podría ser que este uso respondiera a la creencia de que el verdadero humano es el varón, mientras que la mujer es a lo sumo una “variante” apendicular y secundaria. Pero, al mismo tiempo, tampoco es descabellado estimar que esa tendencia responde a la conciencia expresa de que la mujer no es tan genérica; que cada una de ellas está más individuada, por lo que su realidad ha de reconocerse con una palabra especial, mientras que, según Marías, los rasgos varoniles quedan más incorporados a los de esa especie en expansión que es el Hombre⁵⁷⁷.

⁵⁷⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 135.

8.4. La justicia e injusticia social de la condición sexuada en la actualidad

Tras preguntarse por los rasgos más importantes de las dos instalaciones sexuadas, Marías dedicó muchas páginas a cuestionarse las recientes transformaciones en el sistema de vigencias sociales. En ese sentido, podría decirse que durante los últimos siglos Occidente se ha ido volviendo cada vez más seguro —gracias a que el varón lo ha ordenado—, lo que ha permitido que la mujer salga al mundo exterior y deje de vivir de “solencias”. Y, según Marías, mediante esa enorme transformación se “ha pasado a una situación evidentemente más justa e inteligente”⁵⁷⁸ elevándose el nivel humano⁵⁷⁹.

Poco a poco, la mujer ha tenido la posibilidad de actuar en todas las dimensiones de la vida, alcanzando un mayor grado de igualdad en lo que se refiere a los derechos legales, laborales, de oportunidades y de educación⁵⁸⁰. Asimismo, ha sido muy importante su acceso a la universidad, lo que ha permitido un fantástico desarrollo de sus proyectos. Y lo que es más importante desde el punto de vista de la condición personal y sexuada: gracias a sus estudios superiores ha podido acercarse al varón y a sus hijos. Porque durante gran parte de la historia, la vida profesional del marido era ajena para la mujer porque no entendía su contenido ni le interesaba. Y como para el hombre la profesión ha sido algo especialmente importante, ese desconocimiento por parte de la mujer creaba una distancia entre ambos que dificultaba la convivencia. Asimismo, al poder acceder de manera más generalizada a la educación, la mujer también se ha vinculado más a los hijos, porque ya no sólo se dedica a su crianza, sino que puede ayudarles en su formación intelectual hasta que su personalidad está formada⁵⁸¹.

Ahora bien, la profunda transformación del sistema de vigencias sociales, tal y como ha acontecido, según Marías, también ha acarreado una serie de problemas que están dificultando la plena instalación de ambos sexos en su condición sexuada. Así, si atendemos al sistema de vigencias sociales actual, hay una serie de aspectos que han venido a atentar contra la mutua personalización del varón y la mujer. En primer lugar, al evaporarse el sistema de “solencias”, la mujer se ha quedado sin referentes, de

⁵⁷⁸ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., p. 88.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 76.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 115.

⁵⁸¹ *Ibidem*, pp. 181-182.

manera que eso ha traído consigo que en muchas ocasiones no acierte a encontrar un comportamiento que la encamine a su autenticidad personal, por lo que, según Marías, se desfigura su condición femenina volviéndose insípida⁵⁸². A eso hay que añadir que, aunque los usos tradicionales han dejado de serlo, eso no quiere decir que no haya nuevas presiones más frescas y enérgicas como aquéllas de la ideología marxista que hemos analizado previamente. Porque, por ejemplo, apunta Marías, antes había dos raseros para medir la moral y específicamente la moral sexual, ya que se entendía que el hombre podía ser infiel y la mujer no. Y eso, era evidentemente injusto, tal y como señaló Engels. Pero ahora que se ha descubierto que no somos esclavos ni de la biología ni de la cultura, en vez de promover una equiparación moral de forma que se le exija al varón el mismo comportamiento que previamente había tenido la mujer, se ha pasado a exigir menos a la mujer. Se promueve, entonces, el sexualismo, la libertad sexual de ambos sexos. Pero, como el orden, la norma, es la condición de la civilización, lo que en el fondo se está destruyendo es la vida sexual por un embotamiento de la sensibilidad⁵⁸³. Asimismo, esa equiparación marxista de la mujer con el proletariado ha hecho que ésta entienda que para liberarse del yugo masculino no le queda otra que buscar un trabajo fuera de casa, un empleo remunerado. Y esta perspectiva está en cierta medida justificada, apunta Marías, porque muchas veces en la historia los varones al saber que eran los que llevaban los recursos a la casa asumían tener cierta superioridad, minusvalorando las labores del hogar, de suerte que las propias mujeres han dejado de valorar tanto el cuidado de la casa como la maternidad⁵⁸⁴. Pero, a su vez, eso no quiere decir que necesariamente haya sido siempre así. Porque, por ejemplo, en el mundo campesino, a nadie se le habría ocurrido pensar que las mujeres no trabajaban dado que, la mayoría de las veces, eran las que primero se levantaban y las últimas en acostarse. Pero, ahora, al asentarse la idea de que la mujer es sólo libre si cuenta con su propio jornal, hemos llegado a una situación paradójica en la que, aunque a lo mejor una madre preferiría estar en casa cuidando de sus hijos, como está mal visto termina trabajando fuera a la vez que paga a otras personas para que los atiendan. Y si esa mujer trabaja de cocinera en un restaurante, se entiende que es un empleo muy digno, pero si guisa en casa no⁵⁸⁵. Por tanto, actualmente la mujer se libera de todas esas tareas domésticas que

⁵⁸² *Ibidem*, p. 97.

⁵⁸³ *Ibidem*, pp. 39-41.

⁵⁸⁴ Julián MARÍAS, *La mujer y su sombra*, op. cit., pp. 92-93.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, pp. 30 y 53.

a lo mejor en el fondo preferiría realizar ella misma personalmente a costa de “esclavizar” a otras personas para que las hagan a través de un salario⁵⁸⁶.

Por otra parte, una de las injusticias más graves, como ya hemos visto, es la que se produce cuando se intenta asimilar a la mujer al varón o cuando se intenta promover la neutralidad entre ambos porque, como eso es a la postre imposible, lo único que se consigue es su despersonalización. A eso se añade que, según Marías, la mujer para llegar a ser tal requiere de un mayor margen de holgura y reposo que le permita sedimentarse y madurar. Necesita soledad para ensimismarse y profundizar en su intimidad. Pero como ya no cuenta con ella, al salir al mundo exterior, al mundo que históricamente ha sido masculino, no alcanza a reconfigurarlo desde su perspectiva femenina, sino que se adecua a los patrones de comportamiento ya establecidos. Y, como ve un logro el haber conquistado ese mundo, suele descalificar el ámbito privado y con él a su mayor creación, el hogar. Pero, entonces, añade Marías, la mujer sale a la dimensión pública movida por las vigencias sociales que le dictan que es lo correcto. Y, ni siquiera se para a pensar que cuando quiera volver al mundo privado, ése que ella trabajosamente ha inventado a lo largo de la historia, quizá no lo encuentre, porque no lo ha creado, o quizá simplemente al no cultivarlo lo suficiente se ha evaporado⁵⁸⁷.

Por todas estas razones, el filósofo estima que, mientras que la mujer en el romanticismo tenía una influencia enorme y en el siglo XIX aún en buena medida la conservaba, hoy en día, a pesar de las apariencias, el dominio de la mujer se encuentra en uno de los momentos más bajos de la historia⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., pp. 30 y 53. A lo expuesto por Marías habría que añadir que existen otras razones por las que la mujer quiere o necesita trabajar fuera de casa. A veces, se prioriza tener mucho dinero para darle una buena educación al hijo, aunque eso signifique pasar poco tiempo con él. Otras, un solo sueldo no es suficiente para mantener los gastos más básicos de la casa, así que los dos padres se ven abocados a trabajar. A eso se suma el constante temor de que si la madre o el padre dejan su trabajo para cuidar del niño, cuando quieren reincorporarse al mercado laboral, quizá no encuentren quien los contrate. Además, está muy extendida la idea de que quien no cotiza lo suficiente a la Seguridad Social, después tiene una vida muy precaria durante la vejez. Es decir, madres y padres actualmente se ven abocados a elegir entre atender personalmente a sus vástagos a costa de tener una senectud penosa o descentralizar su paternidad para tener una ancianidad holgada. Por último, gracias a las medidas de conciliación laboral y familiar, al teletrabajo y los empleos a media jornada algunas personas, las más afortunadas, están consiguiendo compatibilizar su profesión con su paternidad.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, pp. 60, 122, 175 y 180.

⁵⁸⁸ Julián MARÍAS, *La mujer y su sombra*, op. cit., p. 88.

8.5. La razón masculina y la razón femenina

Por último, en relación con la condición sexuada, nos interesa atender a un aspecto en el que, según Marías, se encuentra el núcleo de la crisis de la mujer en el siglo XX.

Históricamente, en Occidente se ha subrayado que la razón es el ingrediente esencial que nos diferencia del resto de los animales. El Hombre es un animal racional. Además, se ha creído que la racionalidad es aquel atributo universal que podemos compartir con Dios. Aquél que nos salva del relativismo gracias a una serie de principios lógicos que son válidos no sólo para el Hombre, entendido como especie humana, sino para cualquier mente que tenga la misma significación.

Y, sin embargo, desde la perspectiva de Marías, puesto que cada sexo se nutre de una pretensión parcialmente diferente, necesariamente, hay que hablar de dos formas de razón en cuanto aprehensión de la realidad en su conexión: la masculina y la femenina. Por tanto, aun cuando un varón y una mujer dedican su tiempo a una misma actividad, por ejemplo, a hacer filosofía, en verdad, en sentido estricto, se están dedicando a hacer dos cosas distintas, siempre sobre la base del proyecto que estructura su condición sexuada. Y extendiéndose en esta idea el pensador apunta:

¿Cómo va a haber significado lo mismo para el hombre y la mujer la guerra, la caza, la política, la costura, la lactancia, la vida sexual? Los mismos objetos tienen diferente realidad —o la han tenido—: las armas, la rueca, las agujas, los perfumes, los cigarrillos. Un ratón, ¿es lo mismo para el hombre que para la mujer?⁵⁸⁹

Entonces, como el sentido de la vida de cada sexo es parcialmente distinto, las conexiones de la realidad que establece cada uno, así como las valoraciones, también lo son. Y, sin embargo, hay una cuestión relevante: mientras que históricamente el varón al creer que había una sola razón ha solido pensar que la mujer es ilógica, no ha sucedido lo mismo a la inversa. Esto se debe, apunta Marías, a que a la mujer no le ha quedado

⁵⁸⁹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p.153.

más remedio que vivir en el mundo del hombre, de manera que comprende mucho mejor su proyecto que él el de ella, porque se ha dedicado a imaginarle, a ponerse en su punto de vista. De ahí que, a menudo, la mujer cause una impresión de penetración y agudeza que le ha permitido, aun a falta de una cultura superior, manejar al varón, incluido el que es muy intelectual⁵⁹⁰.

Por eso, según Marías, en general, como la mujer se abre más generosamente a la realidad; como es más respetuosa con ella suele ser más inteligente que el varón, aunque menos creadora. Porque escucha y aprende muy bien, pero luego no hace nada con lo que ha comprendido. En cambio, el hombre tiende a traducir a sus propios términos lo que oye, con el objeto de corroborar lo que ya pensaba. Pero cuando consigue entender lo que otra persona le dice, suele repensarlo, de manera que es más proyectivo y creador⁵⁹¹.

Asimismo, en lo que concierne a la justicia social, es pertinente atender a un aspecto fundamental. Como ya hemos visto, la razón, en cuanto aprehensión de la realidad en su conexión, no se ejerce sólo a través de ideas o interpretaciones explícitas. Es más, la mayoría de las veces comprendemos nuestra vida gracias al sistema de creencias o interpretaciones implícitas. Pues bien, según Marías, a pesar de que tanto para ambos sexos las creencias son muy importantes, el varón suele tener más ideas porque sus proyectos son más a largo plazo, mientras que la mujer, cuyas empresas son más próximas, se nutre más del mundo de supuestos, lo que la hace más estable, más firme y resistente. Gracias a ello, es la depositaria de lo que Unamuno denominaba la intrahistoria, entendida como aquel estrato de realidad profundo que permanece estable, aunque los niveles superiores estén agitados⁵⁹².

De esta manera, mientras que el varón ha vivido para la incesante alteración de la guerra siempre embebido por los sucesos pasajeros, la mujer, en su hogar, ha solido mantener su vida cotidiana, limpiando, cocinando, dando de comer a los hijos, de manera que ha sido, nada menos, que la responsable de mantener el sentido de la realidad. Escribe Marías:

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 154.

⁵⁹¹ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, op. cit., p. 117.

⁵⁹² *Ibidem*, pp. 101-102.

La mujer ha visto pasar las cosas, esas cosas llamativas que luego cuentan los libros de historia; y su lema podría ser: *aquí te espero*. Es un lema ambiguo. Se dirá: claro, la pasividad femenina. Pero tal vez significa otra cosa: “Aquí te espero. Ya volverás cuando se calme la situación, entonces seguiremos viviendo”. Imagínese que no fuera así. La historia tiene coherencia, no es un disparate, porque la mujer, durante varios milenios, ha restablecido la normalidad⁵⁹³.

Asimismo, el hecho de que la mujer viva eminentemente de creencias ha supuesto: en primer lugar, que como se trata de contenidos mentales no enunciables, su mundo es menos rígido y más atmosférico porque no requieren ni de formulación ni de formalización. Por eso, agrega el filósofo, como tanto la revolución como el inmovilismo se nutren de ideas, históricamente han sido más propios de los varones que de las mujeres. En segundo lugar, como cada mujer, en definitiva, tiene una perspectiva personal, irremediablemente ha ido reinterpretando las creencias, pero no lo ha hecho transformándolas en ideas, sino que ha llevado a cabo esos cambios vivencialmente, transmitiéndoselos mediante el mecanismo de la educación a sus hijos. Por último, como hemos visto, la mujer es la que toma posesión de las innovaciones del varón. Por tanto, es la encargada de realizar las ideas convirtiéndolas vivencialmente en creencias para transmitir las igualmente a los hijos⁵⁹⁴.

Pues bien, según Marías, la raíz de la crisis de la mujer en el siglo XX podemos encontrarla en el hecho de que la mujer está dejando de vivir primariamente de creencias y está intentando vivir de ideas. Es decir, está buscando hacer algo imposible, porque incluso el varón vive primariamente de creencias que son las que nos sostienen en la vida. Pero, entonces, lo que la mujer está haciendo realmente es vivir de ideas-creencias, es decir, está asumiendo como creencias, sin filtrarlas a través del pensamiento, esas ideas que hoy inundan nuestra vida a través de los medios de comunicación. Y como se trata de contenidos mucho más rígidos y esquemáticos, la vida se está empobreciendo, está perdiendo variedad y sabor.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 102.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, pp. 101-104.

Un ejemplo de ello, lo encuentra el filósofo en el movimiento de los *hippies* durante los años sesenta que, bajo una pátina de anarquía, en el fondo lo que establecía era una especie de uniforme homogéneo e internacional. Y de él bebieron, ya por igual, tanto los varones como las mujeres⁵⁹⁵. A ese caso, hoy podrían añadirse otros tantos más como el movimiento feminista, el animalista, el del colectivo LGTBI o los ecologistas, puesto que todos ellos se caracterizan por ser ideas, que se viven como creencias por ambos sexos y en los distintos países occidentales (y no occidentales).

Pero, cabría preguntarse: ¿por qué la mujer ha empezado a vivir de ideas asumiéndolas como creencias? ¿Qué es lo que está pasando para que esté variando su forma de razón en cuanto aprehensión de la realidad en su conexión? En el último capítulo de este trabajo aportaremos una posible respuesta a esas cuestiones. Pero, con el objeto de llegar al panorama más completo posible, antes necesitamos abordar, siempre desde la perspectiva de Marías, otros aspectos importantes relativos a la justicia social.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, pp. 106-109.

Capítulo 9:

De la justicia social a la justicia antropológica (III):

El amor, la felicidad y la muerte

9.1. La actitud ante el amor

Como hemos ido viendo, Ortega, a través de su teoría general de la vida, descubre que el amor es el método, el camino de salvación personal. De ahí que, según Harold Raley, para Marías el amor se convierte, entonces, en nuestra llamada más profunda, nuestra vocación más básica y nuestro destino original⁵⁹⁶. Por ello, va a intentar comprenderlo también desde la estructura empírica de la vida humana.

“Yo soy yo y mi circunstancia”, señala Marías, implica que yo necesito los ingredientes de mi circunstancia para vivir. Y no sólo requiero aquéllos que me faltan, sino también los que ya tengo. De ahí que la persona es menesterosa, es indigente intrínseca y permanentemente. Además, la necesidad personal es biográfica y proyectiva. Por eso, añade el filósofo, mi cuerpo en cuanto biología necesita azúcar y sal y le es indiferente cómo consume ambos nutrientes. Pero, para mí, en cuanto persona, no es lo mismo echar sal a unos huevos fritos que al café. Es decir, la estructura de mis necesidades depende ante todo de mi estructura biográfica y de quién pretendo ser⁵⁹⁷.

Amar es, por tanto, como ya vimos previamente, *comprender* la totalidad de lo que encuentro desde mi perspectiva personal. Ahora bien, podemos comprender cosas y personas. Y, según Marías, el modo en que necesito a alguien difiere de la manera en que necesito algo. Porque una cosa está ya ahí, puedo interpretarla desde mi punto de vista. Puedo llegar a distintas perspectivas, pero tarde o temprano éstas se saturarán. En cambio, la persona es futuriza, es una realidad viniente, que está continuamente apareciendo, que es inacabable e inabarcable. La persona acontece conmigo. Se hace conmigo⁵⁹⁸.

Y, sin embargo, uno de los graves problemas que existen hoy en día es que no hay ninguna claridad conceptual acerca de lo que es el amor personal. Según Marías, las enciclopedias actuales no contienen ningún artículo en donde reflexionen acerca de él,

⁵⁹⁶ Harold RALEY, *Julián Marías: una filosofía desde dentro*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 180.

⁵⁹⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1970], pp. 156-157.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, pp. 156-159.

como si se tratara de un tema indigno o imposible de ser tratado⁵⁹⁹. Las interpretaciones de la vida cotidiana tampoco dejan satisfecho al autor, de manera que, para poder tener una actitud adecuada ante él, va a necesitar forjarse su propio punto de vista.

El amor, apunta José Luis Sánchez García, ha acompañado al hombre en su carrera. Se ha ido creando y constituyendo en una pluralidad de formas y grados⁶⁰⁰. Es decir, se ha ido forjando en la historia. No es nada dado o en sí. Lo está haciendo cada persona en su vida, de manera que, según Marías, cuenta con una condición privada, recóndita que rara vez se manifiesta. Influye mucho en él la interpretación que tenemos de nuestra propia experiencia⁶⁰¹. Pero, a su vez, nuestra experiencia es escasa.

¿Cómo podemos enriquecerla? Marías nos propone un método. La mejor manera de refinar nuestra forma de amar la encontramos en lo que él va a denominar la educación sentimental. Pero, no se trata, apunta el filósofo, de que el amor sea un sentimiento como tantas veces se ha dicho. Los sentimientos amorosos, añade, acompañan al amor, son fenómenos concomitantes con los cuales se realiza y de los cuales parcialmente se nutre. Es decir, el amor afecta a la vida psicológica, pero brota en un estrato más profundo que ésta⁶⁰². Ahora bien, como es esencialmente arcano y personal, como no podemos acceder a los amores ajenos porque son intrínsecamente privados, la única manera de no caer en un primitivismo amoroso es investigar las formas en las que éste ha ido apareciendo a través del halo de sentimientos que han emanado de él a lo largo de la historia. De esta manera, Marías en su libro *La educación sentimental* nos muestra cómo van variando esas cadencias sentimentales en los distintos periodos de nuestra historia.

Ahora bien, ¿cómo puede entenderse el amor desde la perspectiva antropológica? Para Marías, señalamos, no se trata de una atracción física, puesto que esto quedaría dentro de una interpretación meramente biológica. No es igualmente, como ya se ha

⁵⁹⁹ Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005 [1.ª edición de 1993], p. 125.

⁶⁰⁰ José Luis SÁNCHEZ GARCÍA, *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2016, p. 101.

⁶⁰¹ Julián MARÍAS, *La educación sentimental*, Círculo de Lectores, Madrid, 1996 [1.ª edición de 1992], pp. 32-33.

⁶⁰² Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 158.

dicho, un sentimiento. Tampoco se puede reducir a un acto o una serie de actos⁶⁰³. El amor, concluye el filósofo, es primariamente una instalación vectorial.

Si atendemos al amor en cuanto a instalación, apunta el filósofo, nos encontramos en él. No sólo amo, sino que estoy amando. En él nos instalamos para ejecutar todos los actos, algunos de ellos específicamente amorosos. En ese sentido, añade Marías:

La instalación amorosa, como toda instalación, afecta a mi realidad personal y biográfica; pero no olvidemos que la instalación es única, lo cual quiere decir que mi instalación unitaria en ocasiones es amorosa (o puede llegar a serlo)⁶⁰⁴.

Es decir, según Marías, “la condición amorosa es sólo el alvéolo donde el amor es posible, donde puede germinar, constituirse y acontecer”⁶⁰⁵. Ahora bien, añade el filósofo, esa necesidad personal a la que llamamos amor es primariamente heterosexual, sea o no sexual, y de ella hay que derivar cualquier otra manera de necesitar. Lejos de tomar, por tanto, una necesidad abstracta de una persona por otra, agrega Marías, la realidad nos fuerza a seguir el camino inverso. Aquél que nos lleva a partir de la necesidad radical, constitutiva y estructural de un sexo hacia otro, en el que la vida misma consiste⁶⁰⁶. Nuevamente nos encontramos, por tanto, que el esquema de “género” y “especie” no funciona para aprehender la realidad personal⁶⁰⁷. Porque, para Marías, primero habría que probar que existe ese amor genérico e indiferenciado que puede aplicarse tanto a los padres como a los hijos, como a los amigos o a la música o a la ciencia o la patria. En cambio, desde su punto de vista todas esas formas del amor son formas biográficas derivadas del amor en sentido estricto que es el que surge entre el hombre y la mujer. Pero, no se trata de que el resto de los amores sea una modificación, transformación o deformación de ese amor entre el varón y la mujer, sino que encuentra su raíz en él, puesto que la estructura empírica de la vida humana es heterosexuada⁶⁰⁸.

Una razón de por qué todo amor se funda en el que brota entre el varón y la mujer la podemos encontrar en la teoría orteguiana que vimos en el capítulo anterior, según la

⁶⁰³ *Idem.*

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 159.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 163.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 158.

⁶⁰⁷ Julián MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 119-120.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 126.

cual el hombre se libra de ese estadio seminatural que era la horda gracias a que algunos jóvenes desearon a las muchachas de hordas cercanas escapando de la esfera cerrada de la consanguinidad. Otro motivo para apostar por esta interpretación la encuentra el filósofo en el hecho de que el niño no tiene plena actualidad hasta que se convierte en adolescente, es decir, hasta el momento en que posee plenamente su condición sexuada de manera que sus recursos biológicos y psicológicos se actualizan. Por tanto, según Marías:

La realidad plena de la persona coincide con la inserción en el horizonte de la condición amorosa intersexuada, a la luz de la cual se ordenan y adquieren significación biográfica todas las demás realidades “afectivas”⁶⁰⁹.

De esta manera, la necesidad personal sexuada es, según Marías, el ámbito que hace posible la condición amorosa y donde ésta se constituye. Toda relación entre el hombre y la mujer se mueve en el “elemento” del amor, aunque éste rara vez se realice⁶¹⁰.

Asimismo, mientras que Marías considera la condición amorosa de la vida humana una determinación de nuestra instalación, asume que ésta va vinculada, a su vez, a su carácter vectorial. Es decir, me descubro amando a alguien con una intensidad y una “inclinación” muy precisa. De ahí que el filósofo vuelva a la filosofía de San Agustín, y a su famosa frase: *Pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror* (“Mi amor es mi peso; por él soy llevado adondequiera que soy llevado”). Efectivamente, añade Marías, la intuición de San Agustín es cercana a la idea de vector en cuanto a que el amor es el peso que nos lleva de un lugar a otro, en una u otra dirección⁶¹¹.

Entonces, cuando de verdad surge el pleno amor entre el varón y la mujer, acontece lo que Marías denomina el “enamoramiento” que, a su vez, significa dos cosas: bien es el proceso por el cual alguien llega a enamorarse, o bien es ya el estado o situación del enamorado.

⁶⁰⁹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 161.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 159.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 164.

El primero de los casos, es decir, el enamoramiento en cuanto proceso, se caracteriza porque se produce una concentración de la atención, un angostamiento mental, una obsesión psicológica. Pero cuando se llega a la situación del enamoramiento en cuanto estado, en la persona acontece, según Marías, una variación ontológica. Cuando me enamoro de alguien, esa persona se convierte en mi proyecto. Es decir, no se trata sólo de que mis actos se refieran a ella. No es que pase a ocupar un puesto relevante en mi circunstancia. Es que cuando me detengo a comprender mi propio proyecto me descubro envuelto en ella, me proyecto con ella⁶¹².

Por eso, escribe Marías:

El que de verdad ama se siente unido a la persona amada por un vínculo necesario, independiente de la voluntad y de los sentimientos, porque reside en estratos mucho más profundos; advierte que no puede desligarse de la persona a quien ama: y al hablar de esta imposibilidad no quiero decir simplemente que sea penoso o doloroso, sino, con todo rigor, no hacedero, porque el ser mismo del amante complica e incluye de un modo forzoso el del amado⁶¹³.

Quizá el mejor ejemplo de lo que se quiere decir lo encontremos en la “Geometría sentimental” de Ortega⁶¹⁴. Ya en *Meditaciones del Quijote*, como vimos, el filósofo señalaba que “el ideal sería hacer de cada cosa el centro del universo”⁶¹⁵. Porque sólo, así, focalizaríamos nuestra atención en ese objeto, de manera que iríamos buscando más y más conexiones entre él y el resto de los ingredientes de la realidad, es decir, iríamos fijando más ese elemento, desvelando su profundidad y la del resto de nuestra circunstancia, dotándola de *logos*, de sentido. Y, a continuación, Ortega escribía:

Pero, ¿no es esto lo que hace el amor? Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros centro del universo, lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida, nuestro mundo, ¿no son expresiones equivalentes? ¡Ah! Sin duda, sin duda⁶¹⁶.

⁶¹² *Ibidem*, pp. 164-165.

⁶¹³ Julián MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950, p. 61.

⁶¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Geometría sentimental”, en “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), en *El espectador V* (1927), II, 584-585.

⁶¹⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, Cátedra, Madrid, 1984 [1.ª edición de 1914], p. 144.

⁶¹⁶ *Idem*.

Pues bien, nueve años después, en “Geometría sentimental” Ortega, nos invita a mirar el mundo a través de la perspectiva de un varón enamorado. En ese caso, una mujer, Soledad, es el objeto de su amor y todo reverbera y cobra significación a través de ella. Soledad es su auténtico centro de gravitación hasta el punto de que todos los ingredientes de la circunstancia, hasta la estructura espacial y topográfica, se ordenan en función de ella. Por tanto, la mujer amada irradia, se vierte sobre todo lo demás, de manera que según Marías:

Ortega muestra que mi circunstancia, cuando estoy enamorado, es tal por referencia no sólo a mí, sino a la mujer amada; la cual asume una doble función: a) la de simple contenido o elemento de mi circunstancia; b) la de proyección, a su vez, análoga a la mía, sobre la totalidad de mi circunstancia⁶¹⁷.

La persona amada funciona en mi vida como yo, sin ser yo. Ahora bien, añade Marías, aunque Ortega en ese texto utiliza el concepto de “fusión” entre los enamorados, esa palabra no es apta para entender el amor pleno que acontece entre ellos⁶¹⁸. Tampoco nos sirven los tradicionales términos de “entrega” o “posesión” porque se trata de interpretaciones que sirven sólo para aprehender la realidad de las cosas⁶¹⁹. Y yo a una persona puedo cosificarla, es decir, utilizarla como si fuera un objeto. Pero, a última hora, no puedo ni fusionarme con ella, ni poseerla, ni lograr su completa rendición porque al igual que yo es única e irreductible, de suerte que nuestra relación es, como ya hemos visto, de disyunción. Su vida es inapresable, al igual que la mía, porque está siempre un paso por delante de cualquiera de mis pensamientos. Pero, si además quiero irrigar ese enamoramiento, la actitud ha de ser precisamente la contraria.

Hoy en día, señala Marías, el rasgo principal que caracteriza la actitud ante el amor es el arcaísmo. Se asume que se trata de una sexualidad indiferenciada, múltiple y pasajera parecida a la de aquellos primitivos que vimos en el capítulo anterior. Y la justificación para estos amores de corto fuelle es que no tienen importancia. Pero, entonces, añade el filósofo, si no tienen importancia, evidentemente tampoco tienen

⁶¹⁷ Julián MARÍAS, *Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 151.

⁶¹⁸ *Ibidem*, pp. 153-155.

⁶¹⁹ Julián MARÍAS, *La educación sentimental*, *op. cit.*, p. 236.

verdadero interés o valor. Se trata tan sólo de un escaso apego que a la menor dificultad se desvanece. Por eso, los fracasos “amorosos” son de tal frecuencia que, según Marías, ponen en cuestión su carácter y contenido porque:

Tales relaciones parten del afán de “independencia” en lo que tiene que ser radical dependencia mutua, que brota del ejercicio de la más honda libertad personal. Las relaciones “amorosas” en nuestro tiempo se mantienen por lo general a una gran distancia personal: la mayoría de ellas son mucho menos íntimas que una amistad intensa⁶²⁰.

El camino para el amor verdadero, sin embargo, es el contrario porque se entiende como irrevocable. El varón verdaderamente enamorado se asoma a la mujer, la ve, pero no íntegramente, y eso le incita a intentar comprenderla. Por eso, la conquista puede entenderse, en vez de como mera seducción sexual, como algo más profundo, como exploración, comunicación y percepción de esa mujer que nunca se acaba de ver porque es una empresa ilimitada, porque es un fascinante misterio. De ahí que se despierte la ilusión definida por el filósofo como un inagotable deseo con argumento, con una complacencia que ni termina ni se sacia⁶²¹. De hecho, según José Luis Sánchez García, para Marías, el lirismo nace precisamente de la vivencia de que la realidad, y en particular, la realidad humana, es inagotable y, por tanto, es imposible poseerla⁶²².

Por eso, frente a la metáfora de la posesión, Marías propone otra de signo contrario: la efusión, mediante la cual:

Nos derramamos, nos vertemos hacia algo o alguien. Es nuestra interioridad, en el grado superlativo nuestra intimidad, lo que se derrama; es lo que tenemos o somos, nuestro haber o sustancia. Y esto nos llevaría a la paradoja de la “posesión efusiva”. Sin efusión no se puede poseer lo que se “tiene”, como no se puede morder si no se tienen dientes. No hay más modo de “posesión” de una persona que su inclusión en la textura de nuestra propia vida, que se vierte sobre ella y la envuelve; si puedo hacer a otra persona “mía” es porque me he hecho previamente “suyo”⁶²³.

⁶²⁰ *Ibidem*, pp. 232-233.

⁶²¹ *Ibidem*, pp. 233-235.

⁶²² José Luis SÁNCHEZ GARCÍA, *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*, p. 126.

⁶²³ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 208.

Ese amor insaciable, apunta Marías, entonces, se caracteriza por dejar ser al otro. Por tanto, hay en él una raíz de respeto. El que ama realmente necesita tanto al otro que tiene que dejarle ser lo que es y ayudarlo a descubrirse. Porque no se trata de intentar transformar a la persona amada para que sea como yo prefiero, sino de ayudarla a despojarse de adherencias postizas para que llegue a la plenitud de su significado, para que sea verdaderamente ella misma.

Por tanto, en el enamoramiento en cuanto forma suprema del amor, acontece la creación o el alumbramiento compartido de los proyectos, que no son ni individuales ni colectivos, sino duales, de dos personas en radical compañía⁶²⁴.

⁶²⁴ Julián MARÍAS, *La educación sentimental*, op. cit., pp. 236-238.

9.2. Felicidad y justicia social

En el capítulo tercero, mostrábamos cómo, para Ortega y Marías, desde el punto de vista de la estructura analítica, el fin de la vida humana consiste en que cada individuo se haga como persona de manera que, en la medida en que logramos desvelar y realizar nuestra vocación, somos felices.

Pero, a su vez, agrega Marías, si abordamos la felicidad desde la estructura empírica de la vida humana, aquélla emerge como una instalación vectorial. Es decir, las personas estamos radicalmente instaladas en la estructura de nuestras vivencias felicitarias y en ella nos apoyamos para seguir proyectando en forma de vectores nuevos caminos de felicidad⁶²⁵.

Ahora bien, uno de los factores capitales a la hora de encontrar esa tan deseada y necesitada felicidad es tener claridad acerca de qué es lo que nos la produce. Por eso, la actitud del autor ante esta dimensión capital de nuestra vida fue la de investigar en distintos ensayos, como en su obra *La felicidad humana*, las diferentes perspectivas históricas que se han tenido acerca de ella, con el fin de comprenderlas y superarlas a través de un punto de vista a la altura y profundidad de nuestro tiempo.

No podemos detenernos aquí a indagar todas las visiones a las que llegó el autor acerca de la felicidad⁶²⁶. Nos vamos a contentar, por tanto, con analizar tan sólo aquéllas relacionadas con la justicia social.

De esta manera, como apunta el filósofo, durante milenios la pobreza ha sido la condición del Hombre⁶²⁷. Históricamente lo normal ha sido que hubiera pocos recursos, por lo tanto, inevitablemente las personas dedicaban una buena porción de su quehacer a buscar lo necesario para sobrevivir. Pero, a su vez, debido a la precariedad, la gran mayoría de esas carencias eran genéricas y compartidas. La gran preocupación al mismo tiempo individual y colectiva era contar con comida, agua, un lugar seguro, abrigo,

⁶²⁵ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1989 [1.ª edición de 1987], p. 247.

⁶²⁶ Para un estudio en profundidad acerca de la idea de felicidad humana en la obra de Julián Marías, vid. Pere QUERALTÓ SEGARRA, *Felicidad personal y felicidad social en la obra de Julián Marías*, tesis doctoral, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2017.

⁶²⁷ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979 [1.ª edición de 1974], p. 18.

etcétera. No es de extrañar, entonces, que una de las grandes pretensiones del Hombre haya sido la de conseguir una cierta holgura vital. Tal es así que, según Marías, una idea recurrente a lo largo de la historia ha sido la de creer que la felicidad se consigue cuando hay una ausencia de límites. Es decir, que si volviéramos al paraíso seríamos felices⁶²⁸.

Pero en cualquier caso, esta pretensión se quedaba en mera ensoñación porque los ricos eran muy pocos, así que la gran mayoría tenía que alojar su vida en esa compartida precariedad. Y, sin embargo, como una muestra más de que las personas estamos haciendo al Hombre y de que, por tanto, nuestra vida no está determinada, gracias a las revoluciones industriales lo que hasta entonces había sido una bella utopía comenzó a convertirse en realidad. Como narra Ortega en *La rebelión de las masas*, el siglo XIX fue el de las nivelaciones⁶²⁹ evidenciando que, a diferencia de lo que se había creído hasta entonces, la pobreza no era la condición del Hombre, sino una mera situación de la que se podía salir y, de hecho, se estaba saliendo.

Pero, ese cambio tan profundo en la interpretación del Hombre necesariamente trajo consigo una modificación de las vigencias sociales. Porque, como apunta Marías, no es lo mismo “carecer” de algo que estar “privado”. Así, mientras la pobreza fue la condición del Hombre; mientras se creyó que lo normal o “natural” era que, en general, hubiera pocos medios, las personas no entendieron como injusto el hecho de carecer de determinadas cosas. Pero en el momento en que se hizo evidente que era posible dilatar la cantidad de determinados bienes genéricos, el no contar con ellos ya no se percibió como una carencia, sino como una privación⁶³⁰.

Pues bien, en ese contexto fue en el que empezó a hablarse cada vez más de justicia social. Y como una prueba más de que toda vigencia social proviene de la vida personal, es posible datar quién fue el que inventó dicha expresión. Encontramos por primera vez el concepto de justicia social en la obra de Luigi Taparelli, *Ensayo teórico de derecho natural*, de 1843, en la que el autor escribe:

⁶²⁸ Julián MARÍAS, “La felicidad humana (Mundo y Paraíso)” (1952), en *Ensayos de teoría*, en *Obras*, IV, Revista de Occidente, Madrid, 1982, pp. 388-389.

⁶²⁹ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 386.

⁶³⁰ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., pp. 15-16.

De la idea del derecho nace espontánea la idea de justicia social. Un ánimo recto admira el orden y lo ama en sí mismo y en los otros, y en consecuencia se inclina a custodiarlo [...]. La justicia social es para nosotros la justicia de hombre a hombre. ¿Y qué proporción hay entre hombre y hombre? Basta considerar la forma de esto para comprender que yo hablo aquí del hombre en abstracto, del hombre considerado como dotado del sólo requisito de humanidad, considerado como el puro animal racional. Entre hombre y hombre considerados bajo este aspecto es claro que acontecen relaciones de perfectísima igualdad debido a que un hombre y otro aquí no significan sino la humanidad replicada dos veces: ¿se puede encontrar una mayor igualdad de proporciones? Puedo, por tanto, concluir que la justicia social debe igualar a todos los hombres en aquello que respecta a los derechos de humanidad al igual que el Creador los igualó en la naturaleza⁶³¹.

Según Thomas Behr, Taparelli se formó en la filosofía escolástica de manera que su pretensión a la hora de referirse a la justicia social fue la de intentar conciliar el pensamiento político y social de su época con la doctrina de Santo Tomás eliminando de esta última sus bases naturalistas⁶³². Por tanto, ya en esta obra se evidencia que en el ambiente de la época empieza a ser vigente la idea de que el Hombre tiene un orden que no sólo es distinto al de la naturaleza, sino que además tiene que ser desvelado para poder otorgárselo a todos los individuos. Pero, además, frente al pasado es relevante destacar que el nivel de exigencia ha subido, porque ahora se aspira no sólo a que cada individuo se adecue a una ley, sino a modificar a través de la estructura social al Hombre mismo. Es decir, se pretende dotar a todos los individuos de bienes de los que históricamente han solido carecer con el fin de crear literalmente un nuevo tipo de Hombre.

⁶³¹ El texto original es éste: “Dalla idea del dritto nasce spontanea la idea de giustizia sociale. Un animo retto ammira l’ordine e lo ama in sè e negli altri, e per conseguenza inchina a custodirlo [...]. La giustizia sociale è per noi giustizia fra uomo e uomo. O quali proporzioni passano fra uomo e uomo? Basta considerare la forma del quesito per comprendere che io parlo qui dell’uomo in astratto, dell’uomo cioè considerato como dato dei soli requisiti di umanità, considerato come puro animale-ragionevole. Fra uomo e uomo considerato sotto tale aspetto egli è chiaro che passano relazioni di perfettissima uguaglianza, perocchè uomo e uomo altro qui non significa se non la umanità replicata due volte: si può dare maggior uguaglianza di poporzioni? Posso dunque conchiudere che la giustizia sociale deve ragguagliare nell fatto tutti gli uomini in ciò che s’aspetta i dritti di umanità, siccome il Creatore li ragguagliò nella natura”. Luigi TAPARELLI, *Saggio teorético de dritto naturale appoggiato sul fatto*, Vincenzo Mansi Editore, Livorno, 1845, p. 151.

⁶³² Vid. Thomas C. BEHR, “Luigi Taparelli on the Dignity of Man”, *Congresso Tomista Internazionale L’umanesimo cristiano nel III milenio: prospettiva di Tomasso D’Aquino (Roma, 21-25 settembre 2003)*, Pontificia Accademia de San Tommaso - Società Internazionale Tommaso d’Aquino, Roma, 2003, URL: <http://www.e-aquinas.net/pdf/behrr.pdf> [consulta: 9 de noviembre de 2013].

Pues bien, como ya vimos, según Marías, éste va a ser uno de los temas de nuestro tiempo; uno de los grandes proyectos que durante los dos últimos siglos ha nutrido a la sociedad occidental. Y, como agrega Javier Pérez Duarte, se trata, además, de uno de nuestros grandes títulos de gloria porque, a través de esa pretensión de solidaridad universal, se acoge la idea de que no sólo tenemos un deber para con los más cercanos, sino que, en definitiva, cada persona lleva a toda la humanidad en sí misma. O por decirlo de otra manera, lo que esconde el concepto de justicia social es la idea de que, en definitiva, reestructurando el sistema de vigencias colectivas, lo que conseguimos es recrear al Hombre mismo⁶³³.

En ese sentido, en el capítulo segundo al analizar algunas de las teorías más importantes en el campo de la justicia social señalamos cómo las principales perspectivas, además de caer en alguna forma de relativismo o racionalismo, en la mayoría de las ocasiones dan por hecho que son los poderes públicos los que tienen que encargarse de realizar las modificaciones necesarias para lograr ese estadio social⁶³⁴. Aquí, ahora, nos interesa, en cambio, centrar nuestra atención en el utilitarismo anglosajón por dos razones: porque es una perspectiva que sigue plenamente vigente en nuestros días y porque vincula directamente la justicia social con la felicidad.

De hecho, siendo consciente Marías de que actualmente para la mayoría de las personas la doctrina utilitarista no es una interpretación más, sino la realidad misma, en *La felicidad humana* se va a detener mucho a desgranar cómo van surgiendo sus más importantes premisas, con el objeto de poder mostrar después las luces y sombras de esta forma de pensamiento. De esta manera, podemos ir viendo, a modo de secuencia,

⁶³³ Javier PÉREZ DUARTE, *La persona como proyecto: los derechos humanos en Julián Marías*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2010, pp. 129-130.

⁶³⁴ Recordemos que esto se debe a que todavía hoy vivimos en muy buena medida de la interpretación griega de la realidad, según la cual el Ser es el orden idéntico de la totalidad y nuestra misión es adecuarnos a él. Para ello, según esta perspectiva, primero tenemos que desvelar dicho orden del Ser a través de una interpretación explícita traducida al lenguaje, a la que todos podemos llegar mediante el diálogo, puesto que somos seres con *logos*, es decir, con capacidad de pensar y hablar. De esta manera, para los antiguos griegos y para la mayoría de los occidentales actuales la sociedad no es el completo sistema de vigencias sociales, sino sólo la dimensión política, aquella que articula e impone una serie de normas explícitas (lo que Ortega denomina usos fuertes y rígidos). A ello se suma, que como esta perspectiva desatiende lo que más íntimamente nos une, que es el sistema de creencias compartidas, a su vez asume que lo único que vincula a los ciudadanos es la voluntad de asociarse, es decir, la elección expresa y consentida de colaborar entre ellos para desvelar entre todos ese orden del Ser, para adecuarse a él. Por tanto, desde este punto de vista, la justicia social se alcanza sólo desde la dimensión política articulada democráticamente, mediante la participación directa de los ciudadanos, o bien mediante el régimen representativo gracias al sufragio universal.

las aportaciones concretas que hace cada autor y cómo todas ellas precipitan en una perspectiva que ha cristalizado en el sistema de vigencias sociales, de manera que de ella viven millones de personas actualmente.

En ese sentido, un primer antecedente lo encuentra Marías en Francis Bacon. Destaca a este autor porque subraya que la felicidad tiene una condición activa, que no sólo se trata de buscar la paz del ánimo, sino que también hay que gozar y desear combinando la serenidad con la magnanimidad. Asimismo, Bacon apunta que el verdadero amor no es el individual sino el difundido, aquél que se prodiga a muchos a la vez, porque es el que hace que nos volvamos humanitarios y caritativos. Por tanto, en Bacon aparece ya el elemento de la cuantificación. De hecho, la única excepción a ese amor difundido la encuentra el pensador en el amor nupcial al que justifica como un mero mecanismo útil para la propagación de la especie. Por último, según Marías, en *Novam Organum* Bacon pone los cimientos del utilitarismo al escribir “son las mismísimas cosas la verdad y la utilidad”. Es decir, lo verdadero es aquello que es útil para muchos, por lo que el proyecto colectivo no puede ser sino el de buscar la felicidad de los ciudadanos gracias al mayor goce de cada uno de ellos.

Todas estas semillas germinarán en el pensamiento de John Locke, en el que, según Marías, domina la mentalidad cuantitativa al entender que la felicidad es el máximo placer del que somos capaces y la desgracia el máximo dolor. Asimismo, si ya Bacon identificaba lo verdadero con lo útil, Locke entenderá que lo útil es lo bueno, es lo valioso. Así encontramos que, según el pensador, la felicidad se consigue mediante aquellas fórmulas que sean útiles para conseguir el placer de muchos.

A estos dos autores, según Marías, se añadirán otros más como Richard Cumberland o Jeremy Bentham, pero, de entre todos ellos, destaca John Stuart Mill ya que en su famoso libro *Utilitarianism* es donde se expone más claramente la síntesis de esta forma de pensamiento. Para Stuart Mill hay que buscar la mayor felicidad mediante la búsqueda del mayor goce y el menor dolor posible. Pero, además, no sólo hay que atender a la cantidad sino a la cualidad de ese placer, y el método para juzgar aquello que es mejor es atender a la preferencia de los que tienen medios de comparación, es decir, a última hora, el sufragio universal. Por eso, según Marías, predomina hoy la tendencia a buscar la continua opinión de los ciudadanos mediante la estadística y la

votación. Pero, cuando Stuart Mill se refiere al goce, agrega el filósofo, no apunta a un placer exaltado, sino a una combinación entre la tranquilidad y la excitación, de forma que el utilitarismo no persiga en ningún caso el hedonismo individualista, sino que le mueva la pretensión altruista de evitar la pobreza, combatir y mitigar la enfermedad y mejorar las condiciones de vida. Por último, es importante tener en cuenta que Stuart Mill, discípulo de Auguste Comte, en su doctrina va a asumir la postura positivista al estimar que por fin se ha entrado en un “estadio definitivo” con el que soñaban los pensadores de los siglos anteriores⁶³⁵.

Entonces, si recapitulamos todo lo que hemos ido exponiendo, nos encontramos con el siguiente argumento: históricamente la pobreza ha sido la condición del Hombre, de manera que a la mayoría de las personas no les ha quedado otra opción que dedicar buena parte de su limitado tiempo a buscar los recursos para poder sobrevivir. Por tanto, uno de los grandes sueños de Hombre ha sido el de contar con recursos ilimitados, o al menos con la holgura vital suficiente para poder dedicarse a otras ocupaciones más felicitarias. Y, sin embargo, muy pocas personas podían alcanzar ese deseado bienestar. Por ello, cuando en el siglo XIX se hizo evidente que era posible multiplicar los recursos como nunca, surgió la pretensión colectiva de lograr dilatar las posibilidades no sólo de unos pocos, sino de la mayoría de los individuos.

Ahora bien, tal fue la vocación de nivelar los distintos grupos sociales, de manera que el utilitarismo llegó a entender que lo verdadero, lo bueno, lo que, en definitiva, nos lleva a la felicidad es lo útil. Pero, a su vez, como hemos visto, esta forma de entender la realidad asume que lo útil es lo que es válido para muchos. Es decir, se considera que algo es bueno y valioso en la medida en que así lo considera la mayoría. De esta manera, se introduce por tres vías el factor de la cuantificación: en primer lugar, se va a buscar que sea el mayor número de personas las que alcancen la felicidad mediante lo útil; en segundo lugar, se entiende que lo útil es lo que es agradable y placentero para la mayoría, por lo que es muy importante conocer mediante medios empíricos cuál es su opinión; por último, se da por hecho que cuanto más tengamos de aquello que es útil, más felices seremos⁶³⁶.

⁶³⁵ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., pp. 145-157.

⁶³⁶ Como vimos en el capítulo segundo, para John Rawls éste es el argumento más peligroso del utilitarismo, porque en nombre de las mayorías se pueden llegar a realizar las mayores atrocidades. De ahí

En esta interpretación, por tanto, se omite todo aquello que nos pueda hacer felices personalmente. O, mejor dicho, se deja en suspenso para que sean los individuos los que busquen esos “placeres” individuales siempre y cuando no estorben al bien general, porque, en definitiva, lo más importante es la felicidad del mayor número, de suerte que a la justicia social tan solo le compete lo que es útil para muchos organizado desde las instancias públicas o políticas.

Entonces, añade Marías, el utilitarismo lo que propone, en definitiva, es que la felicidad es sinónimo de bienestar. Y, aunque el término “bienestar” surge como un estado psicológico, referido a la cenestesia o a la sensibilidad general, pronto adquiere otro sentido. De esta manera, según el pensador, el Diccionario de la Academia registra dos acepciones del término: “Conjunto de las cosas necesarias para vivir bien. Vida holgada o abastecida de cuanto conduce a pasarlo bien y con tranquilidad”⁶³⁷.

En ese sentido, es innegable que la fórmula utilitarista ha traído consigo consecuencias positivas, porque como apunta el filósofo:

Si se toma el mundo en su conjunto —el mundo entero, con todos sus países y la totalidad de sus habitantes—, la ventaja de nuestro tiempo es abrumadora. La riqueza, el desarrollo técnico, la difusión general de la cultura, la sanidad, la protección contra la miseria, la enfermedad y el desamparo, todo ello llega a donde nunca había llegado antes; y si se habla de las lacras más feas de nuestro tiempo —la desmoralización y la violencia—, hay que decir que son tortas y pan pintado al lado de lo que ha sido la situación efectiva en cualquier otra época de la historia⁶³⁸.

Y, sin embargo, junto a ese benéfico estadio de creciente prosperidad colectiva, esta interpretación de la justicia social ha traído consigo también una serie de consecuencias que lo que abonan, en definitiva, es un proceso de cosificación, o lo que es lo mismo, de despersonalización.

que el autor anglosajón entienda que los derechos humanos han de ser un límite que nunca puede quebrantarse en nombre de la utilidad.

⁶³⁷ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., p. 158.

⁶³⁸ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., p. 49.

De esta manera, nos encontramos con que, según Marías, esta interpretación que entiende que la felicidad se consigue a través de la holgura vital introduce en nuestra vida dos grandes reducciones de la realidad:

En primer lugar, se entiende que el fin de nuestra vida es lograr esa situación de bienestar para poder estar tranquilos y pasarlo bien, de suerte que se elimina el carácter proyectivo, imaginativo y personal de la vida⁶³⁹ porque, en definitiva, el programa de vida y las fórmulas para conseguirlo ya están dados. Al mismo tiempo, se trata de una empresa que es la misma para todos, de suerte que fomenta la homogeneidad. Por esta razón, no es de extrañar que esta interpretación se nutra a menudo de determinismos de distinto signo. Así, a veces se da por hecho que la historia ya está predefinida⁶⁴⁰. Otras, se asume que la felicidad se logra gracias a lo que en ese momento el sistema de vigencias sociales dicta que es el éxito⁶⁴¹, o se afianza la idea de que lo más importante es la dimensión económica, el incremento de la riqueza y su distribución igualitaria como si la sociedad fuera una granja avícola bien administrada en la que, según Marías:

Las condiciones de salubridad deben ser perfectas, para que las gallinas no enfermen y vivan lo más posible; su alimentación, adecuada e igualitaria; óptimas condiciones de temperatura, humedad e iluminación; posiblemente, música adecuada que estimule la producción de huevos. Si alguna gallina es “disidente”, no come bien, cacarea demasiado alto y perturba a las demás, se pone triste o agresiva, su destino probable es el puchero, en beneficio de la comunidad y su alto rendimiento⁶⁴².

En ese sentido, frente al colectivismo que, como señalaba Ortega, es la nueva forma de matar a la gallina de los huevos de oro⁶⁴³, el liberalismo político al otorgar un mayor grado de libertad a los individuos ha sido sin duda una fórmula muy beneficiosa para alcanzar el ansiado bienestar. Y, sin embargo, como ya vimos en el capítulo segundo, a la postre, es también una visión cosificadora, al entender que hay que promover la libertad, pero no tanto porque se pretenda que sean los individuos los que elijan su propia felicidad, sino porque se entiende que es el método para que esas

⁶³⁹ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., p. 160.

⁶⁴⁰ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., p. 16.

⁶⁴¹ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., pp. 51-52.

⁶⁴² Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., p. 19.

⁶⁴³ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]* (1939), IX, 358.

personas, como si fueran gallinas, cuenten con las óptimas condiciones para producir más huevos. Por tanto, también el liberalismo en la medida en que no entiende a los individuos como fines, sino como medios para la prosperidad colectiva, es una doctrina que potencia la despersonalización.

Asimismo, hay que tener en cuenta que como el utilitarismo entiende que la felicidad es un estadio de bienestar predefinido y posible, según Marías, hay una preferencia por lo estático y mínimamente histórico. En la granja bien administrada se busca lo homogéneo y agradable, de forma que se omite aquello que nos descubre la intrínseca inseguridad de la vida. Lo que en ella hay de azaroso o dramático. Por eso, no es de extrañar que se intente evitar todo aquello que nos saca del estado de complacencia de forma que, al entenderse que lo más valioso es el placer y lo grato, se huye, en la medida de lo posible, de la enfermedad o el dolor. Así, ya en 1987, escribía Marías:

Considérese la vejez. Que la gente envejezca produce mucho malestar. Se está pensando —cada vez más en serio— que hay que deshacerse de los viejos, porque son un estorbo, una complicación, y además perturban todos los planes; la idea de la eutanasia, con uno u otro disfraz, se va abriendo camino en la mente actual⁶⁴⁴.

En estrecha relación con lo dicho anteriormente, según Marías, la segunda de las reducciones se va a producir cuando se llega a entender que la felicidad consiste no ya en el bienestar, sino directamente en las cosas que lo hacen posible⁶⁴⁵. Es decir, se confunde el fin de la vida, la felicidad, con los medios para alcanzar dicho fin.

Fruto de esta visión, y en aras de que las personas cuenten con todos los recursos necesarios para lograr un mínimo de bienestar, el *Welfare state* pronto se vinculó a la Seguridad Social, de forma que, hoy en día, en la mayoría de los países occidentales la estructura de prestaciones sociales absorbe una buena porción del presupuesto cubriendo numerosas necesidades.

⁶⁴⁴ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., p. 167.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 160.

A ello se suma que, según Marías, mientras que en inglés la palabra “state” se refiere al bienestar como un estadio o situación al que los individuos aspiran, en el ámbito continental, es decir, en países como Alemania, Francia o España, se va a traducir como “Estado”, entendiéndolo como estructura política. Y así, nos encontramos que, en nombre de la justicia social, se ha promovido que sea el Estado el que organice la estructura social con el fin de que los ciudadanos alcancen el mayor grado de felicidad entendida como bienestar, como holgura y seguridad.

Nuestro tiempo se ha convertido, entonces, según Marías, en el de mayor bienestar⁶⁴⁶ y en el de la invasión de las cosas⁶⁴⁷, pero esto no parece haber traído consigo un mayor grado de felicidad.

Por una parte, esto se debe a que esa deseada ilimitación, prosperidad y seguridad aburre. El Hombre si vuelve al paraíso ya no es feliz en él. La prueba la encontramos, según Marías, en que cuando leemos el Génesis, ante el letargo de Adán y Eva, estamos deseando que salga la serpiente, porque la vida humana es ante todo una aventura, una empresa, una misión⁶⁴⁸. Por otra parte, como ya hemos visto, cuando una persona vive prácticamente sin límites tiende a razonar a través de la psicología del hombre-masa, olvidándose de que antes que derechos, tiene responsabilidades. Por eso, no es de extrañar que, como señala el filósofo, el Hombre de nuestro tiempo tenga una apetencia desmedida de placer. Pero no le mueve la pretensión altruista de los primeros utilitaristas de extender la holgura vital entre todas las personas, sino el placer hedonista, que se agota en sí mismo. Y a eso se suma que, siempre sobre la base de una tendencia a la homogeneidad, los placeres preferidos son los colectivos como los espectáculos deportivos, el cine o las fiestas, no ya en lugares privados, sino en locales públicos⁶⁴⁹.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que esa sensación de ilimitación, en el fondo, no es tal. Más bien, lo que está produciendo es lo que Marías denomina un cansancio de la vida humana debido a que hoy nos encontramos con un sistema de

⁶⁴⁶ *Ibidem*, pp. 159-160.

⁶⁴⁷ Julián MARÍAS, *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 48.

⁶⁴⁸ Julián MARÍAS, “La felicidad humana (Mundo y Paraíso)”, *op. cit.*, pp. 388-389.

⁶⁴⁹ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 [1.ª edición de 1947], pp. 81-82.

vigencias singular, nuevo. Porque mientras el Hombre desde la prehistoria hasta nuestros días se ha sentido oprimido por las dificultades, actualmente, lo que nos envuelve es la presión de las facilidades. Facilidades para lo que se entiende que es útil colectivamente. De esta manera, hasta las sociedades más liberales imponen a los individuos a través de sus Estados intervencionistas una gran cantidad de contenidos. Un ejemplo de ello lo encontramos en el hecho de que el Estado del bienestar presume de proteger la vida de una persona desde la cuna a la sepultura, e incluso antes porque la madre gestante empieza ya a recibir atención pública⁶⁵⁰. Y así:

El Estado da facilidades abstractas para “proyectos” que esas facilidades suscitan; por ejemplo, el tener asistencia para tener trabajo, para tener una cierta forma de vida en forma de subsidio si no se tiene trabajo; para tener escolaridad determinada, en muchos países regulada según un criterio en que los psicólogos determinan las aptitudes y prevén la vocación... Toda la vida está regulada y entonces, naturalmente, los proyectos se convierten en pseudo-proyectos. Son esquemas profesionales, son esquemas educativos, son la regulación de las vacaciones, del ocio, del retiro⁶⁵¹.

Nos encontramos, entonces, según Marías, con la paradójica situación de que, si bien a lo largo de la historia las personas tenían muchos proyectos y pocos recursos para emprenderlos, ahora resulta que el Hombre de nuestro tiempo empieza a no tener proyectos para tantos recursos. O, mejor dicho, los recursos que se nos dan son, en definitiva, dardos envenenados porque nos imponen pseudo-proyectos que nos vemos obligados a aceptar⁶⁵², de forma que:

La acumulación de facilidad y de pautas detalladas y minuciosas, no vagas como las antiguas, incluso las del esclavo, sofocan la invención de la vida. Si todo está ya determinado y a la vez es fácil, ¿qué hacer?, y eso que se hace, ¿para qué?⁶⁵³

Por tanto, añade Marías, el exceso de recursos que la sociedad nos brinda nos está amputando la capacidad imaginativa, futuriza, de manera que ni individual ni

⁶⁵⁰ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., p. 95.

⁶⁵¹ *Idem.*

⁶⁵² *Idem.*

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 96.

colectivamente contamos con un horizonte proyectivo. Vivimos, entonces, añade Marías, en un momento de apatía histórica, en una crisis colectiva de desesperanza en la que socialmente se asume desilusionadamente que “así se puede vivir indefinidamente”. Todo queda, pues, cristalizado, automatizado, previsto, asegurado en este mundo de lo aparentemente feliz y agradable. Y cuando algo no se puede controlar, como es la muerte o la enfermedad, se opta por olvidarlo, por esconderlo, o por abordarlo desde una aséptica postura biológica, en un intento de huida hacia adelante⁶⁵⁴.

Pero, entonces, si el gran proyecto colectivo de Occidente durante los dos últimos siglos ha sido el de lograr el bienestar de la mayoría de los individuos y eso ya se ha conseguido, ¿quiere esto decir que nos hemos quedado sin tema de investigación? ¿Significa que la justicia social es un asunto caduco, finiquitado?

No es ésa la postura de Marías, que nos invita a vislumbrar una concepción más abarcadora de lo que es la justicia social. Y es que, desde la estructura empírica, se descubre que la pretensión de encontrar la felicidad a través del bienestar ha sido tan sólo un proyecto histórico más en el que el Hombre de nuestro tiempo se ha embarcado. Por tanto, como señala Domingo Henares, desde el punto de vista de Marías, la regla de oro para llegar a un planteamiento serio de la cuestión es enmarcar espaciotemporalmente la justicia o injusticia⁶⁵⁵. Y desde esta perspectiva se entiende con una mayor profundidad la definición de la que ya nos hacíamos eco en la introducción, según la cual:

Justicia social ha querido decir siempre aquella situación en que se da “a cada uno lo suyo”, entendiendo por “lo suyo” aquello a que tiene derecho, aquello que necesita tener para vivir al nivel que históricamente está establecido en la sociedad a que pertenece, y que, por tanto, es realmente posible⁶⁵⁶.

Durante los últimos siglos, ha sido una vocación del Hombre occidental conseguir el bienestar hasta el punto de creer que en él consiste la felicidad y que alcanzándolo se

⁶⁵⁴ *Ibidem*, pp. 97-100.

⁶⁵⁵ Domingo HENARES, *Hombre y sociedad en Julián Marías*, Diputación de Albacete, Albacete, 1991, p. 218.

⁶⁵⁶ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., p. 26.

logra la justicia social. Pero, una vez conseguido, ¿qué es lo que necesita el Hombre de nuestro tiempo para vivir al nivel históricamente establecido en la sociedad occidental?

Como ya hemos visto, las personas no podemos llegar a un estadio definitivo que nos predetermine porque la vida humana es intrínseca empresa, aventura, misión. Por tanto, en la medida en que nos encontramos en una crisis histórica sólo podremos salir de ella cuando ese horizonte proyectivo que hoy parece ocluido se abra para alojar una nueva pretensión compartida.

Ahora bien, desde el punto de vista que aquí se sostiene, la propia metafísica de Ortega y Marías es ya, en sí misma, un nuevo proyecto de salvación, a la vez personal y colectivo para el Hombre. Porque, en la medida en que evidencia que la misión de la vida humana no es la de desvelar ningún orden del Ser para luego adecuarnos a él; en la medida en que nos descubre que cada vida humana es una razón personal que se descubre y realiza a través del amor, nos está brindando un nuevo sentido, un por qué y para qué de la realidad, una nueva empresa ilusionante.

En 1916 Ortega escribía:

Desde hace medio siglo, en España y fuera de España, la política —es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad— ha invadido por completo el espíritu. La expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo práctico, en lo útil. De tal suerte, queda reducido el pensamiento a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos. He ahí la política: pensar utilitario.

La pasada centuria se ha afanado harto exclusivamente en allegar instrumentos: ha sido una cultura de medios. La guerra ha sorprendido al europeo sin nociones claras sobre las cuestiones últimas, aquéllas que sólo puede aclarar un pensamiento puro e inútil. Nada más natural que, reaccionando contra ese exclusivismo, postulemos ahora frente a una cultura de medios una cultura de postrimerías⁶⁵⁷.

⁶⁵⁷ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Verdad y perspectiva”, en “Confesiones de *El Espectador*”, en *El Espectador I* (1916), II, 159.

Mas, para Marías, esto no significa que ya no necesitemos la holgura vital. El bienestar ha pasado a conformar parte de nuestro ADN histórico, es parte de la estructura empírica del Hombre de nuestro tiempo y sería una ingratitud y una frivolidad renunciar a él. Por tanto, la pretensión actual de felicidad en Occidente incluye ese bienestar, pero sólo como un requisito más⁶⁵⁸.

Porque, como ya hemos visto, en nuestra vida lo más importante no son los recursos, sino lo que cada uno de nosotros hacemos con ellos. En ese sentido, desde el punto de vista de la filosofía de Marías, la felicidad es ante todo personal por diferentes razones:

En primer lugar, porque quien elige aquí y ahora lo que me produce felicidad sobre la base de mi proyecto soy yo, no la sociedad, ni el gobierno, ni el Estado.

En segundo lugar, porque como yo soy alguien único e irreductible, mi proyecto también es personal, de suerte que, por mucho que busque a mi alrededor, nunca lo voy a encontrar en los programas implícitos o explícitos del sistema de vigencias sociales.

Pero, además, nuestra felicidad es personal porque eso que hacemos en nuestro concretísimo y autoelegido proyecto íntimo es nuestra propia realidad. En cada uno de nuestros actos estamos haciendo a nuestra persona. La felicidad es la piedra de toque que nos permite saber en qué medida estamos siendo justos para con nuestro proyecto.

Por último, como veremos con más detenimiento en el próximo capítulo, según Marías, la felicidad es personal en la medida en que quien nos la brinda son sobre todo otras personas, de manera que es en nuestra relación íntima y profunda con nuestros prójimos en donde encontramos el verdadero y más hondo sentido de nuestra realidad.

Por tanto, como decíamos al comienzo de este epígrafe, desde la antropología de Marías se entiende que la felicidad es una instalación vectorial. Cada uno de nosotros estamos instalados personalmente en la estructura biográfica de nuestras vivencias

⁶⁵⁸ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., pp. 170-171.

felicitarias, aquéllas en las que nos hemos sentido más verdaderos que nunca, y en ellas nos apoyamos para seguir proyectando en forma de vectores nuevos caminos de felicidad. En ese sentido, añade Marías, la felicidad no es epidérmica, como el placer, ni psicológica o social como el bienestar. La felicidad opera en el estrato más profundo de nuestra realidad. Por eso, no está definida por la intensidad como el placer, sino por su cualidad o implantación al afectar al centro de nuestra persona o quien a última hora somos. De la misma manera, mientras que el placer distrae, la felicidad nos centra al reencontrarnos con nosotros mismos, al señalarnos cuál es nuestro proyecto vocacional. Y así, cuando un vector se realiza, como la felicidad afecta a nuestra raíz, pronto se derrama sobre el resto de los vectores inundando todas las dimensiones de la vida hasta transfigurarla. La felicidad, entonces, señala Marías, reconfigura a la persona, la pone sobre una nueva luz haciendo evidente en qué consiste la plenitud de la vida⁶⁵⁹.

Ahora bien, como ya hemos visto, en la medida en que descubrimos y realizamos nuestro proyecto personal, además de alcanzar la felicidad, como consecuencia derivada estamos intensificando el sistema de vigencias sociales y con él la totalidad de la estructura empírica de la vida humana. Es decir, en la medida en que cada uno de nosotros elige ser justo o auténtico para con su vocación personal; en la medida en que entiende que su vida es un fin en sí mismo, está haciendo más plena esa realidad que es el Hombre espoleando lo que hemos denominado una justicia antropológica. Por el contrario, en la medida en que cedemos a las presiones de la sociedad o de nuestros prójimos desatendiendo nuestro íntimo proyecto, nos estamos cosificando, estamos actuando sobre la base de lo dado, de lo hecho, de lo predeterminado, dejando al Hombre de nuestro tiempo sin las posibilidades a las que sólo tenemos acceso cada uno de nosotros desde nuestra perspectiva personal.

Por eso, mientras que el utilitarismo asume que el fin de la vida personal es el de ser un instrumento al servicio del gran proyecto colectivo de conseguir bienestar y recursos para todos, desde la perspectiva de la razón vital personal de Marías se entiende que, paradójicamente, el proyecto de nuestro tiempo parece ser de orden

⁶⁵⁹ *Ibidem*, pp. 255-278.

inverso puesto que es en la medida en que cada uno de nosotros buscamos nuestra única e irreductible felicidad personal que, como consecuencia derivada, segregamos los medios para espolear la justicia social necesaria para intensificar al Hombre de nuestro tiempo.

9.3. La despersonalización de la muerte y la licitud del aborto

En el apartado anterior hemos visto cómo, para Julián Marías, el fin de cada vida humana es desvelar y realizar su proyecto único e irreductible, lo cual trae consigo al mismo tiempo la felicidad personal y la intensificación del Hombre. Y, sin embargo, añadirá el filósofo, la felicidad en esta vida es un imposible necesario.

A veces, no logramos realizar nuestra vocación porque la circunstancia se impone; otras, acometemos nuestro proyecto personal y eso, sin duda, nos produce felicidad, pero, al mismo tiempo, al hacer realidad nuestra mejor posibilidad nos damos cuenta de que hemos dejado a uno y otro lado del camino otras tantas trayectorias que no siendo tan adecuadas, en el fondo, también nos incitan, y si tuviéramos tiempo, también nos gustaría poder probarlas⁶⁶⁰. Igualmente, cuando vivimos algo que nos hace particularmente felices, el hecho de saber que es un momento que está destinado a pasar también nos produce melancolía. Por último, hay una última razón, la de más peso, que impide nuestra felicidad. Recordemos que, para Marías, ésta es ante todo un quehacer, un proyecto. Ser feliz es ir a ser feliz de forma que si sabemos, por ejemplo, que mañana vamos a enfermar, aunque hoy estemos bien, ya no podemos ser felices. Por eso, según el pensador, el mayor motivo por el que la felicidad aparece en nuestra vida como un imposible es que estamos destinados a morir⁶⁶¹.

Y esta evidencia es, a la vez, paradójica. Porque mi vida es una estructura abierta, es decir, yo como persona podría estar siempre proyectándome, abriendo el tiempo indefinidamente. Por tanto, mi pretensión última parece postular eternidad. En cambio, el Hombre en cuanto estructura, que encuentro en mi vida, es cerrada, de suerte que, quiera yo o no, me obliga a morir⁶⁶².

⁶⁶⁰ Según Marías, ése es el sentido más hondo de la tentación. Las tentaciones son pretensiones que sin ser la nuestra se asemejan mucho a ella y nos ilusionan e incitan, de manera que cuando sucumbimos a ellas sabemos que erramos, pero cuando no claudicamos se nos queda igualmente un poso de tristeza, porque a una parte de nosotros le gustaría haber cedido. Julián MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 107-109.

⁶⁶¹ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., pp. 28-29, 31-32, 323 y 364.

⁶⁶² Para profundizar en la interpretación que hace Julián Marías acerca de la muerte, vid. Rafael HIDALGO, *Muerte e inmortalidad personal en Julián Marías*, tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2005.

Por eso, apunta Marías, la muerte es difícilmente inteligible. Está afectada de una cierta irrealdad. Es como si no fuera con nosotros y, por eso, tras un entierro, los supervivientes abandonan el cementerio con la impresión de volver a reingresar a la verdadera realidad, como si la muerte fuera un extraño paréntesis que no va con ellos. Y, por mucho que sepamos que, dentro de cincuenta o cien años, estaremos todos muertos, esta imagen no penetra realmente en nosotros pues queda descalificada por la plena realidad de la vida actual⁶⁶³.

Ahora bien, como señalamos al comenzar este trabajo, para saber quién soy, a última, necesito saber a qué atenerme sobre la totalidad de lo que hay. Y, por tanto, para poder aspirar a la mayor felicidad posible; para ser verdaderamente yo misma otorgándole justicia a mi vida, tarde o temprano tendré que llegar a una interpretación acerca de la posibilidad de que mi vida pueda continuar más allá de la muerte. Porque si no, ¿qué sentido tiene todo esto?, ¿para qué estoy yo aquí necesitando amar a determinadas personas?, ¿por qué sin ellas no soy nadie? O si lo vemos desde una postura más cercana al utilitarismo, ¿para qué voy a esforzarme por ser la mejor persona posible si, en definitiva, estoy destinado a desaparecer para siempre?⁶⁶⁴

En el capítulo duodécimo nos detendremos a indagar la perspectiva de Marías acerca de la vida perdurable, pero en este epígrafe nos contentamos con analizar el fenómeno de la muerte desde el punto de vista antropológico. En ese sentido, según el filósofo, ésta no es sino un ingrediente de la vida que históricamente ha sido interpretado de las maneras más variadas. A veces, se ha caído en un “mortalismo”, es decir, en la tendencia a reducir la vida a la muerte simplemente porque ésta es segura. Pero esto, apunta Marías, significa invertir la perspectiva auténtica y ejercer una violencia sobre la realidad, porque la muerte es “de la vida”, es algo que le pasa a la vida, o a la persona que vive⁶⁶⁵. Otras, en cambio, se la ha desatendido por una enérgica e inmediata afirmación de la vida. Se trata de esas épocas en las que el gozo de vivir es tan fuerte que las personas simplemente olvidan que tarde o temprano han de perecer, porque el mundo se les aparece no como un “valle de lágrimas” sino como un lugar de delicias. En el siglo XIX, añade Marías, cuando todo el mundo había olvidado de nuevo

⁶⁶³ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 214 y 221.

⁶⁶⁴ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., p. 324.

⁶⁶⁵ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 214.

el tema porque la “Inquisición científica” entendía que era imposible estudiarla desde un punto de vista positivo, Unamuno con ilimitado coraje se atrevió a plantearla de nuevo. Y después de él llegaron otros, como Rilke en poesía, y en filosofía Heidegger, Marcel, Jasper y los “existencialistas” que terminaron por convertirla en un “tópico”⁶⁶⁶. A eso se suma que, según el filósofo, históricamente ha habido dos grandes tentaciones a la hora de comprender la muerte. La primera es la de acercarse a ella sólo desde el punto de vista biológico y, como tal, se trata de un fenómeno relativamente inteligible, porque se interrumpen las funciones vitales de un organismo hasta que se destruye quedando reducido a sus elementos materiales. La segunda tentación es la de suponer que hay una parte de nosotros, a la que se denomina “alma” o “espíritu”, que sería sustancial pero no material, y que se libraría de la muerte⁶⁶⁷.

Y, sin embargo, añade Marías, la muerte antes que biológica es personal. Soy yo el que me muero, o las personas cercanas que un día se ausentan de forma definitiva. Y, aunque esto trae consigo que la felicidad se convierta en imposible, al mismo tiempo puede encontrarse un sentido favorable. El hecho de que nos hagamos conscientes de que nuestro tiempo es limitado introduce un peculiar dramatismo que refuerza el valor de la facticidad. Por eso, frente al lado amenazador, la muerte configura la vida, la ordena arrojándonos luz sobre lo que de verdad importa por sí mismo y lo que sólo interesa como un medio⁶⁶⁸. Entonces, según Marías:

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 quedaba⁶⁶⁹.

Y, según el autor, si realmente llevamos a cabo el experimento de pensar, por ejemplo, que nos quedan tres días de vida, podemos comprobar cuál es ahora mismo el grado de autenticidad o justicia de nuestra vida. Si nos parece que en esos tres días seguiríamos haciendo más o menos lo que ya hacemos, es que estamos siendo fieles a

⁶⁶⁶ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., pp. 73-74.

⁶⁶⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 214-215.

⁶⁶⁸ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., pp. 326-328.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 328.

nuestro proyecto íntimo; si no, es que quizá estamos desatendiendo lo que verdad importa. Por otro lado, añade Marías, si hiciéramos a fondo ese ensayo imaginativo nos daríamos cuenta de que, en definitiva, nuestra felicidad depende sobre todo de unas cuantas personas insustituibles⁶⁷⁰.

En ese sentido, hoy en día, nos encontramos con que la actitud ante la muerte se ha desvirtuado, pero no porque la sociedad haya mutado espontáneamente su interpretación. Recordemos que, según Marías, a partir de los años sesenta del siglo XX determinados grupos de poder se han dedicado a difundir y amplificar determinadas ideas-creencias gracias a los medios de comunicación de masas con el fin de reestructurar a la sociedad a su gusto. De esta manera, como vimos en el capítulo anterior, según De Martini, esta es precisamente la estrategia que está llevando a cabo el feminismo radical al intentar inocular, poco a poco, la denominada ideología de género, gracias al manejo del lenguaje, de los medios de comunicación y de la educación formal. Pues bien, según Marías, algo parecido está sucediendo con el tema de la muerte. Desde el punto de vista del filósofo, determinados *lobbies* están usando técnicas de ingeniería social para manipular las vigencias colectivas con un fin: tergiversar el sentido de la muerte, para despersonalizarla, para convertirla en algo abstracto. Y así, desde hace ya décadas, en la ficción domina la violencia. Pero el enfoque no se centra en el hecho de morir, sino en el de matar. Continuamente vemos películas en que la muerte se mecaniza, se naturaliza, se la reduce a un fenómeno físico o a lo sumo biológico.

Pero la muerte abstracta es la muerte de nadie, apunta Marías. Es la baja, el dato estadístico, y cuanto más se multiplica y prodiga, cuanto más nos habituamos a ella, a través de sus imágenes constantes, menos importancia le damos hasta producirse en nosotros, al igual que con el sexo, un embotamiento de la sensibilidad. Con ello, añade el filósofo, lo que conseguimos es manejar la muerte, no comprenderla. Y lo que pretenden estos grupos que se afanan en despersonalizarla es que nuestros contemporáneos centren su atención en lo secundario, en temas y cosas que no nos importarían demasiado si de verdad fuéramos conscientes de que nuestro tiempo es limitado. Por ejemplo, según Marías, a menudo, los medios de comunicación incitan a

⁶⁷⁰ *Idem.*

la politización o promueven que atendemos de manera obsesiva a los temas económicos, cuando son asuntos que desde la perspectiva personal sólo son medios, nunca verdaderos fines. Porque los recursos económicos y el orden político no son sino artificios para articular la convivencia, de forma que cada ciudadano pueda dedicarse a su vida personal. En cambio, lo que se está consiguiendo a través de esas técnicas de ingeniería social es que las personas, en la mayoría de los casos sin darse cuenta, perviertan la jerarquía de lo que verdaderamente tiene valor en su vida.

Y así, agrega el filósofo que, como la muerte ordena nuestra perspectiva y nos hace ver qué es lo que verdaderamente importa en ella, gracias a esta maniobra de manipulación y distracción, lo que esos grupos de poder consiguen es desordenar la vida de las personas, alienarlas, enajenarlas⁶⁷¹. Entonces, alteradas, siempre pendientes de lo irrelevante, dejan de atender a la verdadera textura de su propia realidad. Y ya no se paran a pensar en el valor que tiene cada vida humana, de manera que aumentan las ferocidades:

Por ejemplo, el terrorismo; el terrorismo mata mecánicamente, casi siempre a personas desconocidas o previamente esquematizadas —deshumanizadas—, pero no imagina lo que es matar a una persona, no imagina lo que es una vida humana en toda su complejidad, con su red de relaciones y sentimientos, con sus proyectos que se cortan; ni las consecuencias, los trastornos, los sufrimientos de otras personas, que se pueden prolongar hasta muy lejos. Los que planean el terrorismo pueden tener una imaginación abstracta, meramente anticipativa, como un juego siniestro, pero sin impleción ni concreción. Se podría decir algo parecido de la esclavitud —la reducción de personas a cosas, a mercancías—; o de cualquier forma de fanatismo, que sustituye la realidad humana por una etiqueta⁶⁷².

Y, para Marías, la consecuencia más grave de ese embotamiento de la sensibilidad hacia la muerte personal; lo más siniestro que ha acaecido desde finales del siglo XX es la aceptación social de aborto. Es decir, lo que al pensador le preocupaba es que se ha convertido en una vigencia social y se ha naturalizado, hasta el punto de que se ha legalizado y son las propias instituciones públicas las que lo practican.

⁶⁷¹ Julián MARÍAS, *La justicia social y otras justicias*, op. cit., pp. 74, 76-77 y 80.

⁶⁷² Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., pp. 164-165.

Recordemos que, para Marías, una sociedad es justa en la medida en la que permite que sus miembros vivan a la altura y profundidad de su tiempo. Por eso, al pensador le parecía una verdadera monstruosidad que de un plumazo y en pocas décadas en Occidente se hubiera dejado de valorar la vida humana rebrotando lo que para él no era sino una forma de barbarie y salvajismo⁶⁷³.

Ahora bien, sería necesario preguntarse por qué hay hoy ese interés tan acentuado en convertir en una práctica normal lo que históricamente siempre ha sido algo puntual; algo que muy pocas mujeres han querido llevar a cabo a pesar de que, en general, la humanidad ha vivido en unas condiciones de pobreza e indefensión mucho mayores que las actuales. Pues bien, desde el punto de vista que aquí se sostiene, esa lucha constante por naturalizar el aborto está íntimamente relacionada con las demandas de determinadas corrientes feministas. Como vimos, Simone de Beauvoir ya asumía que para que la mujer deje de ser un sexo de segunda clase tiene que liberarse de determinados papeles tradicionales como la familia, el matrimonio o la maternidad. Y según Shulamith Firestone, por poner otro ejemplo, la verdadera equiparación entre los sexos sólo llegará cuando la mujer tenga el control sobre la fertilidad humana. Por tanto, partiendo de este tipo de interpretaciones algunos colectivos concretos entienden que la posibilidad de abortar es un derecho al que deben de tener acceso las mujeres para poder ser verdaderamente libres; para no estar esclavizadas por los varones; para no estar sujetas a la dominación patriarcal. Es decir, algunos sectores de la sociedad entienden que la licitud del aborto es un verdadero avance histórico, un derecho que ha de ser reconocido para que haya una verdadera justicia social.

Tal es así, añade Miguel Delibes, que actualmente son los denominados “progresistas” los que se han convertido en abanderados del aborto. Y este hecho no deja de ser paradójico puesto que, según el escritor, antaño el progresismo respondía a un ideario muy claro y sugestivo que se resumía en pensar que la vida era lo primero,

⁶⁷³ Julián MARÍAS, “Los países civilizados”, *ABC*, 6-II-1983, URL: <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1983/02/06/003.html> [consulta: 30 de septiembre de 2019].

por lo que había que defenderla a toda costa protegiendo a los más débiles y apoyando en todo momento el pacifismo y la no violencia⁶⁷⁴.

Pero, una vez más, habría que preguntarse: ¿y cómo se ha llegado a este punto?, ¿por qué la sociedad ha apoyado tanto las premisas del feminismo radical como la naturalización del aborto?

Según Marías, muchas personas no están de acuerdo con que se lleve a cabo esta práctica, pero no se atreven a decirlo públicamente. Por eso, apesadumbrado escribió:

A veces siento la tentación de hacer una lista de las personas que no han dicho nada sobre la cuestión del aborto; se entiende, de las que por su condición tenían que tomar posición justificada ante lo que me parece la cuestión más grave del siglo en que vivimos. Todavía sigo esperando, y ese silencio me pesa indeciblemente, porque descubre una situación inquietante de nuestra sociedad: el temor a expresarse, la propensión a lo que podríamos llamar pecados de omisión o, si se prefiere, de complicidad⁶⁷⁵.

Ahora bien, según el pensador, si una razón para no pronunciarse acerca del tema puede ser la cobardía, es decir, el miedo a ese terrorismo de la opinión al que sucumben millones de personas con tal de no ser consideradas como “anticuadas”, “reaccionarias” o cualquier otro vituperio de moda, el otro gran motivo de por qué muchos prefieren no hablar es por la *descapitalización* cultural del mundo contemporáneo. Hasta hace muy poco, las vigencias sociales contenían el precipitado de nuestra historia, de manera que hasta el más analfabeto estaba “civilizado”. Pero como ese entramado de interpretaciones colectivas gestado históricamente ha sido sustituido por toda una serie de ideas-creencias inducidas desde fuera, en pocas décadas hasta aquéllos que hacen estudios superiores no saben a última hora a qué atenerse. Viven en el más absoluto relativismo, inseguros de sus principios morales y humanos. Inseguros de su conocimiento acerca de la totalidad de lo que hay, de modo que, según Marías:

⁶⁷⁴ Miguel DELIBES, “Aborto libre y progresismo”, *ABC*, 14-XII-1986, URL: <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1986/12/14/003.html> [consulta: 30 de septiembre de 2019].

⁶⁷⁵ Julián MARÍAS, “Comentario a un silencio”, *ABC*, 24-IX-1992, URL: <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1992/09/24/003.html> [consulta: 30 de septiembre de 2019].

Saben que no saben de verdad de nada, que se ponen ante un televisor sin tener la más remota idea de qué es aquello, y así en casi todo. No saben qué es un organismo, qué es un cuerpo, qué es una persona. Han oído campanas y no saben dónde⁶⁷⁶.

Por esta razón, como las personas no tienen claridad última acerca de casi nada, poco a poco, se las ha ido manipulando para que lleguen a creer en todo un compendio de pseudo-ideas irresponsables hasta el punto de que públicamente se ha llegado a entender que todas estas interpretaciones brotan de la ciencia. Y, como la gran mayoría de las personas se religan a su vida a través del conocimiento científico; como la ciencia es la religión moderna en el sentido de que muchos tienen fe ciega en ella, pero desconocen sus métodos y sus límites, en poco tiempo se ha asumido colectivamente que esas interpretaciones inducidas son verdaderas⁶⁷⁷. Entonces, hoy nos encontramos con que hay muchas personas que, a pesar de no estar a favor del aborto, prefieren no pronunciarse porque a última hora ni ellas mismas saben explicar por qué no les parece apropiada esta práctica. Y también hay otros que, sin pensarlo demasiado, se dejan arrastrar por las vigencias sociales porque asumen que éstas se sustentan en la ciencia.

Por tanto, en el próximo apartado analizaremos algunos de los argumentos a favor del aborto que más se han difundido para poder contrastarlos después con la perspectiva de Julián Marías, con el fin de hacer evidente cómo, efectivamente, estas doctrinas a última hora carecen de fundamento hasta el punto de que esta práctica no sólo no es un derecho, sino que atenta gravemente contra la felicidad personal y el grado de justicia de una sociedad.

⁶⁷⁶ Julián MARÍAS, “Los países civilizados”, *op. cit.*

⁶⁷⁷ *Idem.*

9.4. Los argumentos a favor del aborto

En su artículo “Julián Marías. Una respuesta responsable al problema del aborto”, Juan Manuel Monfort Prades recoge las razones por las que Peter Singer y sus seguidores entienden que es lícito el aborto, y nos parece pertinente detenernos en sus argumentos con el objeto de, poco a poco, ir mostrando cómo a última hora carecen de fundamento.

De esta manera, según Monfort Prades, para Singer el aborto es una práctica lícita porque la vida humana por sí misma no tiene ningún valor y, por tanto, es necesario desacralizarla. Lo único que tiene todo el valor, la dignidad y los derechos es la persona. Ahora bien, ¿cuándo una vida humana alcanza tal consideración? Para Singer una vida humana sólo llega a ser persona cuando es capaz de sentir, de razonar, de ser responsable de sus actos, de amar y de criar seres humanos⁶⁷⁸. Mas, ¿por qué llega a esta conclusión? En su *Compendio de Ética*, Singer recoge un artículo en el que una de sus seguidoras, Mary Anne Warren, va a intentar aclarar esta postura. Para ello, en primer lugar, la autora se detiene a exponer lo que, desde su punto de vista, son las tres grandes formas de abordar el asunto.

En primer lugar, apunta la autora, encontramos una postura consecuencialista —a la que podríamos denominar directamente utilitarista— que entiende que debe permitirse el aborto porque los embarazos no deseados agudizan la pobreza, aumentan los índices de mortalidad neonatal e infantil y causan estragos en los recursos de las familias y los Estados.

El segundo argumento por el cual se entiende que el aborto debe de estar permitido, añade Warren, es que hay que proteger el derecho de la mujer a la autodeterminación y la integridad física. Y, puesto que los anticonceptivos no son infalibles y, además, muchas mujeres no tienen acceso a ellos, no es correcto que no puedan elegir si proseguir con el embarazo o no, puesto que en el parto se pone en peligro su vida. A ello se suma que tener un hijo no deseado puede hacer que las

⁶⁷⁸ Juan Manuel MONFORT PRADES, “Julián Marías. Una respuesta responsable al problema del aborto”, *Cuadernos de Bioética*, n.º 73, 2010, pp. 350-351. Cfr. Peter SINGER, *Desacralizar la vida humana*, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 275-297.

mujeres no puedan continuar con su vida laboral o atender sus responsabilidades familiares. Por último, aquéllas que dan a sus hijos en adopción, según la autora, pasan por un sufrimiento intenso y duradero debido a la separación.

Por último, el tercer gran punto de vista es el de entender cuándo una vida humana es una persona con el fin de saber si un embrión o un feto pueden tener tal consideración⁶⁷⁹. No obstante, antes de llegar a ahondar en esta cuestión, Warren nos da a conocer ya su postura al escribir lo siguiente:

Incluso si aceptamos el punto de vista de que los fetos tienen derecho a la vida, es difícil justificar la imposición de tales penalidades a las personas que no quieren asumirlas para preservar la vida del feto. Como señaló Judith Thompson en su comentado artículo de 1971 “A defence of abortion”, no hay otro caso en que la ley exija a las personas (no pensadas por delito alguno) sacrificar su libertad, autodeterminación e integridad física para preservar la vida de otros. Quizás el parto no deseado pueda equipararse al servicio militar obligatorio. No obstante, esa comparación puede prestar sólo un soporte moderado a la posición antiabortista, ya que es discutible la justificación del servicio militar obligatorio⁶⁸⁰.

Por tanto, desde su punto de vista, aunque un embrión o un feto sean ya personas, es lícito abortarlos. O por decirlo de otra manera, según Warren, *es lícito matar a una persona* para que su madre no tenga que “cargar” con ella. Y por si no hubiera quedado claro que para la autora la vida de una persona no es excesivamente valiosa, después compara el aborto, es decir, la interrupción de una vida humana, con el servicio militar obligatorio como si fueran dos asuntos que tuvieran el mismo grado de importancia.

Pues bien, una vez anticipada su postura, Warren va a analizar los distintos criterios que suelen tomarse para argumentar cuándo un embrión o un feto tienen la consideración de personas. Y, en un primer momento, parece que va a intentar comprender a través de estos criterios cuál es la consistencia de la persona, pero, a última hora, como vamos a mostrar, asume que todas estas posturas se quedan en el campo de las meras opiniones, de manera que podemos elegir de entre todas ellas la que

⁶⁷⁹ Mary Anne WARREN, “El aborto”, en Peter SINGER (ed.), *Compendio de ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 417-421.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 421.

mejor nos parezca, en este caso, siempre con el fin predefinido de respetar lo que la autora entiende como el derecho de la mujer a elegir⁶⁸¹.

De esta manera, según Warren, en primer lugar, nos encontramos aquéllos que, como Albert Schweitzer, equiparan la vida humana con la de cualquier ser vivo de manera que habría que respetar a todos ellos y no matarlos sin tener una buena razón para ello. Es decir, se entiende que puede haber casos de necesidad en los que no se podría evitar su muerte. Pero, entonces, añade Warren, esta perspectiva pone en pie de igualdad al feto humano con los óvulos no fecundados y los espermatozoides, al tiempo que aprueba el aborto en caso de que sea necesario o razonable.

Un segundo criterio que suele exponerse es el de que los fetos no son sólo seres vivos, sino también seres humanos⁶⁸². Y en ese caso, Warren se cuestiona: “¿por qué deberíamos creer que la destrucción de un organismo humano vivo es siempre moralmente peor que la destrucción de un organismo de cualquier otra especie?”⁶⁸³

Y más adelante añade:

Es muy posible que algunos animales no humanos, como los delfines y las ballenas y los grandes simios tengan suficientes de las llamadas capacidades “humanas” para ser considerados propiamente personas —es decir, seres capaces de razonamiento, con conciencia de sí mismos, sociabilidad y reciprocidad moral. Algunos filósofos contemporáneos han argumentado que los animales no humanos tienen esencialmente los mismos derechos morales básicos que los seres humanos. Tanto si tienen o no razón, sin duda cualquier estatus moral superior asignado a los miembros de nuestra propia especie debe justificarse en términos de diferencias moralmente significativas entre los humanos y los demás seres vivos. Sostener que la sola especie proporciona una base para un estatus moral superior es arbitrario e inútil⁶⁸⁴.

⁶⁸¹ Al igual que en el caso de la teoría de la justicia de John Rawls, Mary Anne Warren parece entender que la verdad es aquella interpretación con la que están de acuerdo la mayoría de las personas.

⁶⁸² Mary Anne WARREN, “El aborto”, *op. cit.*, pp. 422-423.

⁶⁸³ *Ibidem*, p. 423.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, pp. 423-424.

En tercer lugar, según Warren existen los que entienden, a través de la ética utilitaria del placer y el dolor, que el criterio principal para saber si un feto es una persona es que cuente ya con sensibilidad, entendida como capacidad para tener experiencias perceptivas como las visuales, olfativas o auditivas. Por tanto, desde este punto de vista, es peor matar a un organismo sensible que a uno que no lo sea, puesto que al primero le estás privando de sentir placer. El problema, entonces, se encontraría en saber cuándo un organismo es sensible, lo cual no está del todo claro. En cualquier caso, añade Warren, hay una creencia generalizada de que es más difícil justificar el aborto en una fase avanzada, porque el feto del tercer trimestre ya es un centro de experiencia que puede experimentar dolor, mientras que el de los primeros meses, como no es un organismo sensible, aun no tiene interés en seguir vivo⁶⁸⁵.

Ahora bien, agrega la autora, a esta postura se le pueden hacer dos objeciones. En primer lugar, la mayoría de los animales vertebrados maduros normales son sensibles y también es probable que lo sean muchos invertebrados como los insectos. Entonces, si el criterio moral es la sensibilidad, no deberíamos matar ni a una mosca sin tener una buena razón.

Por otra parte, para los utilitaristas es malo destruir a un ser vivo si aumenta la cantidad de dolor y sufrimiento en el mundo. Pero matar a un ser sensible no tiene por qué tener esas consecuencias adversas, porque, por ejemplo, muchas especies que se reproducen con rapidez deben ser presas de otras especies para la salud del sistema biológico general. Pero, añade Warren, incluso aquéllos que son partidarios de la liberación animal creen que es más difícil justificar el matar a personas que a conejos. ¿Por qué?

Según la autora hay una serie de rasgos que hacen que una persona tenga más derecho a la vida que otros seres sensibles como son:

a) Las capacidades mentales “superiores” como la conciencia de sí y la racionalidad.

⁶⁸⁵ Véase cómo la interpretación utilitarista ha calado en nuestra sociedad hasta el punto de que externamente se da por hecho que una persona que no experimenta placer no puede tener interés por vivir.

b) La sociabilidad entendida como capacidad de amar, criar, cooperar y tener responsabilidades morales.

c) Las personas son los únicos seres que pueden planear el futuro.

d) Las personas están obsesionadas por la muerte prematura, lo que no acontece con otros seres vivos.

e) Lo más importante desde el punto de vista utilitario es la capacidad de reciprocidad moral. Es decir, es razonable pensar que otras personas mostrarán el mismo respeto ante mis derechos que yo ante los suyos, lo que no es concebible entre los animales, por lo que no puedo darles un estatus moralmente igual.

Sobre la base de esta premisa, añade Warren, los fetos sensibles estarían más cerca de convertirse en personas que los óvulos fecundados o los fetos tempranos. Pero como todavía no son racionales, ni conscientes de sí, ni capaces de criar y de reciprocidad moral, el aborto tardío podría justificarse incluso en caso de fetos con sensibilidad en caso de grave anormalidad fetal, o porque la continuidad del embarazo amenaza la salud de la mujer u ocasiona otras penalidades personales.

Asimismo, según la autora, existe otro argumento recurrente que es el de que, aunque el feto todavía no es una persona, tiene la capacidad para convertirse en ella y, por lo tanto, ha de contar desde el principio con los derechos básicos. Y, sin embargo, según Warren:

Este argumento no es plausible, ya que en ningún otro caso consideramos el potencial de conseguir un estatus que supone ciertos derechos como un título para esos mismos derechos. Por ejemplo, todos los niños nacidos en los Estados Unidos son votantes en potencia, pero ningún menor de edad de 18 años tiene derecho a voto en aquel país. Además, el argumento de la potencialidad prueba demasiado. Si un feto es una persona en potencia, también lo es un óvulo humano sin fecundar, junto al número suficiente de espermatozoides viables para conseguir la fecundación; pero pocos sugerirían seriamente que estos seres humanos vivos deberían tener un estatus moral pleno e igual⁶⁸⁶.

⁶⁸⁶ Mary Anne WARREN, “El aborto”, *op. cit.*, p. 429.

Pero, agrega Warren, si sólo podemos atender al criterio de la reciprocidad moral, entonces, tampoco tendrían la dignidad de personas ni los niños ni las personas con discapacidad mental o social. A eso se suma que los grupos dominantes de una sociedad podrían buscar cualquier tipo de motivo con el fin de oprimir a determinados colectivos o individuos argumentando que éstos cuentan con algún tipo de deficiencia que los incapacita para ser personas. Por ello, continúa la autora, podría parecer que, para evitar cualquier “especialismo”, lo mejor sería otorgar el mismo estatus moral a los miembros sensibles de cualquier especie cuyos miembros normales y maduros pensemos que son personas. Y, sin embargo, subraya Warren, hay una objeción a extender el estatus moral a los fetos sensibles: que si lo hacemos negamos los derechos básicos de las mujeres. Por tanto, concluye, hay que considerar que el nacimiento es el umbral de la igualdad moral porque hace posible que al niño le sean otorgados los mismos derechos básicos sin violar los de nadie, ya que, si los padres biológicos son incapaces de protegerlos y criarlos, se les puede buscar otra familia⁶⁸⁷.

De esta manera, como ya se ha dicho previamente, en definitiva, a Mary Anne Warren no le interesa comprender cuándo una persona lo es verdaderamente. Simplemente se dedica a buscar los argumentos vigentes acerca de la cuestión para después desterrarlos sin atender a ninguna de las razones que ella misma ha ido esbozando previamente, porque su punto de partida es que los “supuestos” derechos de la mujer están por encima de cualquier vida, aunque ésta sea la de una persona que ya habita en su vientre. Entonces, si llevamos al límite su postura, nos encontramos con que, desde su perspectiva, sería moral y legalmente válido abortar a un feto hasta pocas horas antes de su alumbramiento, y, en cambio, ese mismo feto, por el mero hecho de haber abandonado el seno materno, tendría ya todos los derechos y la dignidad de una persona.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, pp. 426-429.

Capítulo 10:

**El encuentro metafórico como origen de la fertilidad
de la vida humana**

10.1. Introducción

A lo largo de los capítulos anteriores hemos visto cómo ha habido una gran premisa en torno a la cual ha gravitado Occidente durante más de dos milenios y medio: la creencia de que la totalidad se rige por el principio de identidad escondido bajo la idea de un Ser transcendente que podemos desvelar mediante el entendimiento para adecuarnos a él. Y pese a que este gran presupuesto brota del quehacer filosófico y lo nutre, según Ortega, periódicamente se convierte también en una creencia social. Así, cada cierto tiempo, llega una época racionalista en la que las distintas facciones políticas van a intentar imponer sus opiniones acerca de cuál es ese orden del Ser transcendente, de manera que comienza una etapa de revoluciones y contrarrevoluciones seguida de otra de desilusión y desesperanza en la que emergen relativismos e irracionalismos de distinto signo.

Ahora bien, a pesar de que a partir de esa creencia en el Ser nunca se ha logrado alcanzar un orden justo para la sociedad que sea definitivo, lo que cada vez se ha ido haciendo más evidente es que ese patrón es ciertamente apropiado para acoger la realidad de las cosas. Desde el siglo XVI hasta nuestros días, la ciencia amparada en la razón físico-matemática ha conseguido dilatar los recursos como nunca, hasta el punto de que, llegado un momento de la historia, se hizo patente que el Hombre podía salir de la pobreza en la que había estado sumido durante toda su historia. El concepto de justicia social esconde, entonces, como analizamos en el capítulo anterior, la bella pretensión de alcanzar la nivelación, de suerte que las personas puedan tener un acceso igualitario a determinados bienes. Desde el punto de vista de Marías, como vimos también, en el término se oculta la creencia de que la felicidad acontece en la medida que se tienen más posibilidades o se alcanza el bienestar.

De esta manera, el proyecto occidental que late bajo la idea de la justicia social es el de que hay que intentar que todos los ciudadanos tengan determinados recursos para que puedan alcanzar la felicidad. Y, al calor de esa creencia, emergieron dos grandes perspectivas políticas: el individualismo y el colectivismo. Ambas, reiteramos, parten de la premisa de que el fin último es social, en cuanto a que lo que se pretende es alcanzar el bienestar de los ciudadanos. Pero cada una de estas posturas, dependiendo de cómo interpretan la relación del individuo con respecto a su sociedad, va a proponer maneras

distintas de lograr ese ansiado bienestar. El colectivismo predetermina un fin social, de forma que entiende que los individuos han de adecuarse a él, por lo que, históricamente, ha tendido a fracasar al ahogar la innovación personal. El individualismo, en cambio, subraya que cada individuo ha de buscar su propio fin, porque ésa es la manera de que emerja la innovación que hace posible el deseado bienestar. Una de sus variantes es el liberalismo, que busca un patrón que haga posible articular socialmente la libertad individual. A ello se suma que, en definitiva, el individualismo y el liberalismo contienen la mirada utilitaria al entender que para que haya la mayor felicidad para el mayor número es necesario incentivar la libertad, de manera que los individuos se convierten en medios para esa ansiada meta social que es el confort colectivo.

En ese sentido, como vimos en el capítulo anterior, según Marías, es indudable que aquellos países occidentales que han alcanzado un mayor grado de prosperidad han sido en los que ha triunfado el liberalismo. Y, sin embargo, a medida que el Hombre conseguía que la pobreza dejara de ser una condición para convertirse en una situación, aparecía un nuevo problema en el horizonte. Porque mientras que históricamente la vida humana ha estado dominada por la presión de las dificultades, según Marías, ahora domina la presión de las facilidades para realizar proyectos genéricos determinados socialmente, de tal manera que eso ha fomentado que las personas se homogeneicen y dejen de buscar su propio e irreductible proyecto personal. A eso se suma que, en ese mundo próspero, sin apenas limitaciones, según Ortega, ha aparecido una nueva psicología, la del hombre-masa, que no se distancia mucho de la del niño mimado o el señorito satisfecho. Como analizamos en el capítulo sexto, el hombre-masa es aquél que, al no encontrar apenas límites en su vida, cree que todas esas posibilidades que con tanto esfuerzo fueron alcanzando sus antepasados forman parte de la “naturaleza humana”. El hombre-masa no entiende, por tanto, que eso que él asume que son “derechos” poco tiempo atrás fueron privilegios que muy pocos tenían y que si no los cuida los puede perder. Es más, como nunca le ha faltado nada se vuelve soberbio y cree que lo sabe todo, de manera que, cuando por no esforzarse por mantener y dilatar esos derechos empieza a perderlos, en vez de asumir humildemente su propio error, suele escuchar sólo a los que le dicen lo que quiere oír o busca un chivo expiatorio. Cuando esto acontece, apuntábamos antes, en la arena política medran los demagogos de suerte que todo empeora aún más. Y, según Ortega, la situación sólo se enmienda cuando el

hombre-masa, a través del sufrimiento, entiende por fin su error y reconduce su camino al descubrir que los derechos van siempre asociados a responsabilidades.

Ahora bien, para el filósofo, la emergencia del hombre-masa es tan sólo un síntoma más de un problema aún mayor: Europa está desmoralizada porque se ha quedado sin principio organizador al cumplirse el que durante mucho tiempo fuera su proyecto colectivo: alcanzar el bienestar de la mayoría de los ciudadanos. Por eso, como las vidas no tienen una pretensión que las aúne, las almas vagan vacías de misión y llenas de egoísmo. Se requiere, por tanto, un nuevo proyecto sugestivo de vida en común. Ha de renacer el espíritu nacionalizador. Y en *La rebelión de las masas* el filósofo propone crear unos Estados Unidos de Europa⁶⁸⁸ tal y como al final se terminó haciendo tras la Segunda Guerra Mundial. Pero, desde el punto de vista que aquí se contempla, la misma filosofía de Ortega y Marías contiene implícitamente un nuevo e ilusionante proyecto de salvación, a la vez personal y colectivo para el Hombre. Una nueva empresa que no es otra que la de abandonar definitivamente el principio de identidad para abrazar conscientemente el del amor personal.

De esta manera, en los capítulos anteriores hemos ido haciendo patente cómo desde el punto de vista de la razón vital personal el fin de mi vida no es el de desvelar ningún Ser, ni el de buscar el bienestar social. La misión a la que estamos llamados cada uno de nosotros es la de realizarnos como personas, de suerte que como consecuencia derivada reinterpretemos o personalizamos el mundo común abriendo nuevas posibilidades para nuestros sucesores. Asimismo, vimos también cómo, desde la perspectiva antropológica de Marías, cada uno de nosotros vive instalado vectorialmente en la estructura empírica del Hombre de nuestro tiempo, pero tan sólo nos percatamos de aquellas instalaciones biográficas transpersonales que no se adecuan a nuestro proyecto personal, de forma que, si queremos ser justos para con la razón que es nuestra vida, necesitamos reinterpretarlas hasta llegar a aquella perspectiva que nos parezca verdadera. En ese sentido, en los últimos capítulos hemos estudiado cómo el propio Marías, para poder actuar con autenticidad, tuvo que llegar a nuevos puntos de vista de instalaciones tan importantes como la corporeidad, la condición sexuada, el

⁶⁸⁸ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 464.

amor o la felicidad. Perspectivas que heredamos nosotros como posibilidades para comprender nuestro propio proyecto personal.

Ahora bien, aún nos queda una última meta: la de intentar mostrar cómo, a última hora, toda justicia social brota de esa fuente inagotable de verdad que es el encuentro amoroso entre dos personas.

10.2. La persona como criatura amorosa

Dedicamos una buena parte del capítulo cuarto a comprender la perspectiva cristiana, así como a contrastarla con la griega. Señalamos, entonces, que nos movían distintos propósitos: por una parte, aspirábamos a mostrar cómo Marías entendió que para que su filosofía estuviera verdaderamente justificada tenía que dar razón del mundo de supuestos sobre el que se asentaba para comenzar a pensar. Por otra, agregamos que nos interesaba evidenciar cómo la pretensión de Marías no se distanciaba mucho de aquellos primeros pensadores que comenzaron a hacer filosofía. Porque como mostramos en el capítulo primero, según el filósofo, los griegos en un momento dado de su historia dejaron de saber a qué atenerse con respecto a su sistema de vigencias sociales, de manera que se sintieron llamados a reinterpretarlo a través de una perspectiva más coherente. Porque, como señaló Aristóteles, efectivamente, podía haber dioses, pero su existencia no era en absoluto patente. En cambio, las cosas estaban allí a la mano, y ahora parecía posible desvelar su orden y partir de él para comprender la totalidad. De esta manera, mientras que los “teologizantes” creían, por ejemplo, que los padres de la generación eran Océano y Tetis, Tales entendió que “todo es agua”.

Pues bien, muchos siglos después, Marías va a seguir un recorrido análogo. Porque, como señala en *Antropología metafísica*, los pensadores cristianos han solido dar por hecho la existencia de Dios, y de Él han partido a la hora de ponerse a pensar. Y aunque desde un punto de vista religioso esta forma de comprender la realidad está justificada, no acontece lo mismo cuando nos proponemos hacer filosofía. Porque a Dios no lo encontramos, así que no puede ser una premisa en la que nos apoyemos para comenzar nuestra meditación⁶⁸⁹. Entonces, al igual que aquellos presocráticos también Marías va a buscar el orden de la realidad en aquello que tiene a la mano. Sólo que, para él, la realidad radical no es la *physis*, así que lo que hay que estudiar no es el orden de las cosas. Para Marías, como ya hemos visto, la realidad radical es mi vida y lo que hago en ella es a mi propia persona. Por tanto, el filósofo se va a detener a estudiar la consistencia de esa extraña y elusiva realidad que es la persona al comprender que sólo desde ella se puede fundamentar el orden del resto de la realidad. Mas, como ya se dijo antes, en esa indagación Marías se dio cuenta de que los conceptos que mejor captan su

⁶⁸⁹ Julián MARIAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1970], pp. 38-39.

realidad no son los griegos, sino los que provienen de la tradición cristiana. Por tanto, al estudiar su doctrina acerca de la persona pretendemos hacer patente cómo efectivamente los rasgos capitales de ésta, según Marías, se asemejan más a los atributos del Dios cristiano que a los del Ser griego. Asimismo, aspiramos a ir evidenciando, también, cómo esos conceptos cristianos, al ser abordados desde la razón vital del filósofo, se actualizan, al tiempo que se liberan de las interpretaciones griegas que aún residen en ellos, de manera que se hacen más inteligibles o coherentes para el Hombre de nuestro tiempo.

En ese sentido, como apuntamos en el capítulo cuarto, para los griegos la realidad había existido desde siempre y para siempre, por lo que su problema era comprender el orden del movimiento de la totalidad. Pero para el cristiano, en cambio, un día Dios creó todo cuanto nos circunda, y, por tanto, puso en la existencia por un acto de amor efusivo lo que previamente no estaba. Bajo el cristianismo subyacen, entonces, dos intuiciones que no encontramos en la filosofía antigua. La primera de ellas es que la realidad es *contingente*. Está ahí, nos rodea, pero pudo no haber estado. La segunda es la de que Dios es capaz de crear en donde antes no había nada en absoluto. Es decir, el universo, todo cuanto hay es *una creación*.

Pues bien, para Marías, la persona no responde al esquema griego y, por eso, a lo largo de la historia no ha sido bien comprendida. Porque lo que le caracteriza no son aquellos rasgos que son idénticos a los de los demás, sino aquéllos que la hacen única e irreductible de forma que, bajo la mirada del filósofo, la persona se desnuda como un *modelo de creación*.

La persona está aquí, entre nosotros, pero pudo no haber estado, por lo que, efectivamente, es *contingente*⁶⁹⁰. Vemos al bebito en su cuna y nos preguntamos qué habría pasado si sus padres no se hubieran conocido o si no se hubieran amado. Nunca habría venido a este mundo. Porque es absolutamente evidente que no ha estado aquí desde siempre y para siempre, sino que *es una innovación de la realidad*⁶⁹¹. Con su concepción aparece *alguien* que previamente no estaba. Donde antes encontrábamos a un varón y a una mujer ahora hay, además, una tercera persona. Según Marías, el

⁶⁹⁰ *Ibidem*, pp. 37-39.

⁶⁹¹ *Ibidem*, p. 38.

organismo del embrión se deriva de sus padres, qué duda cabe⁶⁹². Pero, como hemos subrayado, aunque yo tengo un cuerpo no soy sólo mi cuerpo. Éste es sólo algo con lo que me encuentro y no elijo. El cuerpo es una parte de mi circunstancia. Pero yo soy, ante todo, quien me hago con ese cuerpo y con todo lo que encuentro en torno mío. Por eso, al igual que cada uno de nosotros nos estamos haciendo circunstancialmente de tal manera que, poco a poco, estamos apareciendo o viniendo a este mundo, lo mismo acontece con el embrión que, desde el momento de su concepción, es ya un proyecto personal de comprensión circunstancial. Y si no interrumpimos su camino, subraya Marías, un día llegará hasta nosotros⁶⁹³.

De esta manera, cuando observamos al niño que tenemos aquí, presente, delante de nosotros, o lo vemos a través de una de esas ecografías en las que cada vez se lo puede apreciar con más nitidez, difícilmente podemos relacionarlo con ese constructo abstracto que es “el ser humano”. Resulta absurdo mirar a una bebé y pensar que es un mero individuo de nuestra especie. Uno más, idéntico a todos los otros. Porque de un golpe se nos hace evidente que es alguien nuevo, que antes no estaba aquí. Por esa razón, mientras que, como señalaba Ortega, el tigre de hoy no es ni más ni menos tigre que el de hace mil años⁶⁹⁴, esta persona que tengo delante de mí sí es diferente al resto de las personas que ha habido y habrá en este mundo. Tal es así que cuando nos enfrentamos a una criatura lo primero que hacemos es buscar intuitivamente en ella aquellos rasgos en los que se parece a sus padres, porque sólo apoyándonos en lo que ya había previamente, aquello que conocemos y nos resulta familiar, podemos acoger lo que en esa nueva vida hay de absolutamente único y original.

En ese sentido, el embrión, el feto o el neonato, al igual que cualquier otra persona de este mundo, tampoco pueden ser aprehendidos por esa idea del sujeto con sus accidentes. En primer lugar, porque vimos en el subapartado 3.3.3 que mi realidad no contiene por debajo de todas las apariencias ningún sustrato inmóvil y determinado. En

⁶⁹² Julián MARÍAS, *Persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 121-122. A pesar de que la biología de una persona se deriva de la de sus progenitores, como señala Enrique González, Jérôme Lejeune, uno de los padres de la genética, dedicó la mayor parte de su vida a subrayar cómo desde el mismo momento de su concepción el embrión humano cuenta con un patrimonio genético completo, único e irreductible al de todas las demás personas que han existido o existirán en este mundo. Enrique GONZÁLEZ, *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*, Rialp, Madrid, 2013, pp. 41 y 47-48.

⁶⁹³ Julián MARÍAS, “Una visión antropológica del aborto”, en VV.AA., *En defensa de la vida*, Edilibro, Madrid, 1983, p. 16.

⁶⁹⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y del Imperio Romano* (1941), VI, 74.

todo caso, según Marías, la sustancia de mi vida es su contenido biográfico y proyectivo, de forma que se está reconfigurando en todo momento. Por eso, no es posible hablar de identidad, porque nunca soy “lo mismo” pero sí de mismidad, porque siempre soy “la misma” persona. En segundo lugar, como ya hemos puesto de manifiesto también, eso que históricamente se han entendido como accidentes, como aquello despreciable por no responder al principio de identidad, desde el punto de vista de la persona se convierte en lo más precioso que hay en ella. Porque todos esos rasgos propios, lejos de provenir del caos, la casualidad o el capricho, son expresión de esa razón única e irreductible en que a última hora consiste. De ahí que, como señala Ortega en *Meditaciones del Quijote*, cuando verdaderamente amamos a alguien se nos aparece como irrenunciable puesto que, ¿cómo vamos a poder prescindir de quien por ser único, si desaparece, ya no podremos volver a encontrarlo en este mundo nunca más?⁶⁹⁵

Por tanto, aun sin tener presente a ningún Creador, toda vida humana desde su concepción responde, según Marías, al concepto cristiano de creación. Ahora bien, cabría preguntarse: ¿y el resto de los seres vivos? ¿No son también modelos de creación? ¿Es que, acaso, la oropéndola que vio Ortega aquel día en el bosque de la Herrería no era también una contingente innovación de la realidad? Aquella ave pudo no haber venido a este mundo, pero una vez en él, fue una oropéndola concreta. Y después habrá habido otras muchas, pero ya no son ésa. Son otras.

Entonces, si la persona es criatura al igual que todo ser vivo, ¿qué la hace diferente de los demás? ¿Tiene verdaderamente una dignidad, un valor especial? Históricamente se ha solido entender, tal y como plasma la definición de Boecio mencionada en el subcapítulo 5.2, que lo que distingue a la persona de los demás seres vivientes es que es un animal racional. Pero, si siguiendo a Marías asumimos que la razón no es sino la aprehensión de la realidad en su conexión, nuevamente tenemos que preguntarnos: ¿es que los animales no comprenden la realidad desde la perspectiva de su especie? Es más, si partimos de la base de que inteligente es aquél que sabe a qué atenerse sobre lo que le circunda para saber qué hacer, entonces, tal y como señala Marías, los animales al principio de su vida son mucho más inteligentes que los niños pequeños, porque sus instintos les dictan su proyecto vital. En cambio, el recién nacido

⁶⁹⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, Cátedra, Madrid, 1984 [1.ª edición de 1914], pp. 48-49.

como apenas tiene instintos ha de tomar prestada la razón de los adultos⁶⁹⁶. Por tanto, necesita ser mínimamente comprendido o amado para poder sobrevivir de manera que tampoco responde a ese ideal griego de la autarquía y la independencia. A eso se suma, además, que hay otros rasgos que hacen especialmente frágil y menesterosa a la persona. Su tamaño, apunta Marías, es pequeño si la comparamos, por ejemplo, con mares y cordilleras. Su capacidad de supervivencia es escasa, si tenemos en cuenta que está destinada a morir, mientras que las materias inorgánicas más humildes resisten el paso del tiempo⁶⁹⁷. Por último, como apunta Harold Raley, otro rasgo que la caracteriza es su indigencia ontológica⁶⁹⁸. La persona por más que lo intente, mientras vive no puede ser nada determinado; no tiene dónde reclinar la cabeza porque es un continuo proyecto indeterminado.

Entonces, siendo a priori tan menesterosa, ¿en dónde reside el valor de la persona y su especial dignidad? Según Marías, a pesar de su fragilidad, la persona es la realidad más perfecta de este mundo por una razón: porque no sólo es una criatura, sino que es una *criatura amorosa*. La consistencia de la persona es amor. A última hora, como en el caso del Dios cristiano, consiste en amar⁶⁹⁹. Entonces, su indigencia ontológica, esa indefinición que en principio parece un defecto, proviene de su principal virtud. La persona no está determinada y es libre gracias a que no es un proyecto acabado, sino que se nutre de una pretensión de amor o comprensión que, si de ella dependiera, no tendría límite. La persona mientras vive tiene la posibilidad de estar haciéndose continuamente, acogiendo amorosamente la totalidad desde su perspectiva pudiendo ser siempre más. Por eso, citábamos a De Nigris cuando señala que la persona es un proyecto personal de comprensión circunstancial. Comprende para comprenderse; ama para amarse. Es decir, su misión, como apunta Raley, consiste en dar realidad a lo que encuentra para darse realidad a sí misma. Para Marías, por tanto, la persona es un don porque consiste en donarse, en regalarse. Pero, no entrega ninguna cosa. Ni siquiera se trata de que brinde apoyo, servicio o calor humano. La persona se dona a sí misma. Es un desvivirse, una posesión efusiva que se vierte sobre lo que encuentra para encontrarse. Entonces, añade Raley, el amor, eso en que consiste la persona, no es

⁶⁹⁶ Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005 [1.ª edición de 1993], pp. 37-42.

⁶⁹⁷ Julián MARÍAS, *Persona*, op. cit., pp. 91-93.

⁶⁹⁸ Harold RALEY, *Julian Marías: una filosofía desde dentro*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 176.

⁶⁹⁹ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982 [1.ª edición de 1979], pp. 167-168.

nunca una cosa u objeto que podamos encontrar en su forma definitiva. No es solamente algo que hacemos con un amante, en el sentido de que sea un acto y, por ello, pueda finalizarse. El amor es “un estado del ser que consiste en estar siempre viniendo a ser”⁷⁰⁰.

De esta manera, aunque la persona es más pequeña que los mares y las cordilleras, a su vez, es quien los comprende desde su vida y les dona su sentido personal. Por eso, también, aunque es *moriturus*, mientras vive no sólo está en el tiempo, sino que es quien abre el tiempo. Es una intrínseca apertura de posibilidades, de manera que, como apunta Marías, le pertenecen el pasado, el presente y el futuro en una distensión que trasciende las tres formas⁷⁰¹. Podría decirse, pues, que la persona no sólo es una contingente innovación de realidad, como cada pez, pájaro o conejo, sino que es una innovación *radical* de la realidad puesto que en ella *radica* una interpretación única e irreductible de todo cuanto encuentra. O, mejor dicho, porque como vio Ortega en *Meditaciones del Quijote*, cada persona es un punto de vista original que, además, mientras vive tiene la posibilidad de dilatar su propia realidad amando, salvando o comprendiendo todo cuanto encuentra a través de su pretensión de ser alguien.

Desde esta primera perspectiva, entonces, pueden ya rebatirse algunos de los argumentos de aquéllos que están a favor del aborto. Porque, efectivamente, la persona no es sólo una célula de un organismo, como lo son el óvulo y el espermatozoide. Desde su concepción no es sólo algo, sino que es *alguien* que se está haciendo con la totalidad de lo que encuentra. Por tanto, no es tampoco un mero aparato psíquico-físico, aunque se realiza corporal y circunstancialmente. Además, a pesar de que con el transcurrir de los meses se convierte en un centro de experiencias sensibles, a la persona tampoco le define su sensibilidad. Y, aunque con los años va ganando conciencia, en el sentido de que va dándose cuenta de quién es con respecto a lo que le rodea y va adiestrando sus capacidades intelectuales, tampoco está definida por su psique. Para Marías, en cambio, lo que hace que la persona sea la realidad más perfecta de este mundo; aquello que la dota de un especial valor o dignidad es que es una criatura amorosa; una *creación* que, en la medida en que *ama*, tiene la posibilidad de comprender lo que encuentra

⁷⁰⁰ Harold RALEY, *Julián Marías: una filosofía desde dentro*, op. cit., p. 175; y Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, op. cit., p. 148.

⁷⁰¹ Julián MARÍAS, *Persona*, op. cit., p. 91.

recreándolo desde su perspectiva, de manera que, a su vez, se recrea o reinterpreta a sí misma, aumentando su propia sustancia personal.

Por tanto, desde esta perspectiva, tampoco se sostiene la idea consecuencialista o utilitarista que entiende que el aborto es una práctica benéfica para luchar contra la pobreza familiar y estatal. Porque como cada persona es una innovación radical de la realidad, no sólo no fomenta la miseria, sino que literalmente nos brinda un nuevo mundo, nunca visto, transfigurando con su mera existencia todo lo que había previamente. Entonces, cuando una mujer se pone de parto suele utilizarse la bella metáfora de que va a alumbrar o dar a luz, puesto que será entonces cuando ese recién nacido vea por primera vez la claridad del sol. Y, sin embargo, paradójicamente, la verdadera luz del mundo es él, el niño, que ya por el mero hecho de comenzar a vivir está reconfigurando la realidad a través de ese *logos*, razón o sentido personal en que a última hora consiste. Pero, además, ese recién nacido, como cada uno de nosotros, tiene una misión de claridad. Al ser una criatura amorosa está llamado a comprender o salvar la circunstancia para realizarse personalmente.

Por eso, hubo un Cervantes y no habrá más. Vivió un Ortega y también un Marías. Vinieron al mundo, estuvieron en él, amaron algunas cosas y, sobre todo, a algunas personas de forma que dejaron para nosotros en su estilo, a manera de huellas, el precipitado de su personal experiencia vital. Pero, ¿y si no hubieran venido? ¿Quiénes seríamos hoy nosotros? ¿Qué sería de España sin su Cervantes, su Ortega o su Marías? ¿Qué sería a la postre de la humanidad entera sin tantos otros varones y mujeres que, quizá desde el anonimato, trajeron a este mundo posibilidades que hoy damos por sentadas? Y, sobre todo, cabría preguntarse: ¿qué podría llegar a ser el Hombre si colectivamente llegamos a comprender, a hacer vigente la idea de que con cada persona literalmente renace el mundo y renacemos cada uno de nosotros?

10.3. La persona como realidad irreal

Hay un dato esencial a la hora de descubrir a la persona que, según Marías, puede resultar desorientador: lo primero que encontramos de ella es su corporeidad. Y nuestro cuerpo, como hemos visto, es “algo”, “una cosa” que encontramos en nuestra circunstancia y que, desde luego, no elegimos. Por eso, históricamente ha sido recurrente aprehenderla desde alguna forma de sustancialismo. Bien se ha entendido desde el materialismo que el cuerpo es algo “en sí”, una biología; o bien desde el espiritualismo se ha asumido que hay una escisión entre la carne que se corrompe y el alma inmarcesible⁷⁰². Y, sin embargo, como vimos, para Ortega, todo lo que encontramos en la circunstancia se nos aparece organizado a partir de la perspectiva de mi proyecto personal, de suerte que el cuerpo de una persona es también una biología historizada.

Pero a eso hay que añadir algo más, porque a pesar de que todo lo que percibimos lo interpretamos personalmente, a su vez, según Ortega, hay dos especies de cuerpos: el mineral y la carne. Ambos ocupan espacio, tienen figura y color de manera que son visibles, pero, al mismo tiempo, entre ellos hay una diferencia esencial: el mineral es todo exterioridad, así que si lo rompemos nos encontramos con un interior patente, superficial. En cambio, cuando vemos la carne, nuestra actitud es diferente porque *prevemos* en ella algo que no vemos y, por mucho que tajemos, no lo encontraremos nunca porque es esa esencial interioridad⁷⁰³ a la que se refiere San Agustín. La persona no es sólo “cuerpo” y esto se hace especialmente evidente, según Marías, en la caricia en donde encontramos la carne latiente, palpitante. En la corporeidad “rezuma” el alma de suerte que en ella se expresa el proyecto que la anima⁷⁰⁴.

El cuerpo de los animales también es carne porque contiene una interioridad que se nutre de un haz de pretensiones, pero éstas son limitadas y, en buena medida, están predeterminadas. En cambio, la carne humana es esa superlativa interioridad llamada intimidad⁷⁰⁵ en la que, como vimos, el cristiano cree posible encontrar a Dios. La misma

⁷⁰² Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., pp. 66-67.

⁷⁰³ José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), en *El Espectador VII* (1929), II, 680.

⁷⁰⁴ Julián MARÍAS, *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 44.

⁷⁰⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 204 y 214.

intimidad que siglos después Descartes convirtió en introspección de forma que la *psykhé* se convierte en un polo activo de realidad, en un darse cuenta, en un hacerse a sí mismo. Pero en la razón vital, además, la intimidad cobra otro sentido porque, según Marías, lo que caracteriza a la carne de la persona es que en ella se manifiesta su radical libertad, de forma que puede elegir entre muy distintas posibilidades y trayectorias. Por eso, frente al *gnôthi seautón* o *nosce te ipsum* (“conócete a ti mismo”), como vimos en el capítulo cuarto, San Agustín se hace consciente de que esto a última hora es imposible, de forma que apunta humildemente *neque ego ispse capio totum quod sum* (“ni yo mismo sé todo lo que soy”)⁷⁰⁶.

Entonces, según Ortega, es mi continuo proyecto de ser alguien el que cabalga constantemente sobre lo que encuentra con el fin de transponerse en figuras del espacio. Y el cuerpo se convierte así en una pantomima, en una representación, en un medio expresivo que sacrifica su propio *logos* para ponerse al servicio de ese sentido íntimo personal que lo habita. La carne, agrega Ortega, es como la palabra, a la que desdeñamos rápidamente para poder penetrar en la idea que significa. Y también se asemeja a la madre, para la que vivir ya no significa sino que viva su hijo⁷⁰⁷.

Pero recordemos, añade el filósofo, que los griegos llamaban *logos* a lo que tiene sentido. Y los latinos denominaron a ese *logos* o sentido, “verbo”. Por tanto, efectivamente, según el filósofo: “en el cuerpo del hombre el verbo se hace carne; en rigor toda carne encarna un verbo, un sentido. Porque la carne es expresión, es símbolo patente de una realidad latente. La carne es jeroglífico⁷⁰⁸.” Es un enigmático símbolo de quien uno es. Gracias a él la persona se instala en el mundo desrealizándolo para volverlo a realizar alojando en él su perspectiva personal. Entonces, bien podría decirse que el cuerpo, en cuanto carne, es como una brecha; como una herida; como un vértice

⁷⁰⁶ Julián MARÍAS, *Persona*, op. cit., p. 71.

⁷⁰⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), en *El Espectador VII* (1929), II, 681-682.

⁷⁰⁸ *Ibidem*, 683. Ortega pone de relieve, entonces, la similitud que existe entre la vida de cualquier persona con respecto a la de Jesucristo, el Hijo del Hombre, el sentido último de la realidad, Verbo que, según San Juan, se hizo carne y habitó entre nosotros. *Evangelio de San Juan*, 1, 14, en *Nuevo Testamento*, en *Sagrada Biblia*, versión crítica sobre los textos hebreo y griego por el Rvdo. P. José María BOVER, S.I. y Francisco CANTERA BURGOS, tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, p. 203. Por otra parte, desde esta perspectiva podría argumentarse también que el matrimonio, antes que un contrato legal, es aquello que acontece cuando dos personas se enamoran recíprocamente, de suerte que sus cuerpos, al estar habitados por un solo proyecto o *logos* compartido se convierten, tal y como señala el Génesis, en una sola carne.

cósmico en donde copulan lo antiguo, lo que ya se ha realizado y, por tanto, es patente, con ese proyecto nuevo, aún latente e irreal.

El cuerpo-carne es aquel extraño objeto en donde podemos contemplar al mismo tiempo la realidad y la irrealidad. Y, la mayor concentración de ese fenómeno inaudito la vislumbramos en el rostro como proa o fachada que nos anticipa en forma de síntesis el proyecto aún irreal de la persona. Por eso, como señala Marías, frente a la “cara” del animal, que no es individual, sino que es la de la especie, el rostro de la persona es único, al centralizarse en él la razón, el *logos* irreductible en que a última hora consiste⁷⁰⁹.

Recordemos que, según José Luis Sánchez García, para Marías el lirismo nace de la vivencia de que la realidad y en particular la realidad humana es inagotable e inesperada y, por tanto, es imposible poseerla. Pues bien, en concordancia con esta idea, según el filósofo, el cuerpo en cuanto carne es la primera obra de arte. Exprimiendo un poco el término, podría decirse incluso, añade, que hay un género artístico que consiste en hacerse el cuerpo de modo que se tiende a conseguir una determinada belleza en vista de un proyecto personal concreto. Asimismo, esa belleza se extrapola a la totalidad de lo que uno encuentra. La hallamos, así, en las formas primitivas en las máscaras, las danzas, los cánticos⁷¹⁰. Nos topamos con ella después en las distintas formas de vestirse. Por tanto, según Ortega, no sólo el cuerpo es carne, en el sentido de que no sólo él está transido de intimidad. Como todo lo que hay lo encuentro a través de mi perspectiva; como es expresión de mi intimidad, entonces, el universo entero y todo cuanto hay en él es también mi carne, es decir, es una realidad irreal⁷¹¹.

En el capítulo tercero señalamos que, desde el punto de vista del filósofo, el estilo es la peculiar manera que tiene cada persona de responder al problema que es su vida. Pues bien, desde este nuevo prisma se hace evidente, a su vez, que el estilo es también la forma irreductible que cada persona tiene de desrealizar la totalidad de cuanto existe para volver a realizarla encarnándola, mundificándola. Por eso, señalaba Ortega ya en

⁷⁰⁹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 133.

⁷¹⁰ Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 [1.ª edición de 1947], p. 287.

⁷¹¹ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), en *El Espectador VII* (1929), II, 688.

1910 en “Adán en el Paraíso” que en su papel de artista cada individuo a través de su perspectiva va a proyectar una ficción de la totalidad⁷¹².

El inveterado materialismo de nuestros usos mentales, señala Marías, nos lleva una y otra vez a considerar que lo real es primariamente lo material frente a lo imaginario⁷¹³. Pero, en verdad, agrega Javier Pérez Duarte, si la realidad tiene sentido es gracias a que la imaginación nos transporta y abre a un mundo nuevo que no es sino un gran teatro de ficciones o una gran red de proyectos personales⁷¹⁴. Por tanto, desde este punto de vista, según De Nigris, la realidad no es sino virtualidad⁷¹⁵, relación, en suma, como vimos previamente, superficie y profundidad. La pura materia no puede existir porque siempre me encuentro con ella personalizándola a través de mi “ficción” o interpretación personal de la totalidad⁷¹⁶.

Pero la expresión “ficción de totalidad”, a su vez, es como una gema que contiene múltiples aspectos. Porque, en primer lugar, subraya, como acabamos de ver, el hecho de que la realidad se nos aparece como una ficción porque colaboramos siempre con ella introduciendo una determinada profundidad. Como analizamos en el capítulo tercero, Ortega nos regala varios ejemplos en sus *Meditaciones del Quijote* cuando apunta que es él quien está creando la distensión espacial al entender que la segunda oropéndola canta con menos volumen porque está más lejos. Y también está gestando la distensión temporal cuando al ver un color azul desvaído entiende que por él han pasado los años. Por último, somos nosotros, nos dirá el filósofo, los que completamos la naranja *creyendo* que por detrás también es esférica cuando sólo percibimos su parte delantera. En suma, es en todo momento nuestra perspectiva la que está introduciendo a través de la imaginación esa “organización real de la realidad”.

⁷¹² José ORTEGA Y GASSET, “Adán en el Paraíso” (1910), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 68.

⁷¹³ Julián MARÍAS, *La imagen de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 9.

⁷¹⁴ Javier PÉREZ DUARTE, “La imaginación en el pensamiento de Julián Marías”, *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 12, 2016, pp. 127 y 134.

⁷¹⁵ Como señala Jesús Conill, hoy en día no para de hablarse de la realidad “virtual” y, sin embargo, autores como Ortega, Unamuno, Zubiri o Marías se plantearon hace ya un siglo esta cuestión desde una perspectiva filosófica. Vid. Jesús CONILL, “La irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española (desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías)”, *Quaderns de filosofia i ciència*, n.º 35, 2005, pp. 65-77.

⁷¹⁶ Francesco DE NIGRIS, “Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la *Antropología metafísica* de Julián Marías”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 35, n.º 1, 2018, pp. 222-223 y 225.

Pero, además, no somos nosotros los que elegimos vivir en una intrínseca “ficción de totalidad”. La realidad se descompone en perspectivas concretas porque no nos queda más remedio que proyectar sobre ella una figura de vida imaginaria en la que queremos convertirnos. Por tanto, aun siendo completamente auténticos no podemos evitar “fingir” que somos alguien que aún no somos y entender la totalidad desde esa imagen personal deseada. Interpretamos, entonces, nuestra ficción como si fuéramos actores. Nos ponemos la máscara, el *prósopon* griego, confiando en que llegaremos a ser ese personaje ilusionante, de suerte que toda persona tiene un cierto carácter providente puesto que es futuriza; necesita anticipar imaginativamente y arrojar al futuro en forma de pretensión aquél en quien pretende convertirse.

Por otra parte, podría argumentarse que esa imaginación de quien queremos ser con respecto a la totalidad es una ficción por dos razones más. Por un lado, porque como ya hemos visto, vivir es convivir. La vida es intrínsecamente pluripersonal, como señala Marías, porque desde que nacemos habitan nuestra vida otras tantas personas⁷¹⁷. Por tanto, mi imaginación de todo cuanto hay no es la totalidad, es sólo una interpretación entre tantas otras. Y, sin embargo, la vida me fuerza a creer en ella, a fingir que estoy comprendiendo todo lo que hay, porque sólo así puedo saber a qué atenerme para poder actuar. Por otro, y en estrecha relación con lo dicho anteriormente, como la realidad la estoy haciendo yo —cada uno de nosotros— a medida que vivo, cualquier interpretación de ella, cualquier ficción de totalidad una vez segregada, es sólo eso, una ficción en cuanto a que no es la realidad, sino una imagen de mi pasado, de algo fenecido porque yo estoy aquí y ahora viviendo ejecutivamente gracias a nuevas imágenes de quien pretendo ser en relación con el todo. Imágenes que comprenden las anteriores pero, a su vez, las superan a través de nuevas visiones o, mejor dicho, previsiones. La persona, por tanto, señala Marías, es en todo momento una imagen finita de la infinitud. Es una eternidad imperfecta, en cuanto a que su memoria del pasado es precaria y deficiente y su anticipación del futuro es parcial e insegura. Y, sin embargo, según el filósofo, ese carácter suyo de infinitud en forma de indeterminación nos permite comprender en algún sentido la forma en la que la persona podría ser *imago Dei* o imagen de Dios⁷¹⁸.

⁷¹⁷ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1989 [1.ª edición de 1987], p. 281.

⁷¹⁸ Julián MARÍAS, *Persona*, op. cit., pp. 112 y 141.

Pero, además, hay que tener en cuenta que como, desde que nacemos, nuestros prójimos nos donan a través del sistema de vigencias sociales una perspectiva de todo cuanto hay, o por decirlo de otra manera, nos instalan en una determinada estructura empírica, la ficción de totalidad que vamos gestando una y otra vez, necesariamente, contiene esa ficción de totalidad transpersonal que es el Hombre de nuestro tiempo.

Por último, y en relación con el argumento de Ortega en “Adán en el Paraíso”, hay que añadir que, históricamente, se ha entendido al arte como un quehacer afanado en “fingir” realidades, crear mundos de ensueño, puros divertimentos frente a la “verdadera” realidad. Y, sin embargo, según el filósofo, eso que usualmente se denomina la cruda realidad, en definitiva, no es más que una ficción de totalidad más. Por eso, a la postre, los artistas han sido los que mejor han intuido el carácter inagotable, emergente e inaudito de la realidad, de manera que, según De Nigris:

El arte libera el pensamiento porque se instala en la ficción misma, asume que las cosas son infinitas posibilidades de escorzo perceptivo y conceptual, de suerte que cada una puede ser punto de vista o centro virtual para la comprensión de las demás. Así, el arte revela que más allá del pensamiento como adecuación, la vida es perspectiva, comprensión inagotable de lo real. El valor del saber científico es la fidelidad a su ideal, a su ficción, mientras que el arte vitaliza la vida y se instala en la ficción en cuanto tal, en la posibilidad de crear continuamente sus puntos de vista⁷¹⁹.

⁷¹⁹ Francesco DE NIGRIS, “Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la *Antropología metafísica* de Julián Marías”, *op. cit.*, p. 231.

10.4. El intrínseco carácter metafórico de la persona

Cada uno de nosotros, entonces, como ya analizamos, según Ortega, somos artistas, críticos de arte, y el objeto estético que realizamos es nuestra propia persona. Para ello, vamos reinterpretando lo que encontramos a través de continuas ficciones de totalidad de las que se decanta la imagen de aquella figura en la que queremos convertirnos. Nuestra perspectiva tiene, pues, potencia de realidad. Completamos lo que encontramos a través de nuestro punto de vista. Creamos un sistema de virtualidades tendiendo una red de relaciones que otorga una determinada profundidad al tapiz de impresiones superficiales que encontramos. Todo se nos aparece, entonces, escorzado, estructurado, mientras vemos interpretando e interpretamos viendo.

Pero, además, tal y como señalamos en el capítulo tercero, para Ortega el concepto es el órgano de la profundidad ya que establece los límites que contienen todo aquello que una cosa es en relación con las demás. Y también, entonces, insistimos en que existe un matiz de diferencia entre el concepto y la idea. Porque el concepto para el filósofo no es una realidad sustantiva, sino que a medida que vivo reobro sobre él como sobre todo lo que encuentro. El concepto, entonces, está dotado de plasticidad. Es una realidad funcional que está al servicio de mi vida de suerte que me permite contar con las cosas sin pensarlas. La idea, en cambio, es un concepto que se recubre de una “costra utilitaria” de manera que funciona de manera explícita, intelectual. Por tanto, mientras que el concepto aprehende intuitiva y funcionalmente la realidad en su conexión a medida que la persona vive, la idea la esquematiza, la mineraliza. Y así, como estudiamos también, según Marías, es posible distinguir entre el esquema lógico del concepto —aquél que encontramos en un diccionario y que, por tanto, es invariante, abstracto, ajeno a la situación— y su efectiva función significativa, que es la que yo le doy en mi vida, convirtiendo a dicho concepto en *concipiente*, al usarlo fácticamente para aprehender la realidad en su conexión desde mi perspectiva de ser alguien⁷²⁰. Entonces, en la medida en que una persona resignifica los conceptos está literalmente concibiendo, dando a luz nueva realidad.

⁷²⁰ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1960], pp. 285- 286.

Pero, ¿cómo es eso posible? Según Ortega, a la postre somos artistas o seres creadores porque estamos constantemente metaforizando la realidad. De esta manera, ya en su “Ensayo de estética a manera de prólogo” de 1914, el filósofo nos da a conocer una teoría de la metáfora.

La metáfora, la célula bella, comienza diciendo, es tanto un procedimiento como un resultado. Es decir, es tanto una forma de actividad mental como el objeto mediante ella logrado que no es, a su vez, sino el objeto estético más elemental. Y para comprender cómo ésta funciona, el pensador nos propone un verso de López Picó, en donde el poeta apunta que el ciprés “*és com l'espectre d'una flama morta*”⁷²¹.

Esta metáfora se nutre, apunta Ortega, de “el ciprés” y “la llama”. Pero, a su vez, cada una de esas imágenes tiene dos caras. Porque en el haz, son simplemente imágenes, es decir, objetos, cosas, algo que encuentro y que puedo, por tanto, utilizar. Pero en el envés son también un acto espontáneo mío puesto que soy yo quien contempla la imagen del ciprés o de la llama. De esta manera, según el pensador, llamamos sentimiento a toda imagen cuando es un estado ejecutivo personal. Y la imagen en cuanto a tal, es decir, en cuanto a que es una actividad mía, se convierte en un verbo, en un quehacer: mi ver el ciprés o la llama.

Entonces, el poeta al tomar las imágenes como una actividad suya las pone en movimiento y, a través del proceso metafórico, primero las irrealiza para luego volver a componerlas creando a partir de ellas un tercer y nuevo objeto. De esta manera, en un primer momento el artista se encuentra con dos imágenes que son término de su conciencia. Son dos ideas, dos objetos opacos que se excluyen entre sí, que se repelen y chocan, porque, evidentemente, un ciprés no es una llama, ni una llama es un ciprés. Pero, después, el poeta va a modificar su perspectiva, y, en vez de tomarlas como términos, al igual que el cristal que deja que traspase la luz, se va a negar a sí mismo dejándose penetrar por las dos imágenes. Va a servir, entonces, de lugar de tránsito, de lugar sentimental para que ambos términos se encuentren de forma que entre ellos se produzca una transferencia, una transposición. La relación entre ambos se alimenta, según el pensador, de la similitud entre el esquema lineal del ciprés y de la llama. Y, sin

⁷²¹ José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 673.

embargo, añade, si nos quedamos con esa insignificante observación geométrica se desvanece todo el encanto de la metáfora. ¿Por qué? Porque ésta se apoya en esa inesencial y tenue semejanza para convertir esas imágenes en mero material, en signos que le permiten avanzar a un nuevo objeto, un tercer objeto, que ya no será el ciprés real, sino un ciprés que es bello: el ciprés-llama⁷²². Escribe Ortega:

Así, aquí el ciprés-llama no es un ciprés real, pero es un nuevo objeto que conserva del árbol físico como el molde mental —molde en que viene a inyectarse una nueva sustancia ajena por completo al ciprés, la materia espectral de una llama muerta. Y, viceversa, la llama abandona sus estrictos límites reales —que hacen de ella una llama y nada más que una llama— para fluidificarse en un puro molde ideal, en una tendencia imaginativa.

El resultado de esta primera operación es, pues, el aniquilamiento de las cosas en lo que son como imágenes reales. Al chocar una con otra rómpense sus rígidos caparazones y la materia interna, en estado fundente, adquiere una blandura de plasma, apto para recibir una nueva forma y estructura. La cosa ciprés y la cosa llama comienzan a fluir y se tornan en tendencia ideal ciprés y tendencia ideal llama⁷²³.

De toda esta operación surge, así, un nuevo objeto, constituido por tres elementos o dimensiones, pero irreducible a ellos: la *cosa* ciprés y la *cosa* llama que, a su vez, se convierten en meras propiedades de una tercera *persona*, la del poeta, como lugar sentimental o forma “yo” de ambas. Y, mientras que las dos imágenes-cosa dotan al nuevo cuerpo maravilloso de carácter objetivo, el sentimiento del artista-persona le presta la profundidad o intimidad, surgiendo así un ciprés sentimental, es decir, un nuevo objeto hilado a través de la perspectiva de su creador. Objeto que, a su vez, cuenta con la cualidad de bello porque es algo que previamente no estaba. A través de todo ese proceso ha nacido una verdad. El artista, poniendo las cosas en conexión a través de su perspectiva única e irreducible, las ha comprendido desde su proyecto, comprendiéndose a sí mismo, al tiempo que ha aumentado el mundo para nosotros⁷²⁴.

⁷²² *Ibidem*, 673-674.

⁷²³ *Ibidem*, 675.

⁷²⁴ *Ibidem*, 677.

Ahora bien, señala Marías, cuando Ortega establece esta doctrina no sólo se refiere al arte y la estética. Para su maestro la metáfora desempeña también una función estrictamente intelectual, de manera que se va a valer de ella tanto el lenguaje coloquial, popular que usualmente tiende al grafismo y a la caracterización pintoresca, como el pensamiento científico. Esto se debe a que es uno de los medios más importantes para la creación de denominaciones de complejos de representaciones para los que todavía no existen designaciones adecuadas. Entonces, añade Marías, la metáfora es una interpretación y vivimos en un universo constituido principalmente por ellas hasta el punto de que son el fundamento de la realidad. Las metáforas conforman, según Ortega, ese lecho inmovible de creencias sobre el cual vivimos⁷²⁵ de manera que ya en 1909 señalaba:

Desde la comparación menuda y latente, que dio origen a casi todas las palabras, hasta el enorme mito cósmico que, como la divina vaca Hathor de los egipcios, da sustento a toda una civilización, casi no hallamos en la historia del hombre otra cosa que metáforas. Suprímase de nuestra vida todo lo que no es metafórico y nos quedaremos disminuidos en nueve décimas partes. Esa flor imaginativa tan endeble y minúscula forma la capa inmovible de subsuelo en que descansa la realidad nuestra de todos los días, como las islas Carolinas se apoyan en arrecifes de coral⁷²⁶.

Si analizamos las metáforas populares, apunta Marías, podemos llegar a comprender qué intereses han sido especialmente poderosos en ese pueblo. Pero, además, también la ciencia necesita las metáforas. Porque, según Ortega, cuando un investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre. Pero como una voz nueva no significaría nada para los demás recurre al repertorio del lenguaje usadero. Es decir, como apunta Marías, el científico quiere hacerse entender y para ello elige una palabra que tiene una semejanza con la nueva significación. Pero, entonces, el esquema lógico del concepto a través de su perspectiva adquiere una nueva función significativa, sin desprenderse por ello de la antigua. Así, el concepto se enriquece en la medida en la que el nuevo sentido conserva el anterior. Por ello, Ortega en su texto “Las dos grandes metáforas” señala que, si bien la metáfora es una transposición, no toda transposición es una metáfora. ¿Por qué?

⁷²⁵ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., pp. 270-271 y 273.

⁷²⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Renan” (1909), en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 41.

Porque una metáfora es aquella transposición en la que pervive la significación primitiva en el seno de la nueva⁷²⁷. La metáfora cumple así una doble función: por un lado, es un medio de expresión puesto que nos permite dar a conocer aquel nuevo concepto al que hemos arribado; por otro, es un medio de intelección que nos ayuda a comprender aquellas realidades que nos cuesta pensar y nombrar asociándolas con las que ya hemos aprehendido⁷²⁸. Entonces, según el filósofo, “es la metáfora un suplemento a nuestro brazo intelectual, y representa, en lógica, la caña de pescar o el fusil”⁷²⁹. Gracias a ella, podemos comprender nuevas verdades.

Ahora bien, según Marías, el arte y la ciencia se sirven de la metáfora de manera diferente y, en cierto modo, opuesta porque la metáfora poética identifica totalmente las dos cosas concretas y esa “exageración” es la que le otorga un valor poético. En cambio, la metáfora científica sabe que la coincidencia entre los términos es sólo parcial y que, por tanto, necesita integrarse con otras metáforas con el fin de crear un sistema metafórico o un repertorio de imágenes que se exigen y esclarecen recíprocamente. Cada una de ellas, agrega el filósofo, nos hace pensar en una dirección y nos ilumina un flanco de realidad, pero, a su vez, esa conexión no tiene por qué detenerse y, de hecho, a la postre, toda metáfora exige otra que la complete. Por esta razón, según Marías, Ortega entiende, tal y como vimos en el capítulo tercero, que cada persona tiene una misión de claridad, y que esta excelsa empresa no le ha sido revelada por ningún Dios, sino que la lleva dentro de sí hasta el punto de que es la raíz misma de su constitución. Y esa luz derramada, agrega Marías, es el concepto⁷³⁰. Por eso, como señala Ortega en *La deshumanización del arte*:

La metáfora es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee. Su eficiencia llega a tocar los confines de la taumaturgia y parece un trebejo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de una de sus criaturas al tiempo de formarla, como el cirujano distraído se deja un instrumento en el vientre del operado.

⁷²⁷ A partir de esta interpretación se comprende por qué ni Ortega ni Marías quisieron nunca valerse de neologismos para expresar sus descubrimientos filosóficos.

⁷²⁸ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 274.

⁷²⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)” (1924), en “Estudios filosóficos”, en *El Espectador IV* (1925), II, 508.

⁷³⁰ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., pp. 275 y 281.

Todas las demás potencias nos mantienen inscritos dentro de lo real, de lo que ya es. Lo más que podemos hacer es sumar o restar unas cosas de otras. Sólo la metáfora nos facilita la evasión y crea entre las cosas reales arrecifes imaginarios, florecimiento de islas ingravidas⁷³¹.

Y tanta importancia tiene en nuestra vida que, según el filósofo, siempre existe una metáfora básica —una gran ficción de totalidad colectiva o idea del Hombre— que es la que nos hace comprendernos en relación con el resto de la realidad, de suerte que se convierte en la clave de bóveda de nuestro universo. De esta manera, durante muchos siglos el occidental ha vivido a partir de la gran metáfora realista, según la cual, el sujeto choca con el objeto como el sello imprime su impronta en la tabla cerina. Desde esa perspectiva, tanto el sujeto como el objeto existen y perduran con independencia del otro, excepto en los casos en los que entran en relación. Por tanto, añade Ortega, en ella el sujeto es una cosa entre las cosas y su conciencia es tan sólo un pequeño espejo que refleja el contorno y poco más. En el Renacimiento, gracias a Descartes, esta metáfora del sello y la tabla de cera es desplazada por otra, en la que el sujeto cobra preeminencia convirtiéndose a través de su conciencia en un gran continente capaz de imaginar, de crear su contenido. Y, sin embargo, para Ortega, este punto de vista trae consigo aquella gran enfermedad de la que es preciso curarse: el subjetivismo, el relativismo⁷³².

La persona-artista, como vimos en el capítulo tercero, no puede crear en su conciencia todo cuanto hay porque para que eso aconteciese sería preciso un acto de conciencia capaz de reflexionar sobre sí mismo y no sobre otro acto de conciencia. La realidad radical, en cambio, es mi vida ejecutiva de forma que yo me encuentro a mí mismo emergiendo al mismo tiempo que voy encontrando todo lo demás. Y, por eso, toda persona para comprenderse no le queda otra que ir metaforizando ejecutivamente la realidad a través de su perspectiva. Necesita comprender o amar lo que encuentra en torno suyo, lo que le es dado hecho, de suerte que pueda fundirlo y recomponerlo sentimentalmente a partir del orden de su proyecto personal. Por tanto, añade Marías, aunque en su ensayo de 1924 Ortega nos habla de dos metáforas, en la lección que impartió en 1916 acerca del mismo tema propuso una tercera. ¿Por qué no quiso, entonces, Ortega incluirla posteriormente en su texto? Según Marías, esto se debe a que

⁷³¹ José ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), III, 865.

⁷³² José ORTEGA Y GASSET, “Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)” (1924), en “Estudios filosóficos”, en *El Espectador IV* (1925), II, 515-517.

Ortega entendía, como hemos visto, que toda metáfora se exagera a sí misma. Por eso, siempre atento a la rigurosidad prefirió no proponerla, consciente de que para que ésta cobrara todo su sentido tendría que ir acompañada de todo un sistema de metáforas o imágenes que se esclarecieran.

Ahora bien, una vez sabido esto, ¿cuál era la metáfora que propuso en 1916 Ortega? El realismo, apunta Marías, hace del yo una cosa más. El idealismo incluye todo en el yo. En cambio, para Ortega el sujeto y el objeto coexisten al igual que aquellas parejas de divinidades frecuentes en las mitologías mediterráneas como Cástor y Pollux, los *Dei consentes* o los dioses cómplices que han de nacer y morir juntos⁷³³. Entonces, añade Marías:

En realidad lo que hay es *yo con la cosa*, lo que Ortega había llamado en su “Ensayo de estética” *realidad ejecutiva*, a la cual corresponde en las *Meditaciones del Quijote*, en la misma fecha 1914, la fórmula *yo soy yo y mi circunstancia*, metafóricamente expresada cuatro años antes en el mismo título *Adán en el Paraíso*⁷³⁴.

La realidad soy yo con la cosa, yo y mi circunstancia, yo ejecutivo. De esta manera, bien podría argumentarse que, según Ortega, el cuerpo es un concepto más que a través de mi pretensión de ser alguien cobra su función significativa, concipiente. Es decir, el cuerpo es carne porque es él mismo un intrínseco objeto metafórico en el que en todo momento se compenetran el proyecto de quien he sido con el de quien aspiro a ser. Por eso, podemos contemplar en él al mismo tiempo la realidad y la irrealidad como un arca de lo que emerge unido lo antiguo y lo nuevo.

Pero, además, desde el punto de vista que aquí se contempla, en su “Ensayo de estética a manera de prólogo” de 1914, Ortega estaba enigmáticamente enunciando ya, desde el punto de vista de la estética y apoyándose en su teoría de la metáfora, la misma doctrina de la alteridad que postularía muchos años después en *El hombre y la gente*. Recordemos que, en esta obra, tal y como vimos en el capítulo quinto, Ortega expone por qué el solipsismo es imposible: en mi vida primero encuentro otros “Tús” y, gracias

⁷³³ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., pp. 280-281.

⁷³⁴ *Ibidem*, p. 280.

a ellos, voy aprehendiendo a través del sistema de vigencias sociales ese “nosotros” que es el Hombre o la estructura empírica de la vida humana. Y sólo a última hora y como una realidad que rebosa el “tú” y el “nosotros” me encuentro “yo”.

Pues bien, en su “Ensayo de estética a manera de prólogo”, Ortega comienza diciendo que el artista aspira a conseguir la Belleza, o lo que es lo mismo, a ser él mismo⁷³⁵. Para ello, es necesario, como ya se dijo, despertar el lirismo que brota ante la vivencia de lo inaudito, de lo insólito, de aquello que consigue que un estupor íntimo invada nuestro corazón. Pero, según Ortega, actualmente hay un grave problema: la cultura estética vigente es la inglesa y ésta entiende, como en el caso de Ruskin, que el arte ha de centrarse en lo útil, aquello que nos trae bienestar, confort. Por esta razón, Ortega va a contraponer dos evangelios y se va a decantar por el segundo. El primero de ellos, es el Ruskin, que entiende que el arte ha de buscar el uso y la comodidad. El segundo es aquél que asume que la persona tiene una especial dignidad, y que es el objeto estético por excelencia, puesto que, como hemos visto, no se la puede utilizar, ya que no se la puede apresar. De esta manera, según Ortega, el método para llegar al verdadero arte es seguir la máxima inmortal del Evangelio de Jesucristo; aquélla que tratamos ya en el capítulo quinto: trata al prójimo como a ti mismo. Es decir, añade el filósofo, según el Nuevo Testamento “hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa”⁷³⁶.

Ahora bien, la pregunta que hay que hacerse es: ¿cómo trato al prójimo como a mi mismo? ¿Cómo logro convertirlo en un fin y no en un medio? Cuando yo intento comprender algo, inevitablemente lo esquematizo porque no puede existir para nosotros sino como idea, concepto, imagen. Sólo con algo puedo tener una relación íntima: con mi vida, conmigo mismo. Entonces, se ha solido entender que el método para ser un artista es el de, en primer lugar, comprender quién soy yo, para después, en segundo lugar, tratar al prójimo como a mí mismo, como a un *alter ego*. Pero, según Ortega, si sigo este camino, no sólo no llego a ser yo mismo; no sólo no me personalizo, sino que me cosifico. La razón estriba en que, si vuelvo la vista a mi intimidad, si busco comprenderla, necesariamente me encuentro con una imagen de quien fui, pero no con

⁷³⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 665. Recordemos que para Ortega el artista es igual que el héroe, es decir, una persona auténtica.

⁷³⁶ *Ibidem*, 667.

quien estoy siendo yo aquí y ahora. Esta es precisamente la postura del subjetivismo, del relativismo y, a última hora, del egoísmo. Aquélla que entiende que lo más cercano en cuanto a conocimiento soy yo, cuando, en verdad, al centrarme en mí mismo, lo único que hago es regodearme en la ficción de totalidad que compuse en el pasado. Me quedo viviendo en mi pretérita idea del Hombre. De esta forma, asumo que la verdad y con ella la realidad es lo que yo pienso y opino, sin ni siquiera hacer el mínimo esfuerzo por entender al prójimo. Pero, entonces, tampoco comprendo la razón que es mi vida ejecutiva, porque la he cosificado deteniéndome en una imagen de lo que ya fue y no es.

Por eso, Ortega nos alerta de que el método para comprender nuestra razón irreductible, para saber cuál es nuestro proyecto personal, es el inverso: la verdadera intimidad es algo en cuanto ejecutándose, así que no pretendamos hacerla objeto de nuestra ciencia, ni del pensar práctico, ni del pensar maquinativo⁷³⁷ puesto que por mucho que lo intentemos no podremos adecuarla a ningún Ser predefinido.

¿Qué es, entonces, lo que tenemos que hacer? Buscar al prójimo, pero partiendo de la base de que no es algo que podamos usar, sino de que es una persona, es decir, alguien que, como yo, es una intimidad que está aquí y ahora ejecutándose. Ése es el verdadero y generoso esfuerzo del artista. Por eso, cuando contemplamos al *Penseroso* tenemos delante el acto mismo de pensar. Y, según Ortega, no se trata como creía Lipps de que el artista pretenda camuflar en la obra de arte su propia intimidad. No es que se disfraze del *Penseroso*⁷³⁸. Ése es, según Ortega, de nuevo, el error del subjetivismo. Por eso, “nada más falso que suponer en el arte un subterráneo de la vida interior, un método para comunicar a los demás lo que fluye en nuestro subterráneo espiritual”⁷³⁹.

El artista lo que hace, en cambio, es volcar la atención en el prójimo de suerte que, para Ortega, el objeto estético es una intimidad en cuanto a tal. Y así, mientras que la narración nos cuenta lo que ya ha acontecido, el arte consigue la magia de presentarnos el objeto estético, es decir, al prójimo, en cuanto ejecutándose⁷⁴⁰. Y añade el filósofo:

⁷³⁷ *Ibidem*, 670.

⁷³⁸ *Ibidem*, 671.

⁷³⁹ *Idem*.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, 672.

No digo —¡cuidado!— que la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y del ser: sí digo que la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético, por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva frente a quien las otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos⁷⁴¹.

En ese sentido, puede afirmarse también que, ya en 1914, Ortega está apuntando, crípticamente, la misma crítica que haría años más tarde a la teoría de la alteridad tanto de Kant como de Husserl. Porque como vimos en el capítulo quinto, el prójimo no es un *alter ego*, sino que yo soy un *alter tu*. Por tanto, el método no es el de buscar la analogía con el prójimo para asimilarle a quien he sido yo. El camino artístico, el camino del héroe es el de servirse de ese término medio que es el Hombre para llevar a cabo un constante proceso metafórico.

Esto se hace evidente si analizamos lo que sucede cuando nos relacionamos por primera vez con una persona desconocida, a la que Ortega denomina el Otro. ¿Qué es lo que acontece? En primer lugar, lo primero que hacemos es comprenderla a través de la imagen del Hombre que nos hemos ido forjando en nuestra experiencia de la vida, es decir, aquélla que hemos ido componiendo en nuestra relación con otras personas. Por tanto, tal y como señala De Nigris, el Hombre, en nuestro trato con el Otro, siempre actúa como término medio de la analogía personal⁷⁴². Es aquella estructura —empírica— que hace posible nuestro encuentro. Mas, una vez establecida esa toma de contacto se abren ante nosotros dos grandes caminos. Podemos quedarnos, por un lado, en esa imagen del Hombre, en esa ficción de totalidad, intentando vanamente encontrar nuestra intimidad en lo que sólo es una imagen de nuestro yo pasado, de suerte que ante esa actitud egoísta nos cosificamos. La otra opción, en cambio, es intentar comprender al Otro, amarlo, llevarlo a la plenitud de su sentido, convirtiéndolo poco a poco en un Tú único e irreductible. Entonces, olvidándonos de nosotros mismos, nuestra íntima y ejecutiva atención se dirige a la otra persona, pero no para buscar en ella un cuerpo opaco, sino su carne, en donde se expresa el proyecto o pretensión personal que la habita. Desde esta perspectiva, se comprende aún con mayor profundidad la razón de por qué, para Marías, el cuerpo humano es la primera obra de arte, en cuanto a que

⁷⁴¹ *Idem*.

⁷⁴² Francesco DE NIGRIS, “Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la *Antropología metafísica* de Julián Marías”, *op. cit.*, p. 228.

como carne es la fuente de donde mana la vida inagotable, ejecutiva, única e irreductible. Y, así, la persona auténtica como artista o como héroe aspira insaciablemente a comprender en su vida a aquél a quien ama, convirtiéndolo en centro virtual del universo. Pero, como la otra persona es ante todo una irrealidad que está constantemente lanzando al futuro la imagen de quien pretende ser, al artista no le queda otra opción que intentar prever o imaginarla en cuanto ejecutándose, es decir, en cuanto intimidad. Y, así, todo este movimiento o cortejo amoroso no es sino un proceso metafórico en el que el artista, como un traslúcido cristal, va a desatenderse a sí mismo, va a desvivirse para tomar la imagen del Hombre y la del Otro hasta convertirlas en actividad suya, *va a encarnarlas al convertirlas en verbo*, reabsorbiéndolas desde su proyecto personal. De esta forma, el artista-héroe se deja habitar por ambas, siendo el lugar sentimental que permite que se compenetren hallando como resultado un nuevo objeto, una nueva verdad constituida por tres elementos o dimensiones: la cosa Hombre, la cosa Tú —que se convierten ahora en meras propiedades de una tercera persona— que no es sino el lugar sentimental o la forma yo de ambas.

Por tanto, lo que Ortega está subrayando ya en 1914 es que el método para hacer de algo un “yo mismo” con el fin de que deje de ser una cosa no es el de cristalizarlo; no es el de adecuarlo a quien he sido, abstrayendo algunos de los aspectos en los que somos semejantes, sino lograr mediante ese proceso metafórico constante que su realidad única e irreductible entre a formar parte de la sustancia de mi vida al comprender su proyecto, al encarnarlo, al vivificarlo asociándolo al mío vinculándolo al mismo tiempo con el de la totalidad de la humanidad.

Asimismo, hay que tener en cuenta que a través del proceso metafórico no sólo reabsorbo los proyectos de las personas amadas. También comprendo o encarno otros objetos como es el caso del ciprés y la llama. Y, sin embargo, toda operación metafórica se funda en esa metáfora amorosa esencial interpersonal que, según De Nigris, se convierte en *el principio de fertilidad de la vida humana*, de forma que

la sustancia personal, a diferencia de la idea de sustancia aristotélica, que es, a su manera, “física”, se hace de *interpenetración y transfiguración*. Mi vida se realiza o actualiza ontológicamente como unidad de sentido personal sólo en presencia de otras vidas que tienen el mismo proyecto: “yo” me descubro constantemente en

vista de un “tú” a través de una interpretación de “nosotros”, es decir, de una forma común (κοινόν) a los individuos que es “el hombre”⁷⁴³.

La realidad de la vida humana, añade De Nigris, es, entonces, trina al estar siempre habitada por tres personas: Yo, Tú y el Hombre como estructura empírica que posibilita nuestro encuentro⁷⁴⁴. Y la totalidad de cuanto hay depende, a la postre, de ese principio de fertilidad; de esa continua y esencial relación metafórica amorosa y trinitaria de la que se nutren al mismo tiempo las tres personas implicadas en ella.

Porque, en primer lugar, el artista al amar a su prójimo, al intentar aprehender ejecutivamente su pretensión personal, efectivamente, le está donando posibilidades; le está mostrando una verdad a la que ni él mismo es capaz de acceder. Es decir, al ayudarlo a que responda a su pregunta personal, está vivificándole o llamándole a una nueva existencia que antes ni siquiera contemplaba, de manera que se convierte en un medio para que su prójimo se personalice.

Pero, además, al mismo tiempo, en ese proceso metafórico se está dilatando la realidad personal del artista gracias a que, por un lado, está incorporando el proyecto del Otro a la sustancia de su vida, y, por otro, al dejarse habitar por él, al cumplir la función de un traslúcido cristal, paradójicamente, está consiguiendo que el prójimo se convierta en un espejo que le muestra su verdadera razón, ésa que está manando ejecutivamente⁷⁴⁵. En el encuentro personal el artista halla, entonces, la verdad o razón de su vida de forma que se individúa.

Recordemos que comenzamos este escrito señalando que, para Marías, desde un primer punto de vista, la verdad consiste en saber a qué atenerse para saber qué hacer. Después apuntamos que, según el filósofo, hay dos formas de verdad: aquella en la que estamos, que es la que nos brinda la sociedad a través del sistema de vigencias, y aquella a la que llegamos cada uno de nosotros, la mayoría de las veces mediante el pensamiento. Asimismo, en el capítulo tercero agregamos que la verdad es algo que

⁷⁴³ Francesco DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2011, p. 346.

⁷⁴⁴ *Idem*.

⁷⁴⁵ ¿No es eso, precisamente, lo que enigmáticamente nos está sugiriendo Velázquez en su famoso cuadro *Las meninas*?

acontece en nuestra vida en la medida en que cada uno es justo o auténtico con respecto a su vocación. Pues bien, ahora hemos llegado a un punto de vista más profundo que nos muestra cómo la verdad es una metáfora y, por tanto, es tanto un proceso creador entre tú y yo a través del Hombre, como el resultado de dicho encuentro. La verdad es algo que hacemos en nuestra constante relación amorosa con el Otro, de suerte que, poco a poco, lo convertimos en un prójimo. De ahí que, en *Meditaciones del Quijote*, Ortega recuerde: “¡Siempre que estéis juntos —murmuraba Jesús—, me hallaréis entre vosotros!”⁷⁴⁶.

Por ello, bien podría decirse que la verdad y con ella la realidad brota, entonces, en el *diálogo*, es decir, en el encuentro entre dos *logos* que se compenetran hasta habitarse mutuamente. Y, si como señala Enrique González, la conversión consiste en escuchar libre y gozosamente una vocación⁷⁴⁷, sea cual sea, es en la conversación en donde descubrimos nuestra llamada irrevocable. Tanto porque en la medida en que nos aman nos brindan posibilidades, como porque en la medida en que amamos nosotros donamos posibilidades a los demás, hallando nuestro propio proyecto personal. Y, así, la relación constante con las personas amadas se convierte en el método de conversión, en el camino que nos abre constantemente las puertas a la autenticidad personal y a la felicidad.

Por último, en ese hacernos mutuamente vamos a ir forjando un “nosotros”, al que Ortega denomina “nostrismo” o “nostridad” que, según el filósofo, no es sino la primera realidad social⁷⁴⁸. Efectivamente, lo que hacen dos personas en su constante reinterpretación amorosa es ir modificando el sistema de vigencias sociales, como vamos a ver más adelante con detalle. Por tanto, al mismo tiempo también varía su perspectiva de la estructura empírica ya que ahora comprende el proyecto del prójimo y el suyo propio. Entonces, gracias a las relaciones personales amorosas, el Hombre va nutriéndose de nuevas posibilidades, va alcanzando una mayor profundidad, produciéndose lo que hemos denominado una justicia antropológica.

⁷⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, *op. cit.*, p. 86.

⁷⁴⁷ Vid. Enrique GONZÁLEZ, “Conversión y vocación”, *Cuenta y Razón*, n.º 103, 1997, pp. 65-68.

⁷⁴⁸ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 209.

Por último, no nos queda sino cuestionarnos: ¿acaso no podría decirse que cada persona es una intrínseca metáfora? Porque, efectivamente, tanto el varón como la mujer son fuentes personales de sentido, son dos conceptos o imágenes finitas de la infinitud. Y, sin embargo, al entrar en conexión, al compenetrarse, al transponerse dan a luz a un nuevo *logos*; conciben una nueva realidad: una tercera persona única e irreductible a ellos, así como a la totalidad de cuanto existe. Ahora bien, siendo esto así no queda sino preguntarse: ¿y quién es el Artista, el Creador, que, como el cristal transparente, se dona a sí mismo para convertirse en el lugar sentimental, en el lugar de tránsito necesario para poner en la existencia a esa tercera persona?

Capítulo 11:

**De la misericordia o justicia personal
a la justicia social**

11.1. Introducción

En el subcapítulo 10.2 vimos cómo lo que distingue a la persona del resto de realidades, lo que la dota de una especial dignidad, es que se trata de una criatura amorosa y, por tanto, tiene la posibilidad de estar continuamente comprendiendo su circunstancia, y al prójimo en el centro de ella, dilatando su íntima sustancia al tiempo que personaliza el mundo compartido. Pero, como se señaló entonces, ese movimiento amoroso es sólo una posibilidad que la persona tiene que elegir libremente y, por tanto, estamos ante un rasgo más que la diferencia del resto de los seres vivos. Porque mientras que un león no puede “desleonizarse”, la persona es aquella extraña realidad que puede despersonalizarse. Por eso, si un hombre asesina a otro, lo más probable es que acabe en la cárcel; pero si un león mata a un ciervo no es, en ningún caso, éticamente responsable porque son sus instintos los que actúan por él. Y así, a la postre, la persona es la única realidad de este mundo que cuenta con derechos y, a la vez, está sujeta a deberes y, por tanto, es la única que es capaz de disfrutar de la justicia de su sociedad, así como menguarla o potenciarla⁷⁴⁹.

Pero la responsabilidad de la persona no se queda ahí, porque como vimos en el capítulo tercero, desde el punto de vista de la razón vital se vislumbra cómo es la realidad entera la que depende de lo fieles que seamos, cada uno de nosotros, a nuestro proyecto personal. Ahora bien, como hemos ido estudiando a lo largo de los apartados anteriores, eso, a su vez, va a depender tanto de lo que amemos a nuestros prójimos como de lo que seamos amados por ellos.

La metafísica de la razón vital tal y como la entienden Ortega y Marías contiene, entonces, una ética cuyo principio de ordenación es el amor personal. Una ética que cuenta, además, con un papel especialmente relevante ya que de su cumplimiento depende, a última hora, la plenitud de la realidad y su continua dilatación. En este trabajo no podemos detenernos a analizar con profundidad dicho sistema ético porque

⁷⁴⁹ Hoy en día se ha convertido en una vigencia social el hablar de los derechos de los animales. Pero éstos no pueden ser sujetos de derecho al no regirse por normas sociales, sino por el orden predeterminado que les dicta sus instintos. Por eso, según Marías, no es que los animales tengan derechos, es que nosotros tenemos un deber para con ellos. “[Entrevista a Julián Marías]”, 8-IV-1998, URL: http://www.hottopos.com/notand1/entrev_marias.htm [consulta: 12 de octubre de 2019].

sobrepasaríamos con creces nuestro cometido. En los próximos apartados nos interesa, eso sí, apuntar algunas de sus principales características y reinterpretar desde esta perspectiva algunos de los conceptos que históricamente han estado vinculados a la ética. También nos parece pertinente mostrar sus dos estratos fundamentales.

11.2. Características y conceptos de una posible ética de la persona

Como bien es sabido, Ortega nunca escribió un libro de ética como tal. Marías publicó su *Tratado de lo mejor*, pero tampoco aspiró a establecer en él todo el sistema ético que subyace bajo la metafísica de la razón vital personal. Se trata, por tanto, de un trabajo por hacer. Mas, como ya se ha dicho, lo que nos proponemos aquí es esbozar solamente algunas de las características de esta ética, así como revisar algunos de los conceptos que nos sirvan para mostrar nuestra tesis fundamental: que la totalidad de cuanto hay depende, ante todo, de cómo tratamos cada uno de nosotros a las personas que nos circundan.

Pues bien, en lo relativo a los rasgos que definen la ética que subyace en el pensamiento de Marías, lo primero que hay que destacar es que no estamos ni ante una ética material, ni ante una formal, puesto que la razón vital no nos aventura un fin concreto predeterminado, ni nos dicta unos patrones de conducta idénticos para todo tiempo y lugar. El amor personal como principio de ordenación de la razón que es cada vida se está recreando a medida que los individuos van estableciendo nuevos vínculos. Por eso, no es tampoco ni una teleología ni una deontología. Es, eso sí, como hemos analizado, una ética del sentido, que parte de la base de que somos cada uno de nosotros los que, a cada paso, estamos redefiniendo el fin de nuestra vida de forma que el principio del movimiento no es en ningún caso causal, sino una pregunta personal —“¿quién soy?”— a la que tenemos que ir contestando libremente.

Por otra parte, la ética de la razón vital se fundamenta, como acabamos de mostrar, en una estética que, a su vez, nos apela a la heroicidad, a la ejemplaridad concreta. Es también una ética que, frente a la tradicional independencia griega, subraya la radical dependencia que tenemos con respecto a las personas amadas, hasta el punto de que su pérdida a última hora nos resulta incomprensible al ser nuestra principal fuente de sentido y plenitud. Por tanto, la razón vital sustenta una ética que puede encuadrarse entre aquéllas que entienden que el fin último de la vida humana es la felicidad.

Asimismo, puesto que nuestra vida no tiene que adecuarse a ningún Ser predeterminado, sino que a cada paso tenemos que elegir entre la pluralidad de

posibilidades que hayamos imaginado, se trata de una ética que, según Marías, ya no va a buscar “el bien” en abstracto, sino “lo mejor”. ¿Qué quiere decir esto? Según el filósofo, ya no podemos acogernos a una doctrina genérica y fija que nos facilite la vida. No existe ninguna receta para todo tiempo y lugar, así que si aspiramos a ser auténticos tenemos que justificar en cada caso concreto cuál es la decisión más apropiada sobre la base de nuestro proyecto personal de amor. Por tanto, hay que optar, libre y responsablemente, por aquello que nos parece preferible porque entendemos que vale más⁷⁵⁰. Desde esta perspectiva, entonces, puede recuperarse, según Marías, el sentido original del sacrificio. Porque sacrificarse no significaba, tal y como se entiende hoy en día, renunciar a algo, o destruirse, sino que el término proviene del latino *sacrum facere*, es decir, hacer algo sacro, darle valor a algo⁷⁵¹, para dárselo a nosotros mismos.

De esta manera, la razón vital nos introduce a una peculiar ética de los valores, según la cual, como ya hemos visto, cada uno de nosotros estamos llamados a amar o valorar a algunas cosas y, sobre todo, a algunas personas de manera que nuestra atención se centra en ellas convirtiéndolas en centro virtual del universo. Y, así, la totalidad de lo que hay cobra valor en relación con ellas, gestándose lo que Ortega denomina una geometría sentimental. Gracias a esta geometría, según Marías, todos componemos un mapa de nuestro mundo personal en el que nuestra perspectiva, en cuanto organización real de la realidad, verbaliza, encarna, ordena dinámicamente todo cuanto hay vinculándolo con aquéllos a los que amamos, a los que valoramos, creando un relieve, una profundidad, una extensión que previamente no había⁷⁵².

Asimismo, Marías subraya que es un acierto de la lengua española el de relacionar lo valioso con la valentía⁷⁵³. Pero, ¿qué tipo de valentía? Como ya hemos visto, la vida es intrínseca inseguridad pues nunca sabemos lo que va a acontecer a continuación. Pero esa inseguridad, desde el punto de vista personal, toma un cariz aún más grave. Porque a última hora no sé quién soy, ni qué va a ser de mí, no sólo porque mi vida esté emergiendo ejecutivamente, sino porque dependo radicalmente de aquellas personas a las que amo. Y ellas tampoco están dadas, sino que son realidades vinientes,

⁷⁵⁰ Julián MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 23-24.

⁷⁵¹ *Ibidem*, pp. 108-109.

⁷⁵² Julián MARÍAS, *Persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 25.

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 97. Como vimos en el capítulo octavo, históricamente la valía o valentía en el varón se ha manifestado a través de la fortaleza o *andreía* y en la mujer en forma de sosiego.

impredecibles, que pueden falsearse o lo que es aún peor: pueden morirse o alejarse de nosotros, de manera que nuestra vida es la que pierde sentido al faltar ellas. Por eso, según Manuel Carmona, Ortega ya entendió que la verdadera y más profunda valentía es aquella capacidad para estar siempre abierto a los demás⁷⁵⁴.

No hay, por tanto, persona más valiosa o valerosa que aquélla que es capaz de arriesgar su vida abriéndola de par en par, aun siendo consciente de que los demás pueden defraudarla o desaparecer un día. Asimismo, añade Marías, sin una dosis de valor, perecen todos los valores⁷⁵⁵. Por eso, la valentía está vinculada a otra serie de virtudes como la confianza en los demás que, para el filósofo, tiene siempre un carácter de apuesta. Cuando nos abrimos a los seres amados ponemos nuestra vida a una carta sabiendo que se puede perder, pero con la convicción de que esa confianza no será defraudada⁷⁵⁶. Y desde esta perspectiva, entonces, Marías, inspirándose en San Pablo reinterpreta las virtudes teologales y entiende que la fe es la sustancia de las cosas que se esperan y la esperanza es el argumento de las que no se ven⁷⁵⁷. Es decir, la fe es la confianza en que, tarde o temprano, se cumplirá todo aquello que sabemos que necesitamos para realizarnos personalmente. Es la convicción de que, aunque a veces fallemos, podemos levantarnos y volver a intentarlo. Es la creencia de que, a pesar de que los demás nos fallen o nos falten, no está todo perdido, porque la vida es siempre imprevisible. Y, la esperanza iría un paso más allá porque consistiría en tener fe en la realidad misma, en su capacidad para traernos aquello que necesitamos y que ni siquiera podemos concebir. Se trataría, entonces, de una fe en lo inaudito, en lo inverosímil, en aquello que no podemos controlar, porque milagrosamente se escapa de nuestro poder. Como señala Ignacio Verdú, la esperanza no se centra en lo que hemos calculado y dominado, sino que refuerza nuestro vínculo con lo que de ninguna manera somos nosotros. Con aquello que no podemos reducir a nuestra propia realidad porque nos trasciende⁷⁵⁸. La esperanza, entonces, se nutre de confianza, entrega, paciencia y disponibilidad. Y el fundamento de esa incansable espera no es otro que el amor entendido como esa necesidad radical de que el amado llegue a su mayor perfección.

⁷⁵⁴ Manuel CARMONA RODRÍGUEZ, *La persona según Ortega y Marías: dos filosofías para el siglo XXI. Un enfoque comunicacional*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005, p. 66.

⁷⁵⁵ Julián MARÍAS, *Persona*, op. cit., p. 97.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, pp. 89-90.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁷⁵⁸ Ignacio VERDÚ BERGANZA, “Amor y humildad: la radicalidad de la filosofía primera”, en Ildefonso MURILLO (coord.), *La filosofía primera*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2012, pp. 116-120.

Por otra parte, podría vincularse la fe, la esperanza y la valentía con el agradecimiento. La persona agradecida es aquélla que comprende que todo cuanto hay, incluso su misma vida, es una gracia, es gratis porque le ha sido donado, regalado. Entonces, es capaz de contemplar el valor de todo cuanto encuentra, desde lo más pequeño e insignificante hasta lo más grande, al tiempo que intenta perfeccionarlo llevándolo a la plenitud de su sentido. De esta manera, la persona agradecida está continuamente anudando los hilos de la realidad toda estableciendo nuevas relaciones que individúan los objetos amados y haciéndolos cada vez más imprescindibles. En cambio, el hombre-masa, el señorito satisfecho es aquél que asume que tiene “derecho” a tener todo lo que encuentra y ve los defectos de la realidad sin pretender corregirlos. Es el eterno desagradecido que desatiende su vida personal y se asienta en lo ya hecho hasta que, poco a poco, va destejendo la profundidad de un mundo que otros han logrado crear afanosamente. Y lo que es peor aún: a fuerza de no dar valor a lo que encuentra en su circunstancia, el niño mimado, el señorito satisfecho, en suma, el desagradecido, tampoco se valora a sí mismo; no profundiza en su realidad personal y va perdiendo por el camino el don, la gracia, por no haber querido apreciarlo y perfeccionarlo.

Desde esta perspectiva, se entiende entonces, también, que la generosidad es la capacidad que tiene una persona para comprender el proyecto del Otro en su vida, de suerte que al mismo tiempo se ama a sí misma, al personalizarse, al ir comprendiendo quién es. En cambio, el egoísta es aquél que, en el fondo, no se ama porque al encerrarse en su imagen del pasado, al despreciar la intrínseca fuente de personalización que es el Otro, pierde posibilidades vitales y no hace justicia a su condición de criatura amorosa. Por último, cabría decir que el envidioso se caracteriza no por cerrarse a los demás, sino por desear su proyecto. Pero esto supone que la envidia es, al igual que el egoísmo, una falta de amor propio. Sólo que, en este caso, el envidioso es capaz en cierta medida de valorar a los demás, pero no de dar valía a su propia vida. Pero, entonces, tampoco aprecia del todo a su prójimo, porque para que cobrase completamente su valor, sería necesario que también reconociera su valía. La persona envidiosa, por tanto, no comprende aquella dignidad que le pertenece intrínsecamente y, además, intenta un imposible, porque como cada uno de nosotros es único e

irreductible, por mucho que queramos, no podremos librarnos de nuestro proyecto, ni suplantarle por el de los demás.

Por otra parte, la noción de pecado, según Marías, ha ido cambiando su sentido a lo largo de la historia y hoy se la entiende desde un punto de vista, fundamentalmente moral, como culpa, como delito o falta⁷⁵⁹. ¿Por qué? Desde el punto de vista que aquí se defiende esto podría deberse a que ha estado muy influida por la idea de que hay un orden predeterminado al que nos tenemos que adecuar. El hombre mira en torno suyo y ve que todos los seres vivos se comportan siguiendo las leyes de la naturaleza. En cambio, él no sólo no las cumple, sino que, además, ni siquiera sabe cuál debe ser su orden. De esta intuición podría surgir la idea de que nuestra “especie” ha hecho algo mal, de forma que ha sido castigada a buscar a través de los tiempos su propio *logos* y sólo cuando lo encuentre, cuando subsane su pecado, podrá reingresar en el mundo natural y ser feliz⁷⁶⁰. Pero, si contemplamos la vida humana desde la teoría de Marías, la situación cambia. Porque desde su punto de vista, las personas estamos llamadas al orden del amor circunstancial y, sin embargo, éste no predetermina ningún comportamiento para todo tiempo y lugar. Más bien al contrario: el *logos* del amor nos llama a que estemos continuamente comprendiendo a través de la imaginación la innovación radical que es la vida del prójimo, así como la propia. Pero, por supuesto, este proyecto, al ser fáctico, es mucho más difícil que el de buscar un Ser fijo. Porque, aunque con la mejor voluntad del mundo nos afanemos en desvelar ese sentido emergente de la vocación de aquéllos a los que amamos, siempre podemos equivocarnos y malinterpretarlos. Y de igual manera, podemos confundirnos y tomar un camino que no es el nuestro, el más pleno y verdadero.

Pues bien, según Marías, efectivamente, el significado original de la palabra “pecado” no era el de culpa o delito. Tanto en griego, *hamartía* o *hamartema*, como en latín, *peccatum*, su sentido primario y más usual es el de tropezón, el de paso en falso. Es más, agrega el filósofo, en el Nuevo Testamento no hay demasiadas referencias al pecado mientras que, a cambio, predomina el continuo perdón y la idea de la conversión, entendida como aquella “gracia que por Jesucristo quita el pecado del

⁷⁵⁹ Julián MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 67.

⁷⁶⁰ La salida de Adán y Eva del Paraíso no estaría muy lejos de esta intuición.

mundo (*qui tollit peccata mundi*)”⁷⁶¹. Por tanto, en su sentido original, el pecado antes que moral es religioso. El hombre se equivoca constantemente, pero se vuelve a Dios, se religa a él para que lo proteja y lo ponga a salvo. Además, según Marías, ha habido una segunda malinterpretación. Como vimos, los griegos entendieron que el hombre es mortal frente a los dioses inmortales. Pues bien, después, los cristianos, influidos por el pensamiento heleno, acabaron por identificar el pecado con la mortalidad. Y puesto que todos morimos, todos somos pecadores. Y así, poco a poco, se llegó a entender que el pecado no es una situación en la que uno se encuentra, una equivocación de la que, por supuesto, se puede salir, sino que se asume que es una condición nuestra: el hombre es, desde esta perspectiva, intrínsecamente pecador. De esta manera, agrega Marías, pocos católicos toman en serio la participación de la vida divina gracias a que Cristo vino al mundo para enseñarnos el camino de la verdad y la vida. Es decir, la mayoría de los creyentes no está entendiendo que Jesús se encarnó para enseñarnos a evitar el pecado, el tropezón, la caída. Y, por ello, no se comprende que, aunque el pecado es real y constituye una amenaza, en modo alguno es la condición de la vida humana después de la Encarnación, la Redención y la plenitud de la revelación⁷⁶².

Entonces, desde esta perspectiva también se puede llegar a una interpretación de lo que es una persona humilde y una persona que humilla, es decir, una persona soberbia. Según De Nigris, tanto “humildad” como “humillación” provienen de la voz latina *humus*, “tierra”, “suelo”. Pero el sentido de la caída hacia ese fondo es distinto. La persona humilde ante el pecado propio se deja llevar hasta lo más profundo de su vida, para comprender su error, arrepentirse y resurgir de él siendo más fuerte⁷⁶³. Es decir, la persona humilde se sirve del pecado para crecer y, por tanto, en ningún caso, intenta humillarse o humillar a los demás al intuir que todos podemos resbalar en algún momento. En cambio, el soberbio se comporta como si lo supiera todo, como si dominara la realidad, como si estuviera por encima de los demás. Se cree autosuficiente, por lo que no es sino una forma más de egoísmo. Y esto puede ser un error de cálculo en la juventud, que se subsana cuando con el tiempo la persona comprende cómo todos, incluido ella, nos equivocamos. Pero si se enquistas, si se convierte en una creencia personal, la tendencia del soberbio es la de humillar a los demás, al entender que son

⁷⁶¹ Julián MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, op. cit., p. 67.

⁷⁶² *Ibidem*, pp. 67-72.

⁷⁶³ Francesco DE NIGRIS, “La soledad que prepara para la confianza”, *Instituto John Henry Newman*, URL: [no disponible actualmente] [consulta: 30 de julio de 2018].

inferiores. Pero esto significa, en definitiva, que el que se humilla a sí mismo es el propio soberbio, porque, como señala De Nigris, prefiere mirar la profundidad desde la superficie porque teme descender y perderse en ella⁷⁶⁴. Es el cobarde que prefiere cerrarse al prójimo e imponerle su postura aun intuyendo que ninguna perspectiva acaba la realidad.

Pero, además, si el pecado ya no es un terrible delito “tipificado” por el que tengamos que ser severamente castigados; si es más bien un error concreto, fáctico y personal que tenemos que subsanar para seguir viviendo con autenticidad, en definitiva, no podemos pensar en él en términos de justicia. ¿Por qué? Pues porque, como apunta Ortega, la justicia siempre mecaniza, en el sentido de que comprende a las personas a través de una serie de leyes previamente establecidas⁷⁶⁵. Las leyes, en este caso, no son sino las vigencias transpersonales y, como tales, nos ayudan a saber a qué atenernos en la convivencia social, es decir, nos permiten el trato con aquéllos a los que apenas conocemos. Pero, si juzgamos a los prójimos, en vez de amarlos, los cosificamos, los falsificamos. El que juzga no entiende, es el soberbio que se queda en la superficie porque aprehende la realidad irreductible de una persona desde su idea genérica del Hombre. Entonces, al no lograr establecer una relación verdaderamente personal, el que se cosifica es él mismo. Es un mal artista porque no logra captar la expresión ejecutiva de la carne del prójimo. Es un plebeyo en la medida en que no busca su propia salvación a través de la salvación del prójimo. Por eso, en *Meditaciones del Quijote*, el filósofo escribe: “Cada día me interesa menos sentenciar: a ser juez de las cosas, voy prefiriendo ser su amante”⁷⁶⁶.

En ese sentido, si somos completamente rigurosos, ni siquiera las cosas son verdaderamente “cosas”. Porque gracias a nuestra potencia de realidad podemos vivificar o dar nuevo sentido hasta al más insignificante ingrediente de nuestra circunstancia, siempre y cuando lo comprendamos desde nuestra perspectiva personal. Pero, evidentemente, en el caso de las personas, el pecado, el tropezón del que juega a ser un juez es más grave. Porque el artista mediocre, además de sentenciarse a sí mismo al quedarse recluido en una ficción de totalidad ya dada, lo que está consiguiendo es

⁷⁶⁴ *Idem.*

⁷⁶⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a una edición de sus obras” (1932), V, 89.

⁷⁶⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, Cátedra, Madrid, 1984 [1.ª edición de 1914], p. 83.

empequeñecer a las personas de su entorno, al no buscar para ellas las posibilidades que tan sólo él puede desvelar desde su perspectiva.

Por tanto, *cuando estamos ante personas amadas, la verdadera justicia no es nunca la del juez, sino la del amante, la del artista, la del héroe. La justicia de las relaciones personales tiene otro nombre: es ese amor salvífico que en el capítulo quinto llamamos de misericordia. El que verdaderamente ama se siente llamado a transmigrar a la vida del otro para anticipar sus mejores posibilidades en la expresión de su carne.* En ese sentido, la misericordia está emparentada con la compasión que significa literalmente “padecer-con”. Es identificarse con aquél que sufre, con aquél que encuentra limitaciones de forma que podemos llegar a realizar actos de abnegación en contra del propio interés para favorecerle a él. Y, sin embargo, ese movimiento que, en principio, parece generoso, según Alicia Villar, también tiene sus críticos. Hay autores, como Kant o Nietzsche que entienden que se trata de un sentimiento que puede expresar confusión o debilidad. Asimismo, la compasión puede encerrar un egoísmo encubierto, pensando que el “otro” podría ser uno mismo⁷⁶⁷.

Y, sin embargo, Ortega entiende que ese tipo de comportamientos a los que aluden Kant o Nietzsche no encierran verdaderamente compasión o misericordia, sino un altruismo patológico⁷⁶⁸ o, lo que es lo mismo, una soterrada falta de amor propio. ¿Por qué? Porque el que verdaderamente ama con amor de misericordia no es indulgente. No calla cuando cree que el amado se está equivocando. No claudica ante sus errores. Según Ortega:

La “salvación” no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado⁷⁶⁹.

⁷⁶⁷ Alicia VILLAR EZCURRA, “La compasión fundamenta la moral”, *Razón y fe*, vol. 256, n.º 1305-1306, 2007, pp. 45-46.

⁷⁶⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a una edición de sus obras” (1932), V, 89.

⁷⁶⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, *op. cit.*, p. 47.

El artista, entonces, se sacrifica, se hace sacro, haciendo sacro al prójimo, contemplando todas sus posibilidades, todo su valor. Y, por tanto, puede reprender al amado, siempre y cuando no tenga el ánimo de disminuirle o humillarle. Es decir, su crítica no busca sentenciarle o cristalizarle de una vez por todas en una imagen determinada, sino mostrarle quién puede llegar a ser, de forma que por contraste se haga manifiesto en qué se está equivocando. No se trata, por tanto, de hundir a nadie, sino de ayudarlo a que levante el vuelo, siendo conscientes al mismo tiempo de que, a última hora, todos podemos equivocarnos en nuestras apreciaciones. El famoso poema de Pedro Salinas, retrata a la perfección el ánimo del que ama:

Perdóname por ir así buscándote
tan torpemente, dentro
de ti.
Perdóname el dolor, alguna vez.
Es que quiero sacar
de ti tu mejor tú.
Ése que no viste y yo veo,
nadador por tu fondo, preciosísimo.
Y cogerlo
y tenerlo yo en alto como tiene
el árbol la luz última
que le ha encontrado al sol.
Y entonces tú
en su busca vendrías, a lo alto.
Para llegar a él
subida sobre ti, como te quiero,
tocando ya tan sólo a tu pasado
con las puntas rosadas de tus pies,
en tensión todo el cuerpo, ya ascendiendo
de ti a ti misma.
Y que a mi amor entonces le conteste
la nueva criatura que tú eras⁷⁷⁰.

⁷⁷⁰ Pedro SALINAS, *La voz a ti debida*, Diario *El País*, Madrid, 2005 [1.ª edición de 1933], p. 85.

Así, el amante movido por su amor insaciable no puede renunciar a la plenitud del amado, porque eso significaría renunciar a su propia perfección. Por eso, según Ortega, el verdadero amor no es un altruismo beato, ciego. No se trata de lo que hoy se denomina “buenismo”. La persona misericordiosa ama al prójimo como un “yo mismo” y, por tanto, comprende que, si lo deja persistir en sus errores sin decirle nada, en definitiva, se está cosificando a sí misma, al no promover en el otro su mejor yo. Entonces, según Ortega, la vida de las otras personas no es sino un intrínseco método para sumergirnos en nuestra propia vida:

Se dirá que este uso de embriagarse con la vida ajena es vampirismo. Tal vez; pero entonces la moral más pura lo es. Porque consiste en la fusión del egoísmo y el altruismo: es ser altruista por egoísmo y egoísta por altruismo. El hombre necesita nutrirse —egoísmo— con la vida de los otros —altruismo. Este profundo entusiasmo hacia el otro *porque* yo lo necesito supera la contraposición. El verdadero egoísta es el que, en el fondo de sí mismo, no necesita de otro⁷⁷¹.

Por ello, el genial artista, el verdadero amante es el valiente espectador que contempla maravillado la vida del amado. Aquél que, si ve que se equivoca, no se rinde porque, según Marías, es capaz de ver con total claridad las maldades del otro, los errores, pero, a la vez, también distingue de todo eso a la persona que no se agota en una de sus conductas. El héroe vislumbra siempre al quién irreductible que está por debajo de todos sus actos y que, por tanto, en todo momento puede rectificar⁷⁷².

Entonces, el perdón personal desde esta perspectiva no se funda en juicios, opiniones, razonamientos o ideas, sino que tiene en cuenta que la mismidad del otro nunca está dada, de forma que es salvable hasta la muerte (y quién sabe si quizá después también). Por eso, el amante espera paciente, confiado y esperanzado llamando al prójimo a realizar siempre su mejor proyecto. En definitiva, el misericordioso es aquél que está dispuesto a perdonar, siempre y cuando el amado se convierta y vuelva al camino de la autenticidad y la felicidad.

⁷⁷¹ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a una edición de sus obras” (1932), V, 90.

⁷⁷² Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005 [1.ª edición de 1993], p. 122.

Y sólo, entonces, cuando la reciprocidad se hace verdadera, el encuentro personal se consuma. Por fin, el espíritu de la verdad los sobrevuela. La metáfora que tanto ha imaginado se cumple y las tres personas que la componen quedan transustanciadas, enriquecidas, salvadas. En cada proceso metafórico cumplido comienza un nuevo mundo, desde el que, a su vez, se vislumbra uno más perfecto un poco más allá.

Pero, puesto que la vida no es sino un constante encuentro con el prójimo, el amor de misericordia no puede reducirse a un mero acto puntual. Se trata de un proyecto sostenido, de una forma de conversación o cortejo constante del amante con el amado, de forma que ese proceso de *conversión convierte* el amor de misericordia en un estilo de vida.

11.3. Los dos estratos de la ética de la persona

Ya lo hemos visto: la razón vital de Ortega y Marías nos muestra que la famosa máxima del Evangelio “amarás al prójimo como a ti mismo”, más que un mandato o un imperativo, es simple y llanamente una verdad, porque, efectivamente, en la medida en que amamos a nuestros próximos nos amamos a nosotros mismos dando sentido a nuestra vida. En esa línea hay una frase de Marías que sintetiza su pensamiento: “se es más persona en la medida en que se ama más profunda y personalmente”⁷⁷³. O como subraya Juan del Agua: “tanto amas, tanto eres”⁷⁷⁴. De esta manera, según Marías, la vida humana podría entenderse como una lucha entre dos impulsos contrapuestos: el afianzamiento y la extensión de la vida personal y la invasión y reducción de ésta por lo impersonal hasta llegar a la cosificación⁷⁷⁵. Por tanto, como ya hemos visto, la vida personal tiene grados, pero, a su vez, según el filósofo, el ser más o menos persona en buena medida depende de dos grandes aspectos: las condiciones histórico-sociales y las elecciones personales.

En las comunidades primitivas, por ejemplo, las personas vivían de férreas vigencias sociales, con lo cual tenían muy poco espacio para la vida personal. Y algo parecido llega a suceder cuando las sociedades occidentales actuales desatienden su pasado y adoptan perspectivas totalitarias o arcaicas. O cuando, simplemente, las personas dejan a un lado la vida privada para centrarse en la pública. Así, tal y como narra Manuel García Morente en su *Ensayo sobre la vida privada*:

Hay almas tan tenues y diminutas que sólo viven de las valoraciones colectivas y sociales aprendidas y recibidas de fuera. Son almas que aun en la soledad siguen alimentándose de puros lugares comunes y haciendo vida pública incluso en lo más privado; son seres cuya existencia y pensamiento reproduce dócilmente los tipos y tópicos sociales vigentes en su mundo⁷⁷⁶.

Ahora bien, aquí nos interesa centrarnos en comprender cuáles son los factores personales que intervienen a la hora de que alguien alcance un mayor grado de

⁷⁷³ *Ibidem*, p. 153.

⁷⁷⁴ Juan DEL AGUA, “El amor, esencia del hombre”, *ABC*, 14-XII-1994.

⁷⁷⁵ Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, op. cit., p. 140.

⁷⁷⁶ Manuel GARCÍA MORENTE, *Ensayo sobre la vida privada*, Encuentro, Madrid, 2001 [1.ª edición de 1935], p. 16.

personalización. Para ello, es posible discernir dos grandes estratos dentro de esta perspectiva ética. El primer nivel es aquél en que se indaga a la persona desde un punto de vista individual. Después, podría hablarse de una segunda dimensión más profunda que comprende la primera y hace patente cómo a la persona, a última hora, sólo se la entiende en el encuentro interpersonal.

Pues bien, desde ese primer punto de vista individual, según Marías, existen dos criterios de perfección de la persona: la autenticidad y la intensidad. Y añade:

A los proyectos vectoriales les pertenece una orientación o un contenido y una magnitud, que es propiamente intensidad; si esta es escasa, la realidad de los proyectos es menor, y por tanto la de la vida misma. Pero hace falta que los proyectos broten de la intimidad de la persona, que en ellos se exprese su vocación, que sean realmente “suyos”, no sobrevenidos, contagiados, adoptados superficialmente, acaso impuestos⁷⁷⁷.

Asimismo, como hemos visto, la persona se va nutriendo de experiencias. Gracias a ellas, va haciendo la teoría intrínseca en que consiste su vida. Ahora bien, hay algunas experiencias que son tan importantes para la persona que se convierten en el verdadero “principio de individuación” de su vida. A esas experiencias decisivas, Marías las denomina radicales porque afectan a la misma raíz de la persona y pueden ser de dos tipos: las constitutivas o configuradoras y las eventuales. Las primeras son aquellas experiencias que forman parte de la estructura empírica y, por tanto, todas las personas las viven. Ejemplos de este tipo de experiencias son la primera vivencia de los padres, en donde se perciben, además, los primeros modelos de varón y mujer; la pubertad; el descubrimiento de la condición sexuada; la madurez; el encuentro con la muerte ajena; la imaginación de la muerte personal; y el descubrimiento de los males y la maldad. Las experiencias eventuales, en cambio, son aquéllas que, según Marías, le ocurren a la persona concreta y, por tanto, son tantas como vidas ha habido, hay y habrá sobre la Tierra. El filósofo cita como ejemplos la paternidad y la maternidad; la relación amorosa profunda; el pecado; la enfermedad; y la vivencia de Dios⁷⁷⁸.

⁷⁷⁷ Julián MARÍAS, *Persona*, op. cit., p. 95.

⁷⁷⁸ Julián MARÍAS, *Razón de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 155-169.

Por otra parte, el intrínseco carácter ético de la persona sólo se entiende en su encuentro con otras personas. En ese sentido, Marías distingue tres niveles de relación entre personas. En primer lugar, se encuentran las relaciones sociales que son en buena medida mecánicas, porque se trata al otro a partir de la función social que desempeña. El camarero, el policía, el recaudador de impuestos, el juez, el médico, etcétera⁷⁷⁹. Todos ellos son personas únicas, valiosas. Pero cuando están ejerciendo su cargo no nos interesa su vida personal, sino que cumplan con su cometido. Es decir, que se adecuen al papel que tienen que desempeñar. Aún así, como la vida no está compuesta por departamentos estancos, también es posible personalizar en cierta medida algunas de esas relaciones. Por eso, el médico de cabecera usualmente ha sido un amigo de la familia y el camarero del bar de la esquina, aquél que, entre carajillo y carajillo, escucha los problemas de sus parroquianos.

Un segundo nivel, según Marías, es el psíquico, que se caracteriza por ser el más amplio. Mantenemos una relación psíquica con todas aquellas innumerables personas con las que tratamos de diversos asuntos, con las que nos citamos y, a lo mejor, vemos a diario pero que, en el fondo, no sabemos quiénes son.

Por último, el nivel más profundo es el de las relaciones personales. Y éstas se caracterizan porque en ellas la persona ha dejado de ser un Otro, para ser un Tú único e irreducible. Según Marías, en las relaciones personales la persona es inconfundible e insustituible. Y sabemos quién es, comprendemos su clave, porque vemos no sólo “dónde está”, sino “a dónde va”, la vemos como el proyecto original que es⁷⁸⁰. Asimismo, el número de relaciones personales siempre es más reducido que el de las psíquicas o sociales, y, sin embargo, estas últimas dependen de las primeras. Es decir, podemos tener relaciones sociales y psíquicas con los demás gracias a que desde que nacemos hemos mantenido relaciones personales con nuestros familiares y personas cercanas. Por eso, según Marías, la estructura de la vida en lo que tiene de más propio depende del tejido de relaciones personales que la integran⁷⁸¹. Esto se debe a que, como ya hemos señalado, nuestra ficción de totalidad se va forjando gracias a ellas, de manera que vamos componiendo nuestra geometría sentimental, nuestro mapa del mundo

⁷⁷⁹ Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, op. cit., pp. 14-15.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, pp. 14-17 y 20-21.

⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 78.

personal, con su extensión y relieve. Desde esta perspectiva se entiende, entonces, la tremenda responsabilidad que tienen los padres en la constitución de la interpretación del hijo. Pues si ellos están enamorados, lo que logran como consecuencia derivada es que el hijo crezca creyendo que el amor es verdaderamente posible en este mundo, de suerte que tendrá mucha más confianza y valor a la hora de realizar su vida con autenticidad porque de entrada su vida tendrá ya más sentido. Y lo mismo ocurre a la inversa. La experiencia de quien nace en una familia desestructurada, en donde las relaciones personales están viciadas, hará que esa persona a priori sea más desconfiada, más descreída. Y, sin embargo, como en nuestra vida siempre encontramos a otras personas, a otros familiares y amigos, siempre es posible encontrar a nuestro alrededor ejemplos de amor verdadero que nos salven ayudándonos a confiar, a abrir nuestra vida a los demás. De ahí que en la medida en que intentamos llevar a la perfección de su sentido nuestras relaciones, ya sean sociales, psíquicas o personales, al mismo tiempo estamos promoviendo que los demás tengan fe en la posible plenitud de la realidad.

Entonces, si antes decíamos que la perfección de una persona depende de la autenticidad e intensidad con la que viva, desde la perspectiva del encuentro personal, según Marías, lo que define a una persona es su capacidad de veracidad y apertura al prójimo⁷⁸². Es decir, en definitiva, una persona es auténtica y vive intensamente en la medida en que logra confiar en los demás, abrirse y dejarse habitar por el espíritu de verdad que nace de ese encuentro.

En ese sentido, si atendemos al criterio de la autenticidad, hay personas cuyo proyecto es más fácil de entender, porque como rigen sus actos por su vocación son coherentes con respecto al principio que organiza su vida. Entonces, añade Marías, podemos atisbar la raíz de una arborescencia libre, creadora e ilimitada⁷⁸³. Por contraposición, es mucho más difícil comprender a alguien que se está falseando o que está desorientado, porque desconocemos el sistema de posibilidades e imposibilidades que rige su vida de suerte que nos cuesta predecir cómo va a reaccionar. Asimismo, sería posible discernir el grado de conocimiento que tenemos de los demás atendiendo a la intensidad con que viven su proyecto personal. Porque una persona puede ser auténtica, pero alumbrar su proyecto con poca intensidad, con lo cual no se despeg

⁷⁸² *Ibidem*, p. 77.

⁷⁸³ Julián MARÍAS, *Persona*, op. cit., p. 74.

tanto de la imagen del Hombre de su tiempo. En cambio, aquéllas que, además de ser auténticas, viven con mucha intensidad suelen haber profundizado más en su mirada personal, de forma que, aunque su principio configurador se torna transparente, al mismo tiempo su realidad aparece ante nosotros como un pozo insondable, del que podríamos beber eternamente.

En cualquier caso, según el filósofo, la vida de los demás es siempre a última hora tan arcana como la nuestra, de manera que nuestra misión consiste en estar continuamente descifrándola para comprender, a su vez, el rompecabezas infinito que es nuestra propia realidad⁷⁸⁴. Por tanto, bien podría decirse que la primera investigación brota en las relaciones personales. Toda comprensión de la realidad se funda en el amor personal. Ahora bien, esa intuitiva teoría intrínseca, como hemos visto, no es la de la ciencia del Ser porque lo que más nos interesa de nuestros prójimos no es aquello en lo que son semejantes a nosotros, sino precisamente lo que los diferencia. Cuando amamos a alguien no queremos imponerle nuestra perspectiva del Hombre, nuestra ficción de totalidad, sino que necesitamos desesperadamente comprender quién es. Por ello, en la ciencia del amor, aquélla que nutre todas las demás, tampoco cabe la postura positivista, porque antes que buscar la prueba, es decir, antes que esforzarnos por asegurar lo que la otra persona ya es, nos interesa sobre todo lo que está llamada a ser, pero aún no es. Aspiramos, pues, a danzar con su irrealidad arrojándonos con ella valientemente al futuro. Entonces, como el artista, nos afanamos en desvelar el maravilloso e inagotable enigma que es su vida convirtiéndola en nuestro objeto estético. Y, así, esa ciencia o arte del amor, si bien se preocupa por conocer lo concreto, al mismo tiempo, no se distancia tanto del método científico. También nosotros centramos la atención en el objeto amado y recabamos datos. Nos preocupamos por entender el sentido de lo que hace. Y la mejor fórmula para lograrlo es vislumbrar en su rostro qué es lo que le produce ilusión. Después, tras nuestro “estudio de campo” necesitamos ensimismarnos, de suerte que en la intimidad intentamos recomponer imaginativamente el sentido de lo que hace la persona amada llevando a cabo una y otra vez el proceso metafórico antes analizado. Por eso, según Ortega, “la autenticidad de una vida se mide por su dosis de soledad”⁷⁸⁵. Ahora bien, una vez que fraguamos una hipótesis necesitamos volver al amado para ver si se corresponde con su realidad. Entonces, comprendemos que nuestra

⁷⁸⁴ *Idem.*

⁷⁸⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a una edición de sus obras” (1932), V, 89.

imagen de él era sólo eso, una ficción, un fantasma desnutrido, una vaga idea, de manera que tras estudiar de nuevo su comportamiento nos sumergimos una vez más en nuestros pensamientos para recrear su imagen añadiéndole profundidad al establecer nuevas conexiones entre el objeto amado y el resto de la realidad. Pero, aún así, como la persona está incesantemente cambiando, todo intento de definirla por completo está abocado al fracaso. El proceso de comprensión metafórica del prójimo no tiene, por tanto, como fin una meta, sino que es un inagotable camino. No es un problema que se pueda resolver de una vez por todas, es un eterno dilema que nos apela a que sigamos contemplándolo para siempre. El amor, por tanto, cuando es verdadero no tiene por qué agotarse, sino que sólo se esfuma cuando las personas que intervienen en la relación cesan en su empeño de estar continuamente transmigrando imaginativamente a la vida del otro.

Por otra parte, desde esta perspectiva se entiende, además, que si mi vida es una apertura sistemática de posibilidades, tal y como vimos previamente, es gracias a ese encuentro constante con el prójimo que es el que me llama a romper una y otra vez con toda ficción de totalidad. De esta manera, en la medida en que respondemos con amor a su apelación, estamos logrando reconfigurar nuestra idea del Hombre haciéndola cada vez más sistemática y profunda, y, al mismo tiempo, estamos reinterpretando nuestros proyectos de forma que, según Marías, se produce un injerto mediante el cual cada persona introduce algo propio en la otra sin alterar su mismidad⁷⁸⁶.

Asimismo, desde este punto de vista se comprende también cuál es la razón que lleva a Marías a pensar que la razón intelectual no es una mera capacidad que encontramos *a nativitate*, sino que se funda en raíces morales:

Porque la inteligencia no consiste en ciertos aparatos o dispositivos psíquicos que funcionen automáticamente en el hombre, sino en una forma de trato con la realidad, que supone una previa apertura a ella, una disposición a dejarla ser lo que es, un interés desinteresado, cuya forma más trivial es la curiosidad, y que

⁷⁸⁶ Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, op. cit., pp. 106 y 111.

alcanza su plenitud en el amor, a una de cuyas especies, la más alta, solemos llamar, con una palabra latina, caridad⁷⁸⁷.

De la misma manera, según el filósofo, aunque nuestra biología condiciona nuestro grado de memoria e imaginación, a última hora, ambas dependen de nuestro grado de atención. Porque cuando resbalamos distraídos por las personas y las cosas, es decir, cuando no nos importan, como ni las contemplamos, ni transmigramos a ellas imaginativamente, se nos olvidan fácilmente⁷⁸⁸. En cambio, cuando algo o alguien nos importa, retenemos sus rasgos, nos afanamos en archivarlos en nuestra memoria para después reconstruirlos gestando mediante la fantasía nuevas figuras, nuevas piezas de un puzzle que no termina nunca, de suerte que ponemos en forma ese músculo de transmigración al futuro que es nuestra imaginación.

De esta manera, poco a poco, vamos componiendo así nuestra vida amando y siendo amados. Y en esa doble y simultánea fricción entre dos personas todos tenemos la posibilidad de vivificar o mortificar al prójimo, así como de ser vivificados o “mortificados” por él. Vivificamos o somos vivificados cuando nos esforzamos por vivir con autenticidad, intensidad, apertura, veracidad. Es decir, cuando somos capaces de habitar la vida de los prójimos y ser habitados por ellos. Mortificamos o somos “mortificados”, o infernados, como apunta Marías, cuando tenemos mala intención, o cuando nuestra actitud es negativa, o lo que es peor, negativista⁷⁸⁹, de manera que en vez de donar posibilidades a los demás se las robamos. Entonces, según el filósofo, mediante nuestro influjo benéfico tenemos la posibilidad de liberar al otro, reforzando su autenticidad o, por el contrario, podemos apartarlo de sí mismo, lo cual es el máximo ejemplo de corrupción. Por eso, “el Diablo es el gran corruptor, que nos tienta a no ser quienes somos”⁷⁹⁰.

⁷⁸⁷ Julián MARÍAS, *Ortega y tres antípodas* (1950), en *Obras*, IX, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 57.

⁷⁸⁸ Julián MARÍAS, “La atención” (1999), en *Entre dos siglos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 143.

⁷⁸⁹ Julián MARÍAS, “Infernar”, en *Tratado sobre la convivencia*, Martínez Roca, Barcelona, 2000, p. 106.

⁷⁹⁰ Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, op. cit., p. 106.

Pero, en cualquier caso, como todos podemos pecar o tropezar, al final sólo nos salva el amor de misericordia, aquél que nos permite rebasar las limitaciones de los demás al buscar su mayor plenitud. No hay que olvidar, añade Marías, que en muy buena medida soy yo el que en mi trato con el prójimo suscito sus expresiones, las promuevo, las refreno u oriento. Por eso, cada uno recibe en cierta manera lo que ha hecho brotar en los demás. Y, sobre todo, tan sólo es capaz de ver aquellas facetas del otro a las que ha ido dando luz imaginativamente⁷⁹¹.

⁷⁹¹ *Ibidem*, p. 33.

11.4. De lo interpersonal a lo social: hacia una ética del decir

En el capítulo anterior vimos cómo, para Ortega, la carne no es sino la expresión de nuestra intimidad puesto que es nuestro proyecto personal el que la vivifica. Pero, a su vez, añadimos que la carne no es sólo el cuerpo. Porque nos expresamos o decimos con lo que nos rodea, de suerte que nuestra perspectiva ordena el universo entero en función de nuestra vocación. Nos expresamos, entonces, con los silencios, con los gestos, con las miradas. Pero nos decimos también en cada uno de nuestros quehaceres con lo que nos circunda. Y, sin embargo, hay un instrumento, la lengua, que es especialmente útil para darnos a conocer.

La lengua es, por lo pronto, como señalamos previamente un sistema de usos verbales que forma parte de la estructura social. Desde pequeños la vamos aprendiendo, de forma que cuando despertamos a la vida estamos ya habitados por ella y la utilizamos de forma mecánica. Como apunta Ortega, la lengua penetra en nosotros desde fuera⁷⁹², de forma que nos introduce a una interpretación de la totalidad o, lo que es lo mismo, a una perspectiva del Hombre de nuestro tiempo. Pero, a su vez, como hemos estudiado también, según Marías, en cada una de nuestras conversaciones tomamos el esquema lógico de ese sistema de usos verbales y lo encarnamos, es decir, lo vivificamos o metaforizamos, le otorgamos una función significativa sobre la base de nuestro proyecto personal. Por eso, la lengua no es nunca un hecho, sino que se está rehaciendo continuamente a medida que las personas de la comunidad la utilizan. Es decir, la comunidad es tal porque sus miembros están continuamente comunicándose o entrando en comunión dejándose penetrar por el espíritu de la verdad. Pero, además, según Ortega, el hecho de comprender que la lengua no es algo acabado sino un constante quehacer nos permite comprender su origen.

Históricamente, apunta el pensador, ha habido dos grandes teorías acerca de cómo comenzó el lenguaje humano. Bien se ha entendido que la lengua fue regalada al hombre por un poder divino, o bien se ha asumido que ésta deriva del grito animal. Pero la postura del filósofo es otra. Para Ortega, la lengua nace porque la persona es aquella realidad viva que tiene mucho que decir. Es aquel animal fantástico que cuenta con una

⁷⁹² José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 313.

anormal superabundancia de imágenes, y como las cosas del mundo interior no pueden indicarse, la simple señal tuvo que convertirse en expresión. Es decir, las personas tuvieron que encarnar o metaforizar también las señales, cabalgar sobre ellas y dotarlas de un sentido, de una significación personal. Escribe el filósofo:

Sólo un animal que “tiene mucho que decir” sobre lo que no “está ahí”, en el contorno, se verá obligado a no contentarse con un repertorio de señales sino que choca con la limitación que éste representa, y este choque le lleva a superarlo. Y es curioso que este choque con un medio de comunicación insuficiente, al que parece debe atribuirse la “invención” del lenguaje, es lo que en éste perdura y sigue actuando en incesante serie de pequeñas creaciones. Es el permanente choque del individuo, la persona, que quiere *decir* lo nuevo que en su intimidad ha surgido y los otros *no ven*, y la lengua ya hecha —el choque fecundo del decir con *el habla*⁷⁹³.

El decir, apunta Ortega, brota, por tanto, de una necesidad lírica de confesión. Cuando el individuo quiere expresar algo original que no encuentra en el habla de la gente, como hemos visto, inventa una nueva expresión, o lo que es lo mismo, compone una metáfora. Y si ésta es repetida por bastantes personas a lo mejor germina y termina por convertirse en un uso verbal, en un uso intelectual. Por eso, según el pensador, todas las palabras y giros del lenguaje comenzaron por ser innovaciones personales, hasta que, con el tiempo, se degradaron al convertirse en usos y sólo en ese momento entraron a formar parte del idioma⁷⁹⁴. Y continúa diciendo:

Los etnógrafos nos hablan de que en muchos pueblos primitivos es frecuente, cuando la situación excita a los individuos, que éstos pronuncien fonemas no existentes en la lengua. Estos fonemas son creados porque la fisonomía de su sonido expresa adecuadamente lo que el individuo en aquel momento siente y quisiera decir. Esto debió ser más frecuente en la etapa primaria, cuando las lenguas se originaron y eran sólo bocetos de lenguaje⁷⁹⁵.

Ahora bien, cabría preguntarse: ¿qué era lo que excitaba tanto a los primitivos como para que tuvieran que pronunciar fonemas no existentes todavía en su lengua? Y

⁷⁹³ *Ibidem*, X, 310.

⁷⁹⁴ *Idem*.

⁷⁹⁵ *Idem*.

la respuesta la encontramos en lo que apuntamos en el capítulo anterior: la necesidad de confesión lírica por parte del artista no brota, en principio, de tener que decir mucho acerca de sí mismo, sino de la fascinación ante la belleza inaudita de aquél a quien ama. El artista se siente llamado a exponer algo que no encuentra fuera porque es todavía una irrealidad que ha brotado en su intimidad: se trata de la imagen más plena del prójimo que su fantasía ha conseguido fraguar. Por tanto, es ese encuentro con el otro el que lleva al artista a irrealizar el sistema de usos verbales para volver a componerlo convirtiéndose en traslúcido lugar sentimental. Pero, entonces, según Ortega:

Hay una ética del decir —que es urgente enunciar y propagar—, como hay una ética de todo hacer humano. En cada situación, ante cada cosa, es preciso, por lo pronto, decirse a sí mismo o decir a los otros lo que hay que decir, la verdad. Sólo después puede vacarse al bello decir; al decir cosas ingeniosas, plausibles o útiles⁷⁹⁶.

En la medida en que nos preocupamos por las personas amadas necesitamos decir las, necesitamos expresar su realidad. Pero, al mismo tiempo, al comprenderlas a ellas entendemos nuestro proyecto personal y también nos sentimos llamados a exponerlo. Y en ese vaivén amoroso, poco a poco, vamos reconfigurando el lenguaje al introducir en él el espíritu de la verdad. Y desde esta perspectiva se entiende la interpretación de San Pablo que apuntamos en el subcapítulo 5.4, según la cual podemos quedarnos en la carne, es decir, cosificarnos al recluirnos en una ficción de totalidad, o espiritualizarnos al hallar la verdad en nuestro encuentro con el prójimo, de manera que al mismo tiempo volcamos sobre el sistema lingüístico nuestro sentido personal.

Asimismo, si analizamos la teoría del decir orteguiana desde el punto de vista de la justicia social, nos encontramos con las dos vertientes que ya apuntábamos en el subcapítulo 7.1, porque, por un lado, nacemos en una sociedad que no elegimos y eso ya va a condicionar el grado de riqueza lingüística con el que contamos para comprender al prójimo; pero, por otro lado, cada uno de nosotros estamos llamados a acoger al amado en nuestra vida, de suerte que por el camino dotamos con nuevas significaciones y giros a nuestra lengua, haciendo que el sistema de vigencias sociales sea más profundo, más rico de sentido. *Por tanto, hemos llegado, por fin, a un punto de vista que evidencia*

⁷⁹⁶ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]* (1939), IX, 312.

microscópicamente cómo toda justicia social proviene de esa justicia previa que es personal, que es la que cada uno otorgamos en la medida que comprendemos la vida del prójimo a través de nuestro amor de misericordia.

En ese sentido, en su libro *Eichmann en Jerusalem*, Hannah Arendt nos muestra un ejemplo de cómo las sociedades pueden despersonalizarse y envilecerse hasta el punto de perder su riqueza lingüística. Como bien es sabido, el alemán es un idioma muy rico y una prueba de ello es que históricamente ha sido especialmente apto para el pensamiento filosófico. Por tanto, a la vista de todo lo argumentado anteriormente es posible entender que ese idioma sobresaliente ha brotado gracias a que históricamente los germanos han tenido esmeradas relaciones personales. Y, sin embargo, según la filósofa, durante la Segunda Guerra Mundial, la mayoría de las personas en Alemania llegaron a tal grado de cosificación que comenzaron a vivir tan sólo a través de frases hechas, eslóganes y clichés falsos, y a menudo contradictorios entre sí, haciendo evidente cómo el mal y el egoísmo se nutren de la estupidez y la banalidad⁷⁹⁷.

En cambio, el ejemplo contrario lo hallamos en la película *My fair lady*, en donde dos distinguidos caballeros ingleses, el coronel Pickering y el profesor Henry Higgins, hacen una apuesta para ver si es posible convertir a una mujer de bajo estrato, Eliza Doolittle, en una dama elegante tras variar su forma de hablar y de comportarse. Entonces, ambos se afanan en ayudarla para que salga de su ignorancia. Higgins lo hace enseñándole severamente la lengua inglesa. Pickering, sin embargo, sigue otra estrategia: llama a Eliza a ser una verdadera dama tratándola como si ya lo fuera. Se dirige a ella con respeto y dulzura de forma que, según Marías, el espectador contempla cómo una deliciosa y compleja Audrey Hepburn va, poco a poco, convirtiéndose en una mujer de la alta sociedad gracias a que mejora su dicción y su forma de comportarse. Y, entonces, añade el filósofo, lo que esta película nos invita a pensar es si no será la lengua un misterioso sistema de riendas invisibles con las que podríamos conducir a la humanidad, siempre y cuando los hombres decidieran tratarse a sí mismos humanamente⁷⁹⁸.

⁷⁹⁷ Hannah ARENDT, *Eichmann and the Holocaust*, Penguin Books, Londres, 2005 [1.ª edición de 1963], pp. 24-27.

⁷⁹⁸ Julián MARÍAS, *Visto y no visto*, I, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970, p. 545.

Nuestra forma de hablar, entonces, dice mucho de quiénes somos. Pero a medida que remodelamos el sistema de usos verbales, lo que estamos modificando, además, según Ortega, es la opinión pública o reinante. Las palabras, agrega el pensador, son invenciones individuales, pero al entrar en el sistema de usos verbales van perdiendo inteligibilidad. Se convierten en piezas mecánicas. Por eso, la mayor parte de las interpretaciones de las que vivimos no las hemos pensado nunca. Las usamos porque se usan, las decimos porque se dicen. Entonces, como vimos en el subapartado 6.3.6, esas ideas u opiniones que un día fueron particulares porque una persona concreta las pensó y las defendió, con el tiempo se transforman en opiniones reinantes o dominantes. Pasan a ser vigencias sociales, es decir, se convierten en interpretaciones que la mayoría de las veces ni siquiera tenemos que mentar porque nos apoyamos en ellas como si fueran una ley superior, de forma que a través de ellas comprendemos al Hombre de nuestro tiempo. Las opiniones dominantes, tienen, entonces, el poder de reinar, de mandar sobre el colectivo⁷⁹⁹. De esta manera, añade el filósofo, la ley de la opinión pública es la gravitación universal de la historia política⁸⁰⁰. Y algunas personas lo han sabido desde hace mucho tiempo. Por ejemplo, Protágoras en el siglo V a.C. ya usaba la expresión *dóγμα πόλεον*. Demóstenes en el siglo IV a.C. se refería a una “voz pública de la patria”. Y Pascal apuntaba que la opinión pública era la reina del mundo⁸⁰¹.

La opinión dominante impera, manda, lo cual quiere decir, pues, que, como ya hemos visto, el sistema de vigencias sociales ejerce una presión o coerción sobre aquellas personas que intentan transgredir esa imagen del Hombre, esa ficción de totalidad transpersonal. Por eso, todo aquél que quiere contradecir a la opinión reinante con una interpretación personal tiene que luchar contra ella intentando mostrar las razones de por qué no está de acuerdo con el tópico. La sociedad, por tanto, añade Ortega, frente al individuo tiene mucho poder. Y a ese poder lo denominamos poder público⁸⁰². Pero, entonces, desde esta perspectiva es posible mostrar con mayor claridad el error de algunas de las doctrinas actuales que versan sobre la justicia social.

Así, en el capítulo segundo señalamos que muchos autores, como John Rawls, a la hora de elaborar sus teorías han partido de la premisa individualista de que la sociedad

⁷⁹⁹ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 318-321.

⁸⁰⁰ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 456.

⁸⁰¹ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* (1949), X, 319.

⁸⁰² *Ibidem*, X, 318-321.

es un pacto político, un contrato, una suma de voluntades. En cambio, para Ortega y Marías, la sociedad es, en principio, algo que nos encontramos dado: un sistema de vigencias transpersonales que vamos asumiendo desde que nacemos de forma que nos habita sin que seamos conscientes. Pero, además, ahora es posible añadir que, aunque efectivamente cada uno de nosotros reconfiguramos constantemente ese sistema de vigencias, tampoco lo hacemos a través de un proceso reflexivo explícito y público. La fórmula para modificar la estructura social la gran mayoría de las veces no es a través de cauces políticos. ¿Por qué? Porque cuando una determinada interpretación ya ha llegado a la dimensión política es porque se ha convertido en un uso, en una idea dominante y, por tanto, es una postura arcaica en el sentido de que es algo que pensó alguien, tanto tiempo atrás, que ya ha sido aceptado por grupos de varias generaciones hasta convertirse en una vigencia social, en un fósil que defiende un determinado partido o facción. De esta manera, los principios políticos que propone Rawls son simplemente ideas vigentes, hechos, opinión reinante. Pero la vida, en cambio, es ante todo quehacer personal, es decir, conversación o conversión interpersonal. Por eso, la verdadera fórmula para vivificar la estructura social no es traducir los tópicos sociales a principios políticos, sino amar al prójimo ya que, como hemos visto, a medida que nos comprendemos a través de su proyecto personal, a la vez estamos reinterpretando el esquema lógico del lenguaje añadiéndole nuevas funciones significativas. Escribe Ortega:

Hemos heredado del siglo XIX un error de perspectiva que consiste en situar en el primer plano de la atención a la política, queriendo ver en ella lo más importante, lo decisivo para la vida de un pueblo. En realidad, la política lejos de engendrar los destinos nacionales es no más que su consecuencia. Buena o mala, la política actúa sólo sobre la periferia de la vida colectiva, es a lo sumo la piel del cuerpo nacional y cuando es pésima no tiene más importancia que la de una afección cutánea. Bastaría para convencerse de ello que cada cual hiciese balance sincero del volumen que en su alma desplaza realmente la política y el que ocupan todas las demás cosas de la vida. Entonces vería con sobrada evidencia que la fisonomía política de un pueblo es sólo el resultado de lo que ese pueblo es en el

resto de su existencia, de lo que piensa y de lo que siente, de sus amores y de sus odios, de sus ambiciones y sus inercias⁸⁰³.

Y, desde esta perspectiva, el famoso lema feminista de Carol Hanisch “lo personal es político”⁸⁰⁴ carece de fundamento también porque, efectivamente, todos vivimos de una interpretación del Hombre que es transpersonal, que es pública en el sentido de que es consabida, pero si no estamos de acuerdo con ella y queremos modificarla, la mejor manera no es dejar que invadan desde fuera nuestra intimidad cosificándonos con ideas-creencias, es decir, con lemas, clichés y eslóganes políticos que, por serlo, son ya también interpretaciones anticuadas, sino afanarnos en mimar nuestras relaciones personales con el fin de recrear nuestra perspectiva del Hombre a través de nuestro proyecto que, a su vez, contiene el del prójimo.

Asimismo, de lo dicho anteriormente se hace evidente que, a la postre, el que manda no es nunca el gobernante. El político sólo impera en la medida en que es capaz de *encarnar* una opinión pública. Por eso, el verdadero mandatario no gobierna porque tenga a su disposición los medios militares o policiales, sino que cuenta con dichos recursos porque previamente dispone de la legitimidad pública para el uso de la violencia, con el objetivo de defender la opinión dominante de cuál debe ser el proyecto de nación, es decir, el proyecto sugestivo de vida en común⁸⁰⁵.

⁸⁰³ José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la cortesía o las buenas maneras” (1918), VII, 701. Para profundizar en la idea que tiene Ortega de cómo puede articularse una verdadera cultura política, *vid.* Enrique CABRERO BLASCO, *Cultura política y filosofía del Estado en Ortega y Gasset (1905-1932)*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2016.

⁸⁰⁴ *Vid.* Carol HANISH, *The personal is political*, 2006 [1.ª edición de 1969], URL: <https://webhome.cs.uvic.ca/~mserra/AttachedFiles/PersonalPolitical.pdf> [consulta: 26 de septiembre de 2019].

⁸⁰⁵ Escribe Ortega: “Por «mando» no se entiende aquí primordialmente ejercicio de poder material, de coacción física. Porque aquí se aspira a evitar estupideces; por lo menos, las más gruesas y palmarias. Ahora bien: esa relación, estable y normal, entre hombres que se llama «mando» *no descansa nunca en la fuerza*, sino al revés; porque un hombre o grupo de hombres ejerce el mando, tiene a su disposición ese aparato o máquina social que se llama «fuerza». Los casos en que a primera vista parece ser la fuerza el fundamento del mando se revelan ante una inspección ulterior como los mejores ejemplos para confirmar aquella tesis. Napoleón dirigió a España una agresión, sostuvo esta agresión durante algún tiempo, pero no mandó propiamente en España ni un solo día. Y eso que tenía la fuerza, y precisamente porque tenía sólo la fuerza. Conviene distinguir entre un hecho o proceso de agresión y una situación de mando. El mando es el ejercicio normal de la autoridad. El cual se funda siempre en la opinión pública; siempre, hoy como hace diez mil años, entre los ingleses como entre los botocudos. Jamás ha mandado nadie en la tierra nutriendo su mando esencialmente de otra cosa que de la opinión pública”. José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 456.

Además, como vimos en el subcapítulo 2.3 de la mano de Javier Murillo Torrecilla y Reyes Hernández Castilla, hoy en día es vigente la idea de que la mejor fórmula para alcanzar la justicia social es a partir de la participación política. Es decir, en muchas ocasiones se asume que la justicia social se alcanza gracias a la democracia entendida como la elección periódica de cuál debe de ser el proyecto político y el grupo de personas que han de realizarlo. Y, sin embargo, esta visión recae en el mismo problema que la teoría de Rawls. Porque el programa político vencedor no es elegido porque haya sumado más papeletas. Es decir, el proyecto nacional no se decide cuantitativamente, sino que un determinado partido recibe más votos porque es el que cualitativamente encarna una determinada opinión reinante. Asimismo, algunos entienden que, para que haya una verdadera democracia, ésta tiene que fundarse en un Estado de Derecho liberal. Y, sin embargo, cuando una opinión pública empieza a gobernar a un pueblo, es sólo cuestión de tiempo que se modifiquen las leyes en el sentido de esa opinión, de manera que, si la postura que reina es autoritaria o totalitaria, las antiguas vigencias liberales pronto dejarán de serlo para ser sustituidas por mandamientos que encarnen el nuevo poder público.

Por otra parte, a lo largo de este escrito hemos ido analizando algunas luces y sombras del liberalismo. Hemos mostrado cómo, según Marías, es una forma de organización política que logra potenciar mucho más la justicia social que todo colectivismo, puesto que entiende que no hay que ahogar la vida privada de los individuos porque es en ella en donde se fragua la innovación social. Y, sin embargo, hemos apuntado, a su vez, que dicha perspectiva, al igual que el colectivismo es utilitarista porque asume que el fin de nuestros actos es la mejora de la sociedad, de forma que tiende a cosificar a las personas en la medida en que pone las vidas individuales al servicio del bienestar colectivo. Pues bien, desde la perspectiva de las relaciones personales tal y como las entiende Marías, es posible atisbar otra de las limitaciones del liberalismo. Porque éste sólo asume que las personas tienen que tener la mayor libertad posible, siempre y cuando esa libertad no disminuya la de los demás. Es decir, el liberalismo, tal y como ha sido entendido desde el siglo XIX, normalmente no se postula acerca de las relaciones personales, y cuando lo hace, entiende que el principio que las ordena es la utilidad. De esta manera, según Ortega, el liberalismo invita al hombre a vivir en íntimo abandono, a libertarse de toda norma, de toda traba y cadena. Y, por eso, la razón vital no puede sino irritar a aquéllos que quieren vivir a

capricho, puesto que contiene una nueva disciplina íntima, inexorable y rigurosa de lo que hay que hacer y de lo que hay que decir⁸⁰⁶ en nuestro encuentro con el prójimo.

Entonces, desde esta perspectiva, se hace patente, también, por qué el aborto no puede ser en ningún caso un derecho que favorezca la libertad de la mujer tal y como defiende una buena parte del liberalismo actual por dos razones. En primer lugar, porque el embrión y el feto desde el primer momento de su concepción se están haciendo circunstancial y temporalmente igual que cada uno de nosotros, de manera que al acabar con su vida se incumple la máxima liberal de no dañar a los demás. En segundo lugar, y ya desde el punto de vista del encuentro personal, es necesario recordar que, tal y como analizamos en el subcapítulo 7.1, los derechos a la postre no son sino posibilidades que descubrieron nuestros antepasados para que nosotros podamos realizarnos como personas. Pero, cuando una mujer aborta, se está privando a sí misma y a los demás de la posibilidad de personalizarse a través de ese pequeño prójimo irreductible que es el embrión o el feto, de tal manera que no sólo está intensificando su libertad, sino que está disminuyendo tanto su propia realidad como la nuestra.

⁸⁰⁶ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]* (1939), IX, 312-313.

11.5. El poder personal y la crisis de las vigencias sociales

En el apartado anterior hemos vislumbrado desde un punto de vista microscópico cómo en nuestro uso de la lengua, queramos o no, vamos modificándola, pero sólo dilatamos su sentido dotándola de nuevas funciones significativas en la medida en que comprendemos el proyecto del prójimo y, a través de él, nuestra propia razón irreductible. Ahora bien, como apuntamos también, no todas las invenciones que hacemos quedan en los usos sociales. Para que una innovación individual pase al estrato colectivo es necesario, tal y como estudiamos en el subapartado 6.3.1, que primero sea conocida y repetida por un pequeño grupo de personas y, así, sólo después de mucho tiempo se convierte en una vigencia transpersonal. Las transformaciones sociales son, entonces, según Ortega, cualitativas. No todos influimos de la misma manera, ni con la misma intensidad en los demás. Por tanto, no tenemos la misma potencia a la hora de luchar contra esa otra gran fuerza que es el poder público, o lo que es lo mismo, no todos logramos en la misma medida reabsorber la circunstancia alojando en ella nuestro proyecto personal.

Entonces, cabría preguntarse: ¿quién es el que tiene más poder personal o espiritual? Y, ¿cómo lo ejerce? Actualmente, continúa siendo muy vigente la idea utilitarista de que lo que mueve el mundo son los recursos, el dinero, los bienes. Y también hay muchas personas que creen con el marxismo que, para hacerse con los medios de producción y reproducción, la única manera de ejercer el poder es dominando a los demás mediante el ejercicio de la fuerza. Pero, como hemos ido desgranando a lo largo de los capítulos de esta tesis doctoral, para Marías, el fin de la vida no es el de conseguir recursos, sino el de hacerse como persona. Y la fórmula para lograrlo es amando, salvando mi circunstancia. Por tanto, el verdadero poder personal, según la razón vital, no se alcanza sometiendo a los demás, sino llamándoles a realizar su más auténtico proyecto personal.

De esta manera, la perspectiva de la persona de Marías aclara la teoría orteguiana de la minoría dirigente y la masa que analizamos en el subapartado 6.3.7. Decíamos, entonces, que, según Ortega, existen dos tipos de criaturas: aquéllas que pertenecen a la minoría egregia que son las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y aquéllas que son masa porque no se exigen nada en especial y

continúan siendo en cada instante lo que ya eran. Pero añadíamos a su vez que, según Marías, al hablar de minoría y masa, Ortega no se refería a que hubiera unas pocas personas selectas o dirigentes que organizan o estructuran el grueso de la población. Es decir, el concepto de minoría no se refiere a individuos en su integridad, sino a acciones vitales que determinadas personas desempeñan cuando realmente están cualificadas para ellas. ¿Cómo puede ser esto?

Recordemos que, según el autor, nos personalizamos en la medida en que somos auténticos, es decir, en la medida en que comprendemos la figura de vida que necesitamos realizar. Pero, entender cuál es nuestra pretensión irreductible, saber quiénes somos es lo mismo que comprender quiénes no estamos llamados a ser. De ahí que las personas egregias, aquéllas volcadas en salvar su circunstancia son también los individuos que comprenden que sólo están cualificados para ejercer su acción en esas dimensiones en que han profundizado al dar respuesta a la voz de su vocación. Por eso, el que es un verdadero político sabe de programas públicos y es minoría selecta en lo que se refiere a ese aspecto de nuestro mundo, pero también asume que no sabe de medicina, así que cuando se trata de hablar de salud da un paso atrás y se incorpora a la masa para dejar que hable el doctor. Y lo mismo acontece con el perfecto agricultor que es minoría directora en lo concerniente al ciclo de las alcachofas, pero entiende que es masa en lo que se refiere a la educación, de forma que deja que sea un profesor el que instruya a sus hijos.

Por tanto, cuando en una sociedad abundan las personas generosas que se comprenden a través de los demás, también funciona bien el esquema de masa y minoría rectora tal y como lo entendía Ortega, de manera que no hay apenas hombres-masa, ni barbarie del especialismo. Cada persona se dedica a hacer aquello para lo que está cualificada, pues es a la vez aquello que ama de forma que, poco a poco, va descubriendo verdades y los demás la siguen porque se les hace evidente que es la que mejor realiza ese quehacer específico. Entonces, en ese tipo de sociedades funciona lo que Ortega denomina el mecanismo de la ejemplaridad y la docilidad. Cada persona auténtica ejerce su influencia en aquella dimensión de la vida en la que es ejemplar, y

los demás se someten a ella y son dóciles porque saben que es la que mejor comprende esa porción de la realidad⁸⁰⁷. Escribe Ortega en *España invertebrada*:

Esta capacidad de entusiasmarse con lo *óptimo*, de dejarse arrebatar por una perfección transeúnte, de ser dócil a un arquetipo o forma ejemplar, es la función psíquica que el hombre añade al animal y que dota de progresividad a nuestra especie frente a la estabilidad relativa de los demás⁸⁰⁸.

Tal es así, añade el filósofo, que no fue la fuerza ni la utilidad lo que juntó a las personas en las agrupaciones permanentes que son las sociedades, sino el poder espiritual, el prestigio que acumuló un hombre ejemplar de suerte que reunió en torno a él a ese grupo de varones jóvenes que dio lugar a la primera agrupación política, al primer Estado, gracias a un incitante proyecto sugestivo de vida en común. Y así, según Ortega:

Vendremos a definir la sociedad, en última instancia, como la unidad dinámica espiritual que forman un ejemplar y sus dóciles. *Esto indica que la sociedad es ya de suyo y nativamente un aparato de perfeccionamiento*. Sentirse dócil a otro lleva a convivir con él y, simultáneamente, a vivir como él; por tanto, a mejorar en el sentido del modelo. El impulso de entrenamiento hacia ciertos modelos que quede vivo en una sociedad será lo que ésta tenga verdaderamente de tal⁸⁰⁹.

Además, según el pensador, aunque siempre es benéfico que en todos los estratos sociales haya personas ejemplares, existen determinadas funciones superiores que todo pueblo necesita desempeñar medianamente bien para no perecer. Una nación requiere, así, de artistas capaces de mostrarnos el carácter inagotable e inaudito de la realidad; de mujeres sublimes que esperen mucho de los varones. Necesita también a intelectuales que sean capaces de interpretar el destino colectivo; a militares que defiendan sus fronteras o industriales que sepan manejar los recursos. Incluso la familia, añade Ortega, se rige por ese mecanismo de la ejemplaridad y la docilidad de forma que el padre y la

⁸⁰⁷ José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada* (1922), III, 489-491.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, III, 490.

⁸⁰⁹ *Ibidem*, III, 492.

madre han de ser modelos para los hijos y, además, ideales el uno para el otro, porque, si no, esa unidad familiar se desarticula⁸¹⁰.

Por tanto, en la medida en que un pueblo está constituido por individuos que aspiran a personalizarse reabsorbiendo generosamente su circunstancia, el espíritu de la verdad se cierne sobre él. Es decir, la realidad sigue dilatándose de forma que esa sociedad está sana, o lo que es lo mismo, es justa. En cambio, cuando las personas empiezan a corromperse, se produce el fenómeno que Ortega denomina “particularismo”, mediante el cual cada grupo deja de contar con los demás, y así:

No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidarizará con ellos para auxiliarlos en su afán. Como el vejamen que acaso sufre el vecino no irrita por simpática transmisión a los demás núcleos nacionales, queda éste abandonado a su desventura y debilidad. En cambio, es característica de este estado social la hipersensibilidad para los propios males. Enojos o dificultades que en tiempos de cohesión son fácilmente soportados, parecen intolerables cuando el alma del grupo se ha desintegrado de la convivencia nacional⁸¹¹.

El militarismo, el obrerismo y el nacionalismo son, según Ortega, algunas formas de particularismo. Mas, a su vez añade que, si en una sociedad se dan todos estos fenómenos, es porque el primero en mostrarse particularista fue el Poder central, aquél que tiene que seguir proyectando una empresa colectiva ilusionante⁸¹². Pero, recordemos, nuevamente, que ese poder público está encarnado por un mandatario o un partido político que lo único que hace es representar a la opinión dominante, ésa que se ha ido forjando en la conversión o conversación interpersonal. Por eso, Ortega apunta:

Se dice que los políticos no se preocupan del resto del país. Esto, que es verdad, es, sin embargo, injusto, porque parece atribuir exclusivamente a los políticos pareja despreocupación. La verdad es que si para los políticos no existe el resto del país, para el resto del país existen mucho menos los políticos. Y, ¿qué acontece dentro de ese resto no político de la nación? ¿Es que el militar se preocupa del industrial, del intelectual, del agricultor, del obrero? Y lo mismo debe

⁸¹⁰ *Idem.*

⁸¹¹ *Ibidem*, III, 454.

⁸¹² *Ibidem*, III, 455.

decirse del aristócrata, del industrial o del obrero respecto a las demás clases sociales. Vive cada gremio herméticamente cerrado dentro de sí mismo. No siente la menor curiosidad por lo que acaece en el recinto de los demás. Ruedan los unos sobre los otros como orbes estelares que se ignoran mutuamente. Polarizado cada cual en sus tópicos gremiales, no tiene ni noticia de los que rigen el alma del grupo vecino. Ideas, emociones, valores creados dentro de un núcleo profesional o de una clase, no trascienden lo más mínimo a las restantes. El esfuerzo titánico que se ejerce en un punto del volumen social no es transmitido, no obtiene repercusión unos metros más allá y muere donde nace⁸¹³.

Por tanto, según Ortega, cuando las personas se corrompen y dejan de ser auténticas, las sociedades se van invertebrando y pueden llegar a desaparecer.

Pero, además, en su estudio de la historia el filósofo entendió también que hay otra razón por la que los pueblos han perecido una y otra vez. Recordemos que toda sociedad surge de una empresa nacionalizadora o un proyecto sugestivo de vida en común. Pues bien, como señala Marías, según Ortega, muchas civilizaciones se han hundido porque al realizar su pretensión colectiva han muerto de éxito. O, en cambio, su empresa transpersonal ha fracasado y han fenecido igualmente⁸¹⁴. Entonces, en ambos casos, el motivo por el que las personas de esos pueblos no han seguido conviviendo no ha sido tanto porque se falsearan individualmente como porque llegado un momento se agotó su idea del Hombre y no hubo manera de renovarla mediante un nuevo proyecto común. Tan sólo un constructo histórico se ha librado de morir por falta de imaginación. A esa creación histórica la denominamos Occidente. Pero, ¿qué es exactamente Occidente? No es un país, ni una sociedad. No es un territorio, ni una raza. Mucho menos una lengua. ¿Qué es, entonces?

Julián Marías nos da una respuesta a esa inquietante pregunta. Según el pensador, normalmente se ha contrapuesto a Oriente con Occidente. Oriente es aquella coordenada por donde nace el sol. Occidente aquélla por donde fenece. Pero cuando intentamos aprehender a Oriente desde el punto de vista cultural, vemos que es imposible porque está compuesto por pueblos tan dispares entre sí como China o India. En cambio, según Marías, es posible señalar que Occidente es una forma de vida que se nutre de tres

⁸¹³ *Ibidem*, III, 460.

⁸¹⁴ Julián MARÍAS, *La estructura social*, Revista de Occidente, Madrid, 1972 [1.ª edición de 1955], p. 46.

componentes que tienen que estar presentes a la vez: Grecia, Roma y la interpretación judeocristiana de la realidad. De Grecia, Occidente toma la teoría, la razón entendida como ese esfuerzo intelectual por ver o justificar cómo son las cosas para comunicárselo a los demás. De Roma, Occidente reabsorbe su capacidad de mando, su autoridad sustentada en el Derecho. Por último, Occidente se nutre de la idea de la creación judeocristiana entendida como una fe en la posibilidad de que haya una innovación radical.

Pues bien, según Marías, gracias a esos tres elementos Occidente es ante todo una actitud, una forma de instalarse, de encarnarse en la vida, una realidad verbal que se caracteriza, en primer lugar, por ser una intrínseca duda. El occidental lo es porque nunca está del todo satisfecho consigo mismo, está siempre cuestionando su propio comportamiento, de forma que no es extraño que fuera en nuestro contexto en donde emergió la duda metódica de Descartes. Asimismo, es occidental aquél que mantiene una actitud abierta ante lo que no es occidental. Por tanto, añade el pensador, Occidente está siempre orientalizándose, es decir, afanándose por transmigrar a formas de vidas ajenas para incorporarlas dentro de su propia forma de vida. Pero, al mismo tiempo, Occidente no se impone. Más bien ofrece sus posibilidades a aquellas culturas que aún no forman parte de su orbe con el fin de que ellas mismas se inventen creadoramente. Por eso, lejos de encastillarse en una forma de vida, Occidente actúa como un espíritu, como un fermento, como un contagio que transmigra de un continente a otro, y lo encontramos en lugares tan dispares entre sí como Europa, América o Australia.

Por eso, dentro de sus fronteras en continua expansión no repiten las formas de vida, y cuando lo hacen es porque en esos lugares está dejando de habitar el espíritu occidental cuya vocación más honda, según Marías, es la de estar en todo momento engendrando configuraciones originales. Por tanto, añade el filósofo, Occidente actúa como la vida humana, está continuamente reinterpretándose. Y, como ella, va imaginando proyectos de vida. Y cuando crea un nuevo proyecto, se ilusiona tanto que cree que va a ser para siempre ese personaje, de forma que lo ensaya de forma

entusiasta hasta que va comprendiendo sus limitaciones, y, entonces, se embarca en uno nuevo⁸¹⁵.

Pero, ¿por qué Occidente a diferencia de otras formas de vida no parece? Desde el punto de vista que aquí se contempla, la razón de su continuo renacimiento estriba en que, a pesar de que intelectualmente se cree en el Ser como fundamento de la realidad, a la postre el principio rector que rige el comportamiento de los occidentales es el amor, entendido como ese movimiento creador que busca constantemente trascenderse a sí mismo abarcando nuevas posibilidades y puntos de vista. Por eso, Occidente, a pesar de que a veces traiciona su espíritu, a la postre vuelve a renacer una y otra vez de entre sus cenizas.

Ahora bien, cada vez que se agota un proyecto, como hemos visto, Occidente entra en crisis y los individuos se quedan sin moral, porque dejan de saber qué está bien y qué mal. Son, entonces, tiempos desordenados, en los que se enturbia la vida privada, porque al no haber reglas transpersonales nadie sabe cómo se van a comportar los demás. Asimismo, para que emerja un nuevo proyecto el anterior tiene, definitivamente, que morir. Y es, entonces, cuando el Estado, en vez de como piel, se siente como un aparato ortopédico⁸¹⁶. Los viejos resortes que un día hicieron girar la rueda de la civilización se han ido acumulando y creciendo de manera que se han convertido en una burocracia molesta que dificulta la espontaneidad de la vida. Por eso, cuando una sociedad emprende su renacimiento, en cierto modo realiza un movimiento análogo al del artista: en primer lugar, desrealiza, es decir, deshace el viejo orden arrasando con sus instituciones y normas, para después volver a reconfigurarlo introduciendo alguna novedad. Pues bien, para que eso acontezca, y como una prueba más de hasta qué punto somos realidades históricas, según Ortega, cada vez que Occidente entra en crisis se reproducen dos escenas ya vividas. En primer lugar, en ese momento de irrealización o de destrucción de las antiguas formas revive el salvajismo y la barbarie. En estas épocas van a imperar los jóvenes que van a imponer los valores masculinos como cuando sólo había hordas y tribus. ¿Y qué es lo que acontece, según Ortega, en estos tiempos? Que, en general, el varón desea a la mujer, pero no la estima así que, en el fondo, no cuenta

⁸¹⁵ Julián MARIAS, *Innovación y arcaísmo*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, pp. 55-65, y “Julián Marías el Occidente 1.ª parte”, conferencia pronunciada en Argentina en 1970, 2012, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0MhtwgghOro> [consulta: 22 de octubre de 2019].

⁸¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y del Imperio Romano* (1941), VI, 126.

con ella. Se trata de siglos en que los valores femeninos quedan relegados al fondo de la vida. Los hombres prefieren estar sólo con otros varones durante el día, que es el momento más importante, y sólo por la noche, en la oscuridad, se dedican a lo que consideran actividades inferiores como la sensualidad, la paternidad y la familia. Por tanto, otro rasgo característico de estos tiempos es que desciende la natalidad. Así aconteció, apunta el filósofo, en la época de Pericles en que se vive ante todo en el ágora, en el gimnasio, en el campamento. Los artistas exaltan el músculo masculino y, cuando esculpen las formas femeninas, según Ortega, retratan a esa especie de atleta con senos que es la famosa *Venus de Milo*. Las mujeres, por tanto, tienen poca relevancia. Aparecen, a lo sumo, al final del banquete masculino danzando y tocando la flauta. Tan sólo una de ellas consigue llegar a un primer plano, agrega Ortega: Aspasia, que se ha masculinizado al aprender el saber de los varones. Algo semejante vuelve a ocurrir en la primera Edad Media en la que rudos varones se dedican a la guerra, el frenesí y la orgía. Los temas son siempre viriles: caballería, caza, bebida y esgrima. Y los germanos de esos siglos idealizan a la *walkiria*, mujer beligerante, musculosa y con destrezas de varón.

Pero, ¿qué acontece tras estas épocas en las que se valora la juventud y la masculinidad? Según el filósofo, tras los tiempos bárbaros en los que el desorden y el caos operan para desbrozar la cultura anterior, llegan otros en los que imperan los valores femeninos al tiempo que se estima la madurez, de forma que comienza un nuevo movimiento civilizatorio en el que otra vez va a dominar el orden, la riqueza, la paz y el bienestar. Así aconteció en la segunda Edad Media en donde ya no se apreciaba el modal bronco, sino el gesto mesurado y grácil. La *cortezia*, añade Ortega, es un régimen de vida inspirado en la mujer que se convierte en ley y centro de gravitación⁸¹⁷.

La Corte de los Carolingios era exclusivamente masculina. Pero en el siglo XII las altas damas de Provenza y Borgoña tienen la audacia sorprendente de afirmar, frente al Estado de los guerreros y frente a la Iglesia de los clérigos, el valor específico de la pura feminidad. Esta nueva forma de vida pública, donde la mujer es el centro, contiene el germen de lo que, frente a Estado e Iglesia, se va a llamar siglos más tarde “sociedad”. Entonces se llamó “corte”; pero no como la

⁸¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Dinámica del tiempo” (1927), IV, 66-74.

antigua corte de guerra y de justicia, sino “corte de amor”. Se trata, nada menos, de todo un nuevo estilo de cultura y de vida...⁸¹⁸

La mujer reingresa, entonces, en el ámbito público y las armas se usan en la justa y el torneo que están ordenados para ser vistos por las damas. Los trajes masculinos se feminizan, de manera que se ajustan a la cintura y se hacen descotados. El nuevo ideal pasa a ser el de servir a la mujer. De esta época, añade el filósofo, proviene el culto a la Virgen María. Por tanto, en estos siglos medievales la mujer cumple con su función educadora, creadora de bellas formas masculinas que, a su vez, poco a poco, ordenan el mundo⁸¹⁹.

Pues bien, según Ortega, en los años veinte del siglo XX volvían a reinar los varones jóvenes y, como aquéllos de las hordas, no estaban dispuestos a servir a nada ni a nadie salvo a su mocedad. El nuevo bárbaro era el hombre-masa. Por eso, aquél que se atrevía a entregarse a una mujer era considerado afeminado o cursi. Asimismo, una vez más, el varón estimaba más su figura que la del sexo contrario, por lo que se había vuelto común exhibir su desnudez en estadios y áreas de deporte. A ello se sumaba que, como en Grecia, estaba cobrando relevancia el amor dórico⁸²⁰, y las mujeres deseadas

⁸¹⁸ *Ibidem*, IV, 69.

⁸¹⁹ *Ibidem*, IV, 70.

⁸²⁰ Ni Ortega ni Marías escribieron mucho acerca de la homosexualidad y la transexualidad. En *Antropología metafísica*, Marías se refiere a los “estados intersexuales” para subrayar que éstos no son nunca meramente biológicos, sino que se producen, ante todo, por una anormal instalación biográfica. Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1970], p. 125. Ahora bien, cabría preguntarse: ¿y cuál es la razón de esa anormalidad? Porque la palabra “anormalidad” en ciertos contextos puede tener un matiz peyorativo. Pero también puede entenderse simple y llanamente como aquello que no es “normal” porque se sale de la regla general. De esta manera, como en Occidente se ha vivido a través de la idea del Ser, recurrentemente se ha creído que el ser humano era hombre o mujer por naturaleza, de forma que se ha asumido que la homosexualidad no es “normal”, incluso que es pecado porque se sale del verdadero orden de la realidad. En el extremo contrario, como analizamos en el capítulo octavo, el feminismo radical, también alumbrado por el principio de la identidad del Ser, ha entendido que no hay ninguna naturaleza humana y, sin embargo, ha apostado por subrayar que como en el fondo somos idénticos podemos elegir a capricho, como quien elige un vestido, tanto nuestro sexo como nuestra orientación sexual. Mas, como ya vimos, el punto de partida de Marías es diferente porque, según el pensador, ninguno de nosotros elegimos ni nuestra condición sexuada, ni nuestra orientación sexual, sino que nos encontramos instalados en ellas. Y, sin embargo, añadimos entonces también que Marías apuntaba que tan sólo nos cuestionamos nuestras instalaciones empíricas cuando ya no podemos vivir de esas interpretaciones transpersonales, de forma que si queremos ser justos o auténticos necesitamos variar nuestra actitud ante ellas. Entonces, desde esta perspectiva y teniendo en cuenta que tanto los homosexuales como los transexuales históricamente han sido muy perseguidos socialmente, cuesta pensar que hayan elegido serlo a capricho. Más bien parece que se trata de personas que, efectivamente, no han estado instaladas “normalmente” en su condición sexuada o en su orientación sexual porque se han sentido llamadas a tener una actitud distinta a la general ante estas instalaciones y, por ello, para poder comportarse de manera auténtica han necesitado abandonar el proyecto general. Entonces, si esto es así, en primer lugar, hay que tener en cuenta que tan sólo comprenderemos el sentido

eran aquéllas que emulando al varón subrayaban su arquitectura muscular. Añade Ortega:

A quien ha pasado su juventud en una época femenina le apena ver la humildad con que hoy la mujer, destronada, procura insinuarse y ser tolerada en la sociedad de los hombres. A este fin acepta en la conversación los temas que prefieren los muchachos, y habla de deportes y de automóviles, y cuando pasa la ronda de *cock - tails*, bebe como un barbián. Esta mengua del poder femenino sobre la sociedad es causa de que la convivencia sea en nuestros días tan áspera. Inventora la mujer de la *cortezia*, su retirada del primer plano social ha traído el imperio de la descortesía. Hoy no se comprendería un hecho como el acaecido en el siglo XVII con motivo de la beatificación de varios santos españoles —entre ellos, San Ignacio, San Francisco Javier y Santa Teresa de Jesús. El hecho fue que la beatificación sufrió una larga demora por la disputa surgida entre los cardenales sobre quién habría de entrar primero en la oficial beatitud: la dama Cepeda o los varones jesuitas⁸²¹.

Occidente, entonces, desde la perspectiva de Ortega es pendular: hay siglos de creación de formas y siglos de necesaria destrucción y desorden que permiten que posteriormente pueda aparecer en la existencia una forma de vida mejor. Y, sin embargo, esta maquinaria social, que, en cierto modo, es salvífica, entraña el tremendo problema ya anunciado: una sociedad es justa en la medida en que cuenta con un orden, con un sistema de vigencias que verdaderamente facilitan nuestro encuentro. Por tanto, en estos tiempos hostiles de crisis de las vigencias sociales se da la suma injusticia social, en el sentido de que las personas tienen mucho más difícil comprenderse entre sí, y, por tanto, comprenderse a sí mismas. Entonces, como no saben a qué atenerse porque no hay sólidas estructuras transpersonales, caen con facilidad en perspectivas arcaicas o empiezan a vivir de ideas-creencias que les inyectan demagógicamente desde fuera. Por

de la vida humana y del Hombre en la medida en la que entendamos, a su vez, no sólo su proyecto general, sino también el sentido de esas otras formas de interpretar la realidad que son la homosexualidad y la transexualidad. Además, en segundo lugar, es necesario destacar que, si los homosexuales y los transexuales no eligen serlo a capricho, sino que se descubren siéndolo igual que ocurre con los heterosexuales, entonces, aquéllos que creen que estas condiciones pueden “curarse” mediante terapias psicológicas son potencialmente tan dañinos como el doctor Money y su macabro experimento.

⁸²¹ José ORTEGA Y GASSET, “Dinámica del tiempo” (1927), IV, 73-74.

eso, Ortega le va a dar tanta importancia a la razón histórica y, desde nuestro punto de vista, ése es, actualmente, el gran método transpersonal de justicia social. Recordemos que la estructura de la persona es trina porque todos comprendemos en nuestra vida al prójimo a través del Hombre. Y, sin embargo, a medida que las culturas occidentales se van acumulando, cada vez se va volviendo más difícil recordar quiénes hemos sido ya, de manera que recaemos una y otra vez en formas de primitivismo y barbarie. Pero, si realizáramos una verdadera teoría intrínseca transpersonal que conociéramos todos, si atesoráramos nuestra cultura y convirtiéramos la Historia en la más importante de las ciencias, no sólo evitaríamos la psicología del hombre-masa y los movimientos homogeneizantes, sino que lucharíamos contra ese automatismo de construcción y destrucción. Ahora bien, una vez que todos comprendiéramos al Hombre de nuestro tiempo, como ya hemos visto y conviene subrayar, el método para seguir profundizando en él no sería eminentemente público, político o legal, sino personal. Por eso, desde el punto de vista de Marías, se entiende que la mejor manera de luchar contra cualquier vigencia social injusta, como para nosotros es la de la licitud del aborto, no es la de que una pequeña mayoría prohíba momentáneamente una ley para imponer otra, porque eso sólo supone seguir el ciclo de los movimientos revolucionarios y contrarrevolucionarios. No se trata tampoco de ir blandiendo pancartas con eslóganes que por ser transpersonales son ya anticuados. El método, como hemos visto, es el de comprender nuestra historia, es decir, al Hombre que nos habita a todos, para poder entender si nuestra perspectiva es efectivamente verdadera. Y una vez que contamos con argumentos sólidos para defender nuestra postura, se trata de conversar amigablemente con nuestro prójimo, aquél a quien escuchamos y nos escucha⁸²², con el fin de intentar llevar a la plenitud de su sentido su vida y la nuestra, alumbrándonos mutuamente, al tiempo que entre los dos vivificamos al Hombre, liberándolo de todas las presiones cosificadoras.

Asimismo, como hemos señalado, según Marías, durante milenios la pretensión de Occidente ha sido la de renovar una y otra vez sus formas de vida orientalizándose, es decir, entrando en contacto con otras culturas. Pero hoy ese gran proyecto se termina

⁸²² Con muchas personas es imposible mantener una relación verdaderamente personal porque viven tan aferradas a sus ideas-creencias que son incapaces de escuchar otros puntos de vista. Por eso, tan sólo puede convertirse en prójimo, en próximo, aquél que está abierto a entender otros enfoques para intentar comprender personalmente qué hay de verdadero en ellos.

porque el mundo está en presencia de manera que ya no queda ni un palmo de tierra por descubrir. Y, sin embargo, como la vida es misión, es empresa y quehacer, el pensador, a través de su filosofía nos está proponiendo otra conquista que ya no es geográfica sino espiritual: consiste en profundizar en nuestra realidad personal que, de repente, se aparece como un nuevo y milagroso continente apenas sin explorar.

Capítulo 12:

Hacia una justicia perdurable

12.1. Una hipótesis antropológica

En el capítulo octavo revisamos las interpretaciones que hicieron Engels y Ortega acerca del origen de la sociedad, el Estado y la familia. El argumento del primero, señalamos, entonces, se funda en la utilidad de la economía. El fin de la vida, según Engels, es el de conseguir la mayor cantidad de recursos, hasta el punto de que los varones fueron capaces de someter a las mujeres y a otros varones con tal de acumular riquezas. Por tanto, Engels y Marx entendían que el medio para acumular bienes es ejercer el poder entendido como dominación de los demás para imponer nuestra voluntad siempre con esa meta de atesorar bienes, hasta el punto de que la paternidad se funda en el anhelo de que nuestros hijos hereden lo que nosotros hemos acumulado. En cambio, para Ortega, según Marías, el fin de nuestra vida es el de hacernos como personas, de suerte que el método común para lograrlo es a través del amor entendido como movimiento abarcador, recreador que busca comprender para comprenderse. Mas, partiendo de esa interpretación, Ortega va a entender que el primer orden verdaderamente humano es el que se origina cuando un grupo de jóvenes varones, influidos por uno de ellos que era el más imaginativo, comienzan a desear a las mujeres de otras hordas, de suerte que se organizan para raptarlas surgiendo, así, la primera empresa nacionalizadora y, con ella, un Estado incipiente como institución para poder realizar dicho proyecto. Asimismo, el filósofo añade que, como contraposición, la familia matriarcal aparece como una forma de organización defensiva para que las mujeres no fueran arrebatadas por los jóvenes de otras hordas.

En ese sentido, para Ortega, el amor pleno, el más primigenio, es la entrega por encantamiento que se produce cuando un varón se enamora perdidamente de una mujer. En cambio, según el filósofo, la maternidad ni siquiera entra en la categoría de amor biográfico y personal, hasta el punto de que llega a escribir que la madre cuida del hijo por un instinto radical casi ajeno a su espiritualidad⁸²³. Pues bien, aquí vamos a proponer una interpretación parcialmente diferente. Y con ese fin, lo primero que vamos a hacer es intentar mostrar qué es lo que hace que el varón y la mujer sean distintos desde el origen. Para ello, vamos a partir de una idea que comparten tanto Engels como Ortega. Según ambos autores, al comienzo de los tiempos ni los varones ni las mujeres

⁸²³ José ORTEGA Y GASSET, “Para un psicología del hombre interesante.— Conocimiento del hombre” (1925), en *Goethe desde dentro* (1932), V, 186.

conocían las causas biológicas de la procreación, de forma que la sexualidad estaba completamente desvinculada del subsecuente embarazo:

El matrimonio se cumple en el bosque y para la mente más primitiva “no tiene nada que ver con la procreación y por tanto con la familia”. Porque la especie humana tardó mucho tiempo en descubrir que la complacencia carnal de varón y hembra era la causa de que nueve meses después aconteciese el suceso de nacer un salvajito. La concepción se atribuía a un poder mágico poseído por los seres que entonces preocupaban más al hombre y a quienes reconocían rango divino: los animales. La mujer que en sueños creía ver cierto animal pensaba que él era el padre de su hijo: su hijo era, por tanto, un caimán o un canguro. Ésta es una de las raíces del totemismo⁸²⁴.

Pero, entonces, si nos ponemos en la piel del varón y de la mujer de la época, podemos llegar a imaginar cuán diferente era la vida de uno con respecto a la del otro. Porque el varón durante la mayor parte de la historia ha sido fundamentalmente aquél que no tenía ni idea de que era padre. En cambio, la mujer a lo largo de los siglos ha sido aquella persona que, aún sin conocer las causas, sabía desde muy pequeña que tarde o temprano iba a engendrar a una nueva persona. Por tanto, a la luz de este punto de vista se hace evidente que lo que de entrada hizo diferente al proyecto femenino con respecto al masculino fue la maternidad. Así, mientras que el varón durante milenios ha podido vivir sin tener que hacerse responsable de nada, sin depender prácticamente de nadie, la mujer ha tenido que cuidar desde el principio de otras personas que, a su vez, son las más indefensas, inocentes y puras: los niños.

Y siendo esto así, entonces, a lo mejor hubo una primera empresa antes de que el varón joven deseara a algunas muchachas extranjeras. Y ese proyecto no fue sexual, sino sexuado y personal, pues fue el que apareció gracias al amor que una madre profesó hacia su hijo. Entonces, quizá la historia de la creación judeocristiana podría ser entendida de otra manera. Porque Dios hizo al varón, pero sólo creó verdaderamente al Hombre cuando de su costilla hizo a Eva, una madre ejemplar que, a fuerza de querer llevar a sus hijos a la plenitud de su sentido, a fuerza de querer vivificarles, empezó a imaginar para ellos un futuro mejor. Y, probablemente sin darse cuenta, mediante ese

⁸²⁴ José ORTEGA Y GASSET, “El origen deportivo del Estado.— II” (1925), III, 779.

primer acto proyectivo Eva sacó al “ser humano” de la ley natural en la que hasta entonces había estado sumido y lo convirtió en Hombre. Por tanto, el primer orden, el primer proyecto humano, no habría sido público, sino estrictamente personal. Y, por tanto, todo proyecto de vida en común subsecuente, es decir, toda nación deriva de un nacimiento. Mas de toda esta serie de argumentaciones puede llegarse todavía a una conclusión de mucho mayor calado: *la vida humana es aquella que busca su sentido porque un día una madre ejemplar pretendió dar luz a su hijo. La realidad entera, entonces, está sujeta por el amor que una madre le profesó a un inocente recién nacido.*

Ahora bien, si aquella madre supo imaginar al niño que aún no era, pero estaba llamado a ser, también tuvo que ser la primera artista, sumergida en la belleza de lo inaudito. Por tanto, en ese proceso de preocupación amorosa por el hijo, la mujer madre inevitablemente se tuvo que personalizar. Y ya no era una hembra más. Era una mujer irreducible a las demás. ¿Cómo se lo tomaría el resto de la horda? Es de esperar que esa nueva actitud desagradaría a la mayoría, porque les obligaba a salir de la órbita sobre la que habían gravitado durante milenios. Como señala la famosa frase de San Mateo a la que apela Ortega en *Meditaciones del Quijote*, nadie es profeta en su tierra. En cambio, esa mujer única y diferente: ¿no sería un proyecto incitante para aquellos muchachos ávidos de aventuras de las hordas cercanas? ¿Y no verían en aquella joven una realidad inaudita, mágica y encantadora?

Aún así, tal y como narran Ortega y Engels, es de esperar que fueran tiempos terriblemente hostiles para la mujer, que correría siempre el riesgo de ser raptada y violada por manadas de hombres enloquecidos, frenéticos, insensibles y sedientos de placer. Por eso, no es descabellado pensar que todas aquellas que pudieron buscaron la protección de la horda que ahora se convertía en familia consanguínea. Pero, al mismo tiempo, ¿qué harían aquellos jóvenes varones con las mujeres raptadas? Probablemente mil fechorías. Pero, tarde o temprano, tal y como narra Ortega, se haría evidente que unas doncellas eran más encantadoras que otras, de forma que competirían entre ellos por poseerlas. Y una vez que uno de esos jóvenes consiguiera a la más bella, la apreciaría y querría conservarla como un trofeo de caza. Mas para que ella sobreviviera tendría que cuidarla. Y para poseerla realmente, es decir, para conquistarla personalmente, tal y como señala el filósofo, tendría que contentarla, de forma que buscaría constantemente su aprobación. La vida del varón, pues, cambiaría en ese

momento de un plumazo y para siempre. Porque a partir de ahora ya no sólo viviría para sí mismo, encerrado en su mundo de capricho, sino que tendría que auxiliar a otra persona al carecer ella de familiares cercanos⁸²⁵. Asimismo, la mujer amada pronto se quedaría encinta, y el hombre aún sin saber que eran sus hijos tendría igualmente que proveerles de todos los recursos necesarios para su supervivencia. Por tanto, parece más probable que históricamente el varón, en primer lugar, ejerciera su paternidad putativamente por amor a una mujer encantadora. Y sólo después de mucho tiempo y a medida que se afianzara la monogamia, poco a poco, se debió de ir haciendo evidente el parecido físico entre los niños y sus padres, y con él la relación entre la sexualidad y la paternidad. Pero, entonces, evidentemente, la monogamia y con ella el matrimonio no habrían surgido, tal y como cree Engels, del deseo del hombre de que sus descendientes hereden sus riquezas. La monogamia habría brotado, tal y como señala Ortega, de la necesidad de un hombre de individuarse a través de una mujer encantadora y especial. Mas, a su vez, esa mujer se habría convertido en alguien único e irreductible por amor a sus hijos. Por último, tal y como hemos visto, la paternidad no sería sino una vocación a la que el varón se ha sentido apelado en la medida en que los niños eran los hijos de la mujer amada.

Ahora bien, esto no tiene por qué significar que la mujer históricamente haya usado a los varones para que éstos se hicieran responsables de sus hijos. Quizá aquellas primeras mujeres raptadas y aterradas no tendrían otra opción que dejarse cuidar por su captor. Pero, después, es probable que ellas se enamoraran también. ¿De quién? La hipótesis que aquí se plantea es que la mujer excelsa es aquélla que desde niña y quizá inconscientemente ha imaginado una vida estable y feliz para su hijo, de manera que, cuando encuentra un varón que le demuestra que es la persona perfecta para emprender ese proyecto de paternidad, irremediablemente se siente literalmente encantada por él. De ahí que, como señala Marías, la mujer para enamorarse necesita que el varón se enamore primero, pero luego acampa y se queda con él, porque sabe que sólo con sus gestos va a poder ir limándolo de forma que se convierta en el padre perfecto. En cada mujer ejemplar se recrearía, entonces, una Eva que, como un motor inmóvil, sólo con la gracia de sus aprecio y desprecios, es capaz de sacar al varón de su primigenia modorra natural con el fin de llevar a la plenitud de su sentido a los hijos comunes.

⁸²⁵ ¿No es ésta la historia que nos narra el famoso cuento de *La bella y la bestia*?

Pero, si toda esta secuencia de argumentos fuera certera, podrían deducirse tres conclusiones más. En primer lugar, que el patriarcado sería aquel régimen en el que, efectivamente, el varón tiene el poder público, pero porque, a su vez, es ordenado por el silencioso poder espiritual personal de la mujer. En segundo lugar, habría que tener en cuenta que, si los varones históricamente se han ido personalizando, ha sido gracias a que, en vez de vivir para sí mismos, han elegido entregarse por amor a una mujer y sus hijos. Por último, habría que reconsiderar la idea de que todos los amores se fundan en el enamoramiento del varón y la mujer. Y esta idea no proviene sólo de Ortega y Marías. Es una vigencia milenaria hasta el punto de que el propio Génesis nos la propone a través de la creación de Adán y Eva. Y, sin embargo, el Evangelio subraya una y otra vez una imagen nueva: la de la Virgen María sujetando tiernamente a ese niño del que depende la totalidad de la humanidad. O la de la Sagrada Familia en la que San José, como aquellos hombres primitivos, escoge por amor ser el padre biográfico de Jesús.

Por otra parte, hasta ahora hemos señalado una y otra vez, con Ortega y Marías, que uno de los pilares de Occidente ha sido su creencia en el Ser. Como vimos, los griegos encontraron que había ciertos patrones que se repetían cíclicamente y, poco a poco, llegaron a la asunción de que el orden de la realidad entera estaba regido por el principio de identidad y que, por tanto, había una naturaleza universal. Después, durante la modernidad, el principio de identidad del Ser se desplazó a la conciencia humana como continente de realidad también universal. Ahora bien, ¿y si esa creencia en el Ser hubiera sido especialmente masculina? ¿Y si, por tanto, sólo la mitad de la población hubiera tenido verdadera fe en el Ser?

Recordemos que, según Marías, el afán del varón ha sido el de construir una estructura de seguridad en la que la mujer pueda gestar su hogar, su mundo personal. Pero, para ello, ha sido necesario, a través de un ingente esfuerzo, civilizar el mundo exterior, estatalizarlo, organizarlo para poder preverlo y conseguir la ansiada seguridad. Por tanto, no es de extrañar que, al encontrar un orden cíclico, recurrente, en algunos ingredientes de su entorno, el varón griego se entusiasmara y deseara ardientemente que la totalidad se plegara a él, hasta el punto de sacralizar el principio de identidad del Ser entendiéndolo como universal, es decir, asumiendo vitalmente que era fundamento

último de la realidad. Gracias a esa creencia en su universalidad, los varones han podido construir una arquitectura intelectual compartida, una razón expresa trascendente en la que han ido reobrando a lo largo de la historia con el fin de comprender cada vez mejor la realidad de ese mundo exterior peligroso e inhóspito.

Ahora bien, por otra parte, hemos visto cómo, para Marías, la pretensión femenina ha sido distinta. Porque la mujer ha buscado ser alguien bello, al comprender vitalmente que, tarde o temprano, va a tener la alta responsabilidad de configurar la vida del varón y sus hijos. Pero, entonces, su objeto de comprensión han sido las personas de su entorno y éstas no se rigen por el orden idéntico del Ser, porque cada una de ellas es irreductible a las demás. Por tanto, no es descabellado pensar que la creencia más básica de la que ha vivido la mujer a lo largo de la historia ha sido la de que la realidad es, a la postre, inesperada.

Y desde esta perspectiva se pueden entender otras tantas cuestiones. Por ejemplo, se clarifica la razón de por qué la mujer ha solido atender más a la religión que el varón. Porque, a última hora, ambos habrían sido religiosos ya que el hombre ha religado su vida en su firme creencia en el Ser de la totalidad. En cambio, la mujer, al tener el foco puesto en las personas que son de por sí originales, insólitas y sorprendentes, fácilmente ha religado su vida en las creencias tradicionales, es decir, aquéllas en las que tiene cabida lo mágico, lo inverosímil o lo que en el cristianismo suele denominarse el milagro.

Asimismo, desde este punto de vista se entiende que la mujer haya sido la inventora de la agricultura. Porque el nomadismo trae consigo una vida insegura en la que no se sabe ni qué se va a comer, ni cuándo, ni dónde se va a descansar. Es decir, el nómada vive inevitablemente alterado, en el sentido de que tiene que estar perpetuamente respondiendo a las dificultades que le plantea lo inhóspito. En cambio, la mujer, gracias a la agricultura crea ese primer hospital que es el hogar en donde articula un remanso de paz. En él va a poder prever mejor los alimentos que se van a consumir y, poco a poco, va a crear una serie de reglas básicas con las que dotar a la vida de la estabilidad necesaria para cuidar a los niños, los enfermos y los ancianos. El hogar va a ser, pues, una extensión de esa pretensión femenina de ensimismarse, con el objeto de comprender cómo llevar a la plenitud de su significado a todas las personas amadas.

Por tanto, podría señalarse que la empresa histórica de la mujer se asemeja a la de Ortega a la hora de descubrir la teoría general de la vida humana. Porque el filósofo madrileño ya no es “cazador” de ningún Ser humano. Busca, como la mujer, una arquitectura estable desde la que investigar a las personas concretas. La estructura analítica, como el hogar, es, así, aquel armazón estable, habitual, rutinario, que posibilita las condiciones necesarias para poder investigar a esas realidades únicas, inverosímiles y milagrosas que son las personas.

Pero, desde esta perspectiva se podría añadir también, entonces, que la mujer ha tenido tantas ideas como el varón, o incluso quizá más. Pero esos contenidos ideales femeninos han sido distintos a los masculinos. En primer lugar, porque no han tenido pretensión de universalidad, sino de máxima concreción, lo que explica que, según Marías, la mujer suela acertar más que el varón. Es decir, podría decirse que las ideas femeninas, en general, son más intensas, pero menos extensas que las del hombre. En segundo lugar, como esas ideas de las mujeres se agotan en su uso fáctico, la mayoría de las veces ni siquiera necesitan formularlas mediante palabras, de suerte que permanecen en ese estadio que ha solido denominarse “intuición femenina”.

Por otra parte, es necesario tener en cuenta otro aspecto fundamental. Según Marías, las mujeres a lo largo de la historia no han sido muy dadas a tener amistades profundas con otras mujeres⁸²⁶. Aquí, sin embargo, postulamos lo contrario porque puede ser que en momentos concretos, como, por ejemplo, cuando se ha de elegir al amado, se hayan podido sentir inseguras e intentado competir o rehuirse entre sí, pero, en general, toda mujer que verdaderamente haya querido serlo de manera ejemplar, necesariamente, ha buscado la compañía de otras mujeres. La prueba más evidente la encontramos en el hecho de que, si lo normal hubiera sido que cada mujer estuviera aislada del resto, su pobreza vital habría sido inaudita, más aún, teniendo en cuenta que el varón casi siempre ha estado fuera de la casa. En cambio, en ese ambiente apacible del hogar, es donde habitualmente se han reunido la abuela, la madre, las hermanas y las amigas cercanas para contarse sus problemas, vicisitudes, alegrías y sorpresas. Y esto

⁸²⁶ Julián MARÍAS, *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 140.

explica también por qué, en general, las mujeres tienen mejores dotes comunicativas que los varones⁸²⁷.

De esta manera, la mujer ha encontrado en otras mujeres de su entorno la posibilidad de intercambiar opiniones acerca de los asuntos que verdaderamente le interesan, que son los personales. Porque en la conversación cotidiana es en donde la mujer va atesorando las historias concretas de sus amigas y familiares, a la vez que abstrae los problemas más recurrentes de su comunidad, de forma que va aquilatando eso que Marías denomina “la experiencia de la vida”⁸²⁸. Pero, al ir comprendiendo cada vez mejor al Hombre de su tiempo y su cultura, en definitiva, lo que ha realizado históricamente la mujer: ¿no ha sido una antropología? Y, ¿no es eso precisamente lo que ha hecho que sea especialmente perspicaz para llegar a la raíz personal de las personas de su entorno? Por tanto, podría decirse que mientras que el varón al pretender comprender el mundo en su totalidad ha tendido a interesarse por la metafísica, la mujer, al querer entender a sus prójimos, sobre todo a través de la conversación constante con sus amigas⁸²⁹, ha hecho de manera espontánea e implícita una antropología.

Ahora bien, como ya hemos visto, todos estos patrones se han modificado mucho durante los últimos siglos. Mas desde nuestro punto de vista ha habido en especial dos grandes cambios que han venido a reconfigurar completamente la estructura empírica de la vida humana.

En primer lugar, gracias a que el varón occidental ha civilizado el mundo exterior, la mujer ha podido salir con seguridad del hogar. De esta manera, nos encontramos con una nueva tipología de mujer que, de repente, ya no sólo ha atendido al mundo personal, sino también al exterior. Una mujer que, además, por fin ha tenido acceso de manera

⁸²⁷ Desde esta perspectiva se entiende, a su vez, cómo esta necesidad de amistad entre las mujeres puede derivar también en su versión inmoral a través de lo que se ha denominado coloquialmente como “marujas”, que no buscan comprender o amar a las otras mujeres de su entorno sino “chismorrear”, que como señala el Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española, no es sino “hablar con indiscreción y malicia de alguien o sus asuntos”. Cfr. el término en la URL: <https://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=chismorrear> [consulta: 13 de mayo de 2019].

⁸²⁸ Marías profundiza en el significado de la experiencia de la vida en el ensayo “Introducción”, en VV.AA., *Experiencia de la vida*, Alianza Editorial, Madrid, 1966 [1.ª edición de 1959], pp. 7-15.

⁸²⁹ Hay que tener en cuenta que la mujer ha tenido muy restringido el trato con todo varón que no fuera de su familia.

general a la educación superior, de suerte que los mismos programas académicos han inoculado en ella la creencia en el Ser. Porque, efectivamente, ese viejo patrón griego sigue siendo muy útil para comprender el mundo de las cosas en el que las mujeres pasan ahora muchas horas. Pero, al mismo tiempo, se hace evidente, que esa pretensión femenina de cuidar a las personas sigue vigente. La prueba la encontramos en que a pesar de que hoy en Occidente tienen libertad para elegir su profesión, la gran mayoría de las mujeres se sigue decantando por carreras del mundo sociosanitario o relacionadas con las artes y las letras⁸³⁰. Por otra parte, y como contrapartida, es posible señalar que al varón cada vez le ha ido interesando más el mundo privado, el personal. En ese sentido, mediante la idea de la conciencia centró la atención ya en la psique humana. A ello se suma que el desarrollo de la ciencia médica ha sido determinante también a la hora de aprehender la realidad de los denominados “seres humanos”. Pero el mejor ejemplo lo encontramos, sin duda, en la filosofía de todos aquellos autores contemporáneos que, como Ortega y Marías, se cuestionan la existencia de tal Ser, y apoyados en sus arquitecturas universales están explorando la realidad de la vida humana y de la persona que se hace en ella⁸³¹.

Por tanto, la primera de las raíces de la crisis de la condición sexuada en el siglo XX no se encontraría tanto en el hecho de que las mujeres vivan de ideas-creencias, como estimaba Marías, sino en que están comenzando a tener fe en el Ser, al tiempo que los hombres han empezado a dudar de él. Y este gran cambio ha traído consigo algunas consecuencias peligrosas. Porque hoy en día, el racionalismo y el relativismo ya no afectan a la mitad de la población, sino a toda ella. Por eso, las mujeres ahora viven a través de ideas-creencias, al igual que los hombres, de manera que la inestabilidad es mucho mayor. Pero, por otro lado, no cabe duda de que esa tremenda transformación de las vigencias sociales también nos ha abierto a un nuevo mundo, porque hoy en día las personas, a través de su condición sexuada, tienen la posibilidad para comunicarse como nunca. Y en ese camino de indagación mutua, la mujer puede brindar su milenaria comprensión intuitiva de la realidad personal, mientras que el varón le ofrece a ella las

⁸³⁰ Jeff SOSSAMON, “In countries with higher gender equality, women are less likely to get STEM degrees”, *World Economic Forum*, 20-II-2018, URL: <https://www.weforum.org/agenda/2018/02/does-gender-equality-result-in-fewer-female-stem-grads> [consulta: 2 de septiembre de 2019].

⁸³¹ Asimismo, hay que añadir que no son sólo los intelectuales los que se sienten llamados a comprender el mundo personal. La prueba la encontramos en cómo cada vez hay un mayor interés por parte de los varones por ser más partícipes de la crianza de sus hijos, hasta el punto de que se están gestando nuevas políticas públicas para incentivar la baja por paternidad.

herramientas conceptuales necesarias para que todo ese saber se universalice, de forma que la estructura empírica que es el Hombre podría dilatarse como nunca.

Por otra parte, desde la perspectiva que aquí se contempla, otra de las raíces de la crisis actual se encuentra en el hecho de que, por primera vez en la historia, se ha disociado la sexualidad de la procreación de forma que la mujer se encuentra en una situación parecida a la de aquellos varones primitivos: puede vivir para sí misma, sin tener que hacerse cargo de nadie, si así lo desea. Como suele decirse actualmente, la mujer puede ser independiente. Pero, ¿por qué habría de desear prescindir de la monogamia y del matrimonio? ¿Por qué podría preferir liberarse o retrasar la maternidad? Existen múltiples razones para contestar a esas preguntas. Algunas de ellas están justificadas. Otras no tanto. Porque en la actualidad gracias a que somos más longevos y que, en general, el mundo es menos peligroso, la mujer cuenta, por fin, con la maravillosa posibilidad de conquistar quehaceres y lugares que hasta ahora le habían estado vetados, de manera que, si así lo escoge, puede enriquecer su vida hasta límites insospechados sin quedarse confinada en el hogar. Asimismo, aunque no siempre ha sido así, es indudable que en la historia es recurrente la imagen del varón poco viril que se ha aprovechado de su situación y ha minusvalorado a la mujer jactándose de ser superior, de forma que una de las maneras que ella ha encontrado para demostrarle que está equivocado ha sido la de probar que puede dedicarse a los quehaceres que tradicionalmente han sido masculinos y realizarlos con igual o superior eficacia que los hombres. De igual manera, también hay que contemplar que hay mujeres que no se sienten llamadas a ser madres y éstas, por primera vez en la historia, tienen la posibilidad de seguir la voz de su verdadera vocación, sea ésta cual sea.

Pero, al mismo tiempo, nos encontramos con un problema de enormes dimensiones. Porque hay que tener en cuenta que, aunque la mujer casi siempre ha abrazado la maternidad con gusto, a la vez, se trataba de un proyecto que no elegía, que le venía impuesto. Durante milenios no sabía ni por qué se quedaba embarazada y pensaba que era obra de dioses totémicos. Después, socialmente, se daba por hecho que tenía que casarse y formar una familia. Por eso, no es de extrañar que hasta el propio Ortega pensara que la maternidad era un cuasi instinto. Pero actualmente la mujer tiene muy presente que la maternidad no es un proceso mágico o que, si lo es, al mismo tiempo, ella interviene para concebir dicha vida. Entonces, si quiere puede elegir no

tener hijos. Pero eso implica que, por primera vez en la historia, la mujer es susceptible de convertirse en ese salvaje moderno que es el hombre-masa. Puesto que no se debe a nadie puede caer en la trampa de amodorrarse con la presión de las facilidades y despersonalizarse. Puede vivir del capricho, de la arbitrariedad, exigiendo como el señorito satisfecho una serie de posibilidades históricas que atolondradamente entiende como derechos. De ahí que hoy en día sea común ver las plazas llenas no sólo de varones, sino también de mujeres gritando eslóganes que a fuerza de ser repetidos son sólo mantras salvajes, esquemas tan vacíos como su propia vida. Tras ellos se esconde una pretensión que es siempre la misma: exigir políticamente lo que el grupo del momento entiende que son derechos.

El hombre-masa es, entonces, el peor producto de siglos de historia en los que la pretensión colectiva ha sido la de lograr que el Hombre tenga cada vez más y más posibilidades. Pero, a la postre, y aún sin caer en la psicología del hombre-masa, muchas personas viven hoy regidas por un sistema de vigencias que promueve el primitivismo a través del naturalismo y el utilitarismo. Y, por ello, hasta algunas de las más comedidas no pueden dejar de preguntarse: ¿y por qué tenemos que mantener relaciones sexuales con una sola persona? ¿Y qué es el amor? O, ¿qué necesidad hay de complicarse la vida teniendo hijos?

En ese sentido, como ya hemos visto, la razón vital nos propone un punto de vista que, sin ser político⁸³², nos llama a una empresa que es a la vez personal y colectiva. Porque Ortega y Marías a través de su metafísica nos recuerdan, por un lado, que la felicidad y la plenitud no se consiguen a través de un quehacer hedonista, utilitario y solitario. Se logran amando a las personas que nos rodean, haciéndonos dependientes y responsables de ellas, comprendiéndolas hasta que nos sea imposible imaginar un mundo en el que no existan.

Pero, por otro lado, desde el punto de vista que aquí se contempla, efectivamente, la justa pretensión de que las mujeres pudieran tener las mismas posibilidades vitales

⁸³² ¿Por qué la razón vital no es política? Como hemos visto, cuando una idea llega a la política es porque ya es una opinión dominante y, por tanto, al menos un sector del poder público de una u otra manera va a intentar imponerla segregando para ello usos rígidos y fuertes. Pero, la metafísica de Ortega y Marías es precisamente una llamada a rehuir toda ficción de totalidad ya dada. Es una apelación a que nos personalicemos, de forma que es también una invitación a que superemos sus puntos de vista a través de otros que los comprendan por ser más abarcadores.

que los varones se ha ido cumpliendo, y al no haber sido reemplazada aún por otra, están brotando signos de barbarie y salvajismo. Pero, al mismo tiempo, si se escucha atentamente el latido de nuestra época, quizá pueda oírse ya, levemente, otra nueva empresa colectiva, nacionalizadora, que parece estar llamando poco a poco a nuestra puerta. Se trataría, además, de un proyecto que, siendo original, es, al mismo tiempo, el más originario, pues consistiría en repristinar y profundizar en ese amor trino, fundamental que dio origen a la humanidad y a la sociedad. Entonces, el varón y la mujer, enamorados, verdaderamente encarnados en un mismo *logos* transcendente, desplazarían la atención de sí mismos para velar por la criatura más importante y vulnerable de todas, la verdadera patria, el niño. Y así, desde la perspectiva que aquí se defiende, Occidente sólo se puede vivificar en la medida en la que, como ha hecho siempre, se afane en cuidar y adorar al más desprotegido que en este caso es el niño, el eterno hijo, el Hijo del Hombre.

12.2. La justicia perdurable

Desde la perspectiva de la razón vital se entiende que el pensamiento, como la vida misma, no es cíclico, sino que va conformando espirales, giros concéntricos en los que se vuelve a los mismos temas para reinterpretarlos cada vez con más profundidad a medida que se ponen en relación unos con otros. Es lo que, como apuntamos previamente, Ortega denominaba el método de Jericó. Volvemos, entonces, nosotros a la idea con la que comenzamos el capítulo primero: queramos o no, todas las personas necesitamos saber a qué atenernos acerca de la totalidad de lo que hay, porque como no contamos con un proyecto instintivo como el de los animales, la vida misma nos fuerza a gestar una ficción de la totalidad sobre la que vamos reobrando a cada paso. Pero, además, hemos mostrado, también, que cada uno de nosotros interpreta esa imagen finita de la infinitud a través de su pretensión de ser alguien. Mi perspectiva es la organización real de la realidad porque mi proyecto presiona la totalidad de lo que hay para realizarse. Mi vida es una apertura sistemática de posibilidades para que yo comprenda mi razón personal verbalizando, encarnando, reabsorbiendo cuanto encuentro. La realidad personal es, entonces, un *logos* que va apareciendo a medida que vivo con autenticidad, de forma que cuenta con un intrínseco carácter futurizo, providente. Entonces, como ya hemos indicado, a todos nos une la empresa a la vez universal y personal de ser artistas o héroes. Pero, ¿no es eso lo mismo que decir que estamos también llamados a ser profetas? Porque el artista o el héroe cada vez que rompe la realidad y la reconfigura de nuevo, en definitiva, lo que hace es brindarnos a los demás una nueva perspectiva o panorama original que nos abre literalmente al futuro a través de la imaginación. La persona justa, auténtica, nos saca, por tanto, de lo ya hecho para que podamos abarcar nuevos horizontes. Entonces, si todos estamos llamados a ser profetas, eso que históricamente se ha denominado “revelación” no es una empresa dedicada a unos pocos. Cada uno, en su vida tiene la posibilidad de traer un futuro más rico para los demás al comprender, al menos imaginativamente, la plenitud de sus prójimos.

Pero, al mismo tiempo, hay que tener en cuenta también que, como hemos visto, nacemos ya en una sociedad que, a través del sistema de vigencias transpersonales, nos dona una estructura empírica, es decir, una interpretación de quiénes somos con relación al universo o una primera respuesta al problema radical que es nuestra vida. Por ello,

gracias a que desde que nazco convivo con otras personas cuando despierto a la vida, mi perspectiva comprende ya la imaginación o ficción de totalidad de mi sociedad. Mas, como subrayamos, a su vez, esa interpretación colectiva encuentra su raíz en un proyecto sugestivo de vida en común, porque todo el sistema de vigencias sociales pende a la postre de una empresa nacionalizadora. Pues bien, ahora se hace necesario profundizar más. Porque cuando la empresa nacionalizadora verdaderamente lo es, no se limita a proponernos un quehacer mundano. Lo subrayábamos al principio de este apartado. Nuestra vida nos fuerza a saber a qué atenernos sobre la totalidad de lo que hay. Por ello, una sociedad está sana en la medida en que ese proyecto que la habita proporciona a sus miembros una ficción o imaginación del horizonte de ultimidades, es decir, del nacimiento, la muerte, la vida perdurable y Dios. Y de esos cuatro aspectos nos interesa el último, Dios, al ser la clave de bóveda de todos los demás. Porque, ¿qué entendemos por Dios? Solemos asociar esa palabra a algunas de sus interpretaciones. Nos imaginamos quizá al Dios judeocristiano, al Dios musulmán, a los dioses griegos, o a otras divinidades. Pero, como vimos en el capítulo primero, si lo abrazamos desde el punto de vista metafísico, podemos entenderlo como el principio y el fin de todo cuanto hay, es decir, como la Razón o la Verdad, como la fuente que da sentido a toda la realidad. Y, si abrazamos a Dios de esta manera, todos somos religiosos porque la vida misma nos obliga a religarnos a la totalidad de cuanto hay a través de una interpretación o ficción de esa Razón o Sentido trascendente. Entonces, podría aseverarse que incluso los ateos actuales son religiosos en la medida en que suelen enraizar su vida en presupuestos naturalistas de forma que asumen que, aunque no han de perdurar personalmente, su materia va a continuar existiendo. Es decir, a última hora los ateos son fervientes creyentes de la ciencia y a través de ella, del principio de identidad del Ser griego.

Mas, si nos centramos en el asunto que aquí nos ocupa, necesitamos recordar que, tal y como vimos en el capítulo primero, para que una sociedad sea justa, el sistema de vigencias colectivas tiene que estar vivo, de forma que sus miembros crean en una imaginación o ficción de totalidad de la que se decante una misma Verdad trascendente. Porque cuando eso es así, los individuos miran en una misma dirección. Trabajan corazón con corazón y eso ayuda a que haya una buena convivencia. En cambio, cuando un sistema de vigencias entra en crisis, al dejar de creerse en una misma interpretación del horizonte de ultimidades, se rompe el acuerdo implícito de la *pólis* y todo se

pervierte. La estructura empírica se tambalea, o lo que es lo mismo, el Hombre de ese tiempo se desdibuja. Y como nadie sabe a qué atenerse, los miembros de esa sociedad no pueden realizar plenamente la misión de su vida, es decir, no pueden hacerse como personas. No pueden ser artistas, héroes o profetas porque ese término medio que es el Hombre está borroso, así que se hace muy difícil comprender la vida de sus prójimos.

Por eso, como analizamos, la filosofía surgió en Grecia como una fórmula desesperada para intentar saber a qué atenerse sobre la totalidad; como un intento de encontrar una respuesta coherente al problema que es la vida humana que sirviera para definir el sentido del Hombre y con él restaurar la maltrecha convivencia. Entonces, aquellos varones helenos llegaron a una nueva revelación. Hallaron un método de religación original. ¿Qué hicieron? Buscaron una creencia que siguiera siendo una verdad incuestionable para todos. Así fue como partieron de lo que era su certidumbre radical: que la realidad ha existido desde siempre y para siempre y ha estado regida por un orden inmutable que ni los dioses podían alterar. Pero, además de asentarse en esa vieja creencia, los griegos llegaron imaginativamente a una nueva verdad: que ese orden era posible comprenderlo mediante el intelecto porque imperaba en todas partes, incluso en aquellas cosas que tenían a la mano. Por eso, aquellos filósofos primero buscaron intelectualmente el orden de lo cercano para después, en su afán de pantonomía, extrapolarlo a la Verdad, a la fuente de sentido de la realidad. Y, así, dotaron imaginativamente a Dios con las mayores excelencias, al entender que el principio y fin de la totalidad necesariamente ha de ser superior a cada una de sus partes. De esta manera, por ejemplo, según De Nigris, el *Theós* aristotélico representa la sublimación de la *physis* como clave de bóveda del *kósmos* cerrado griego, de forma que su autarquía no era sino un símbolo de su perfección. Pero, al mismo tiempo, a pesar de que el Estagirita aprehendía la realidad sobre la base de su creencia en el Ser, además, se le hizo evidente que la realidad más perfecta de cuantas tenía a la mano eran las personas. De esta manera, religó al hombre con lo divino, al trasladar a su interpretación de Dios lo que él creía que era más noble del alma humana⁸³³. Y, así, históricamente los metafísicos al enfrentarse a la interpretación teológica han tendido a proyectar en Dios lo que en cada momento se ha creído que eran las mayores perfecciones de la persona

⁸³³ FRANCESCO DE NIGRIS, “La fertilidad teológica del pensamiento de Julián Marías”, *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º ext. 12, 2016, pp. 90-91.

entendida como el hombre o el ser humano. Ahora bien, ¿cómo han podido llevar a cabo ese proceso?

Recordemos que yo soy persona porque comprendo un “Tú” a través de ese “nosotros” que es el Hombre. Y si en mi camino no encontrara ningún “Tú”, nunca sería yo. Por eso, señalábamos anteriormente que todo saber, toda comprensión, está basado en esa ciencia primigenia del amor personal. Incluso la ciencia del Ser, que tanta relevancia ha tenido en nuestra cultura, ha sido sólo un estadio más de la ciencia personal del amor. Pero, necesariamente, tarde o temprano, había de entrar en crisis. ¿Por qué? Pues porque cuando verdaderamente amamos no nos resignamos a una visión cristalizada de la persona amada, de manera que es imposible aprehender ese Ser inmutable que tanto ansiaron los griegos. Por eso, Occidente al no encontrar esa verdad para todo tiempo y lugar ha recaído una y otra vez en distintas formas de relativismo. De igual manera, como ya vimos, la ciencia original del amor tampoco es positivista, puesto que, a pesar de que se apuntala en lo que ya hay, en definitiva, su pretensión es imaginar esa posible plenitud que aún no es, pero está llamada a ser. Es decir, tenemos potencia de profetizar o revelar porque es el amor el motor de la ciencia del encuentro personal. Así, según Marías, tras todo afán civilizatorio y, por tanto, bajo toda empresa de justicia social, subyace siempre la pretensión de vivificar al otro⁸³⁴.

Ahora bien, como apuntamos en el capítulo noveno, la estructura empírica de la vida humana nos evidencia que, por mucho que nos afanemos en dar sentido a nuestra vida a través de la del prójimo, tarde o temprano ambos vamos a morir. Y, entonces, señalamos que la muerte personal cumple con la relevante función de darle valor a lo que encontramos ordenándolo según la importancia que tenga para nosotros. Pero, ahora es necesario dar un paso más, porque si no muriésemos, ¿podríamos amar?, ¿seríamos capaces de dar todo su valor a la facticidad?, ¿seríamos valientes? Es más, si esta vida no encontrara ese terrible límite que es la muerte, ¿cómo despertaría en nosotros la necesidad de vivificar imaginativamente al prójimo y con él a nosotros mismos? Pero, entonces, la muerte además de servirnos para dar valor a nuestra vida también puede entenderse como la gran escuela que al mismo tiempo cumple otras dos funciones. En primer lugar, al evidenciarnos quién es imprescindible para nosotros, nos hace

⁸³⁴ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1989 [1.ª edición de 1987], p. 342.

comprender lo que es el amor. En segundo lugar, como hemos visto, cuando alguien a quien queremos muere nos parece inconcebible. Es decir, literalmente no lo podemos concebir o imaginar. No podemos soportar un mundo en el que nosotros existamos y la persona amada no, porque si eso fuera así, la vida no tendría sentido, ni felicidad. Como escribe Marías: “si el hombre estuviera destinado a perecer, ¿no sería todo un inmenso engaño, una especie de broma siniestra?”⁸³⁵ De esta manera, la muerte se aparece como aquel primer y doloroso aguijón que obliga a la persona, en cuanto criatura amorosa, a proyectar, imaginar, llevar a cabo una ficción de totalidad en donde pervivan sus seres queridos. Entonces, somos artistas, héroes, profetas porque, a la postre, *nos es imposible creer que aquél a quién amamos vaya a desaparecer para siempre. Y, así, todo el sentido que le vamos donando al Hombre y, por tanto, toda justicia social se nutriría de esa creencia esencial en la vida perdurable que brota en nosotros cuando verdaderamente amamos a alguien.*

En ese sentido, como señala Guillermo Taberner Márquez, Marías retoma la interpretación de Unamuno acerca de la muerte y la dota de sistematicidad gracias a la metafísica de Ortega⁸³⁶. Por tanto, nosotros desde la perspectiva que hemos alcanzado y con el objeto de aclarar la postura de Marías, vamos a alumbrar aquellos puntos de la doctrina de Unamuno que concuerdan con ella.

Según Unamuno, la vida, a través del amor, hermana a la muerte con la resurrección. Perduramos, añade, sólo en la medida en que nos entregamos al prójimo. Pero esa continua donación de uno mismo es la primera forma de *morir*, porque dejamos de ser lo que éramos para *resucitar* a una forma de vida mejor que comprende la realidad del otro. Entonces, según el filósofo, hay dos grandes estadios del amor. El primero es el de la carne, el sexual, el primitivo, que es combativo en el sentido de que abre los cuerpos y los une, pero a la vez mantiene dividido el espíritu. En el lenguaje de Marías podríamos decir que gracias a ese amor sexual se interpenetran los cuerpos, pero no los proyectos. Asimismo, agrega Unamuno, de esa unidad corporal se engendra un hijo, pero éste muere y los padres que hasta entonces habían estado comunicados sufren y el dolor les une espiritualmente. Cada uno se compadece del otro, es decir,

⁸³⁵ *Ibidem*, p. 347.

⁸³⁶ Guillermo TABERNER MÁRQUEZ, *Los días contados. El Unamuno de Julián Marías*, Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2009, p. 31.

padece la penuria del otro. Y de ese gran tormento brota el segundo estadio del amor, que es el espiritual, lo que nosotros hemos denominado misericordia, porque ambos proyectos se compenetran. Unamuno, por tanto, recupera mediante esta interpretación la transitada idea de que el primer amor es el que aparece entre el varón y la mujer y, sin embargo, en una intuición genial añade que en la mujer todo amor es maternal, es decir, que el amor femenino entraña siempre esa necesidad de morir y resucitar a través de la continua vivificación del hijo, que es la misma que luego traslada al varón del que se enamora⁸³⁷. Escribe Unamuno:

El amor de la mujer, sobre todo, decía que es siempre en su fondo compasivo, es maternal. La mujer se rinde al amante porque le siente sufrir con el deseo. Isabel compadeció a Lorenzo, Julieta a Romeo, Francisca a Pablo. La mujer parece decir: “¡Ven, pobrecito, y no sufras tanto por mi causa!” Y por eso es su amor más amoroso y más puro que el del hombre y más valiente y más largo⁸³⁸.

Lo que nos hace comprender que estamos amando es, entonces, el dolor, el sufrimiento ajeno cuyo extremo es la muerte. Por eso, añade Unamuno, en los enamoramientos trágicos que nacen a destiempo o están prohibidos es en donde se nos hace más patente el amor, porque cuantas más murallas pone el destino para alejar a los amantes, más se compadecen el uno del otro y más se acrecienta el dolor, y con él, el deseo de poder quererse a las claras y libremente. Entonces, eso les hace imaginar un mundo en donde no haya más ley que la libertad del amor⁸³⁹.

Asimismo, apunta Unamuno, a medida que crece el amor vamos compadeciéndolo todo, es decir, vamos padeciendo con lo que nos rodea de forma que lo sentimos como una parte de nosotros mismos:

Y cuando el amor es tan grande y vivo y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces, lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también, que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esa Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios. Y si el alma

⁸³⁷ Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2010 [1.^a edición de 1913], pp. 166-168.

⁸³⁸ *Ibidem*, p. 169.

⁸³⁹ *Ibidem*, p. 168.

compadece a Dios y se siente por Él compadecida, le ama y se siente por Él amada, abrigando su miseria en el seno de la miseria eterna e infinita, que es eternizarse e infinitarse la felicidad suprema misma⁸⁴⁰.

Ahora bien, desde la perspectiva de Marías cabría preguntarse: ¿y cómo personalizamos a Dios? Recordemos que yo me descubro como persona al amar al prójimo, al tratarle como un Tú irreductible. Mas en ese camino de salvación personal a través del prójimo, tarde o temprano nos encontramos con ese escollo infranqueable que es la muerte. Pero, ¿es verdaderamente insalvable? Ya hemos visto que no, que la muerte es precisamente aquel punzón que, como en el caso de Braille, al tiempo que nos deja ciegos nos invita a que imaginemos una vida en la que la perfección del amado sea posible. Entonces, movida por el amor, nuestra fantasía no claudica, y desesperada a la vez que esperanzada transciende la muerte proyectando una imagen de la vida perdurable.

Pero, ¿qué acontece al mismo tiempo? Como hemos visto, cada vez que imaginamos la plenitud de la vida del amado, a la vez lo que estamos haciendo es ensanchar y hacer más profunda nuestra ficción de totalidad, o lo que es lo mismo, nuestra imagen del Hombre. Pero eso significa necesariamente que también estamos enriqueciendo nuestra perspectiva de la fuente de sentido del universo. Por ello, hay una relación directa entre la interpretación que hacemos de la vida perdurable y nuestra imagen de Dios. Entonces, desde esta perspectiva puede entenderse un poco mejor por qué el hombre ha tendido a proyectar lo que creía que era su mayor excelencia en la figura de Dios. Y también desde este punto de vista se esclarecen algunos pasajes bíblicos. Porque, por ejemplo, decíamos antes que la máxima del Evangelio de que hay que amar al prójimo como a ti mismo no es un imperativo, sino que la metafísica de Marías alumbra cómo se trata simple y llanamente de una verdad porque, efectivamente, en la medida en que amamos al prójimo nos amamos a nosotros mismos y descubrimos nuestro proyecto personal. Pues bien, desde el punto de vista al que acabamos de llegar se esclarece también la primera parte de esa máxima, según la cual amar al prójimo es semejante a amar a Dios sobre todas las cosas porque, efectivamente, en la medida en que comprendemos a las personas que amamos, estamos profundizando en nuestra perspectiva del Hombre y, por tanto, estamos enriqueciendo nuestra imagen de la

⁸⁴⁰ *Ibidem*, p. 171.

Verdad⁸⁴¹. Y lo mismo acontece a la inversa: cuando odiamos a alguien dejamos de comprender su pretensión irreductible de manera que no recreamos nuestra ficción de totalidad. Por tanto, en definitiva, lo que hacemos es cosificarnos a nosotros mismos, pero también a Dios, al encarcelarlo en una imagen dada y terminada.

Por otra parte, dar plenitud al otro, tal y como contempla Unamuno, ¿no es compadecerse? ¿No es padecer con él sus tristezas, sus debilidades y limitaciones? ¿No es intentar auxiliarlo para que pueda superarlas? Entonces, desde este prisma también es posible comprender el juicio final tal y como lo contempla San Mateo:

Entonces dirá el Rey a los de su derecha:

“Venid, vosotros los benditos de mi Padre,

Entrad en posesión del reino

que os está preparado desde la creación del mundo;

porque tuve hambre, y me disteis de comer;

tuve sed, y me disteis de beber;

peregrino era, y me hospedasteis;

desnudo, y me vestisteis;

enfermé y me visitasteis;

en prisión estaba, y vinisteis a mí”.

Entonces, responderán los justos, diciendo:

“Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer,

o sediento y te dimos de beber?

¿Y cuándo te vimos peregrino y te hospedamos,

o desnudo y te vestimos?

¿Y cuándo te vimos enfermo o en prisión y fuimos a ti?”

Y respondiendo el Rey, les dirá:

⁸⁴¹ Especialmente interesante es la perspectiva de Dios que nos propone Harold Raley en su libro *The unknown God*, basándose tanto en las interpretaciones científicas como en las teológicas. Según el autor, si buscamos a la divinidad llevando a la perfección la imagen que hoy tenemos de la totalidad, nos encontramos con que Dios no puede ser ni autosuficiente, ni inmutable. Porque es de esperar que necesariamente tendrá que asemejarse a la realidad más plena de este mundo y, por tanto, también será una persona. Entonces, el Dios Amor y Creador, al igual que nosotros, necesitará para ser feliz seguir realizándose, amando como el Padre que es a todas sus criaturas de manera que irá recreándose con nosotros. Por tanto, el destino de Dios está vinculado al nuestro de forma que, a medida que nosotros nos divinizamos, Él se humaniza. Vid. Harold RALEY, *The unknown God. Mysteries of deity, time, space, and creation*, 2011, especialmente la introducción y la parte primera.

“En verdad os digo, cuanto hicisteis
con uno de estos mis hermanos más pequeñuelos, conmigo lo hicisteis”⁸⁴².

Somos, entonces, como vimos en el capítulo cuarto, *imago dei*, porque, literalmente, a cada paso nos estamos haciendo a semejanza de la mejor imagen de Dios que conseguimos proyectar. De ahí que en la medida en que le vivificamos a Él recreándolo desde visiones cada vez más bellas, también resucitamos nosotros personalmente a un mundo mejor. Por tanto, nuestra responsabilidad y libertad es tal que, en la medida en que amemos a nuestros prójimos, estamos llegando a nuevas perspectivas de Dios, que son las que al final, como hemos visto, a la vez que nos vivifican a nosotros renuevan una y otra vez el proyecto sugestivo de vida en común de nuestra sociedad. Y, de esta manera, hemos llegado a una nueva perspectiva de la justicia social, según la cual *cuanto más amamos al prójimo más necesitamos concebir una vida perdurable bella para él y para nosotros, de suerte que al mismo tiempo proyectamos una imagen cada vez más ilusionante de Dios*.

Ahora bien, cuando llega una época de crisis de las vigencias sociales porque una empresa nacionalizadora ha llegado a su fin, todo se corrompe y las personas caen por los peldaños de la historia hasta que se vuelven a hacer vigentes visiones más pobres de la vida perdurable y, por tanto, de nosotros mismos y de Dios. A eso se suma que, según Marías, en la actualidad determinados grupos de poder, haciéndose pasar por promotores de la justicia social y mediante un hábil uso de los medios de comunicación, están llevando a cabo una gigantesca operación de invertir el orden de la perspectiva cristiana. Y si este movimiento fuera con el fin de intensificar la realidad mediante un punto de vista más verdadero no habría problema. Pero, según el filósofo, lo que está aconteciendo es el proceso inverso llegándose a la suma injusticia social. Porque gracias a esa clara manipulación orquestada lo que se está logrando no es sólo que las personas ya no crean en la vida perdurable. Esa falta de esperanza, sin duda, compromete su felicidad en este mundo, por lo que hay un estadio aún peor. Según el filósofo, el problema más grave se produce cuando las personas ni siquiera son infelices al pensar que no van a perdurar, porque eso significa que han perdido toda conciencia de lo que es vivir personalmente, hasta el punto de que ya no sufren ante la aniquilación de sus

⁸⁴² *Evangelio de San Mateo*, 25, 31-40, en *Nuevo Testamento*, en *Sagrada Biblia*, versión crítica sobre los textos hebreo y griego por el Rvdo. P. José María BOVER, S.I. y Francisco CANTERA BURGOS, tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, pp. 71-72.

prójimos, es decir, ya no les importa su salvación, así que no tienen ninguna necesidad de imaginar su plenitud ni en esta vida, ni en la que vendrá⁸⁴³. Y dolorido se pregunta Marías: “¿se imagina despojo mayor? ¿Cabe injusticia mayor que contribuir a que nuestros prójimos se degraden hasta renunciar a su propia realidad?”⁸⁴⁴

Entonces, el esfuerzo imaginativo y amoroso, la visión responsable⁸⁴⁵ por parte de algunos tiene que ser aún mayor. Es decir, aquél que aspira a llegar a una nueva revelación que permita a todos los miembros de la sociedad saber a qué atenerse sobre la totalidad, necesariamente tiene que comprender desde su perspectiva los puntos de vista previos, con el objeto de llegar a uno superior. Por eso, la filosofía es, para Ortega, la ciencia general del amor y “dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia la omnímoda conexión”⁸⁴⁶. Asimismo, en estos casos, la filosofía es también, como apuntamos en el capítulo primero, una búsqueda de alcanzar la justicia social, si entendemos con Marías que ésta “corrige una situación que envuelve una injusticia previa que invalida las conductas justas, los actos individuales de justicia”⁸⁴⁷.

Entonces, esa búsqueda de una interpretación coherente que sirviera al Hombre para saber a qué atenerse, como hemos estudiado, llevó a Marías a comprender, no sin cierta sorpresa, que la ficción del Hombre de nuestro tiempo se acerca misteriosamente a aquella perspectiva que trajo al mundo alguien llamado Jesús, hace más de dos mil años. Porque, efectivamente, conceptos como el de “creación”, “persona” o “amor”, en vez de quedarse anticuados, increíblemente nos introducen en una Razón tan profunda e insondable que es capaz de abrazar a todas las personas que han existido y existirán, al tiempo que otorga unicidad a cada una de ellas. Una Verdad que, lejos de esquematizar, nos dignifica individualmente al descubrirnos como irreductibles. Y, así, Marías, nutrido por esa visión responsable y sin poder concebir una vida sin sus personas amadas, llevó a cabo ese acto de justicia social que es el de imaginar cómo puede ser la vida perdurable. Porque, según el filósofo, respaldado por los fundamentos metafísicos

⁸⁴³ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982 [1.ª edición de 1979], pp. 20-25.

⁸⁴⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁸⁴⁵ En su *Antropología metafísica*, Marías define a la filosofía como la visión responsable, es decir, como aquel quehacer afanado en poseer la realidad contemplada dando razón de sus conexiones. Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1970], pp. 22-23.

⁸⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián MARÍAS, Cátedra, Madrid, 1984 [1.ª edición de 1914], pp. 55-56.

⁸⁴⁷ Julián MARÍAS, *Problemas del cristianismo*, *op. cit.*, p. 22.

de su doctrina de la persona, aunque es evidente que morimos, nada nos impide creer o imaginar que nuestra pretensión personal movida por el Amor no siga viviendo en otra circunstancia. Ahora bien, ¿cómo puede ser otro mundo? ¿Qué condiciones tendrían que darse en él para que pudiéramos alcanzar la plena felicidad?

Apunta Marías que sería necesario reflexionar a fondo acerca de los cuatro atributos del cuerpo glorioso del Cristo resucitado: la impasibilidad, la sutilidad, la agilidad y la claridad⁸⁴⁸. Porque, ¿cómo será una carne a la que ya no le afecten males físicos como el sufrimiento, la enfermedad y la muerte? ¿O un cuerpo que interpenetre a otros sin lesionarse y sea capaz de moverse con instantaneidad? ¿Cómo será la clara luz de una persona transfigurada? Asimismo, añade el pensador, es necesario pensar que el otro mundo tiene que estar conectado con éste. Es decir, para que nos ilusione la otra vida tenemos que creer que continuaremos siendo la misma persona. Entonces, Marías asume que esa existencia dichosa ha de contener distintos aspectos. Por ejemplo, ha de tratarse de una vida en la que, a diferencia de ésta, las edades se conserven y acumulen sin excluirse, de suerte que podamos ser al mismo tiempo el niño, el adolescente, la persona madura y el viejo. De igual modo, en ella deben coexistir las distintas generaciones, de manera que podremos tratar con personas de otras épocas. Por eso, en ese mundo habrá una supratemporalidad que estará por encima de la de este mundo, sin que por ello deje de existir esa constante cotidianidad de la que se nutre nuestra vida y que tanto nos agrada. Además, en lo que denominamos Cielo, según Marías, podremos encontrar la realización de todas esas trayectorias auténticas que en esta vida quedaron truncadas. Por otra parte, añade el pensador, en ese lugar ya no veremos a Dios, tal y como señalaba San Pablo, por medio del espejo y el enigma que a nuestro parecer son nuestros prójimos, sino cara a cara como una empresa infinita. Y, sin embargo, a su vez, seremos capaces de conservar todas nuestras relaciones personales intensificadas y depuradas⁸⁴⁹.

Ahora bien, se pregunta Marías que si todo lo que hemos imaginado fuera cierto, ¿qué necesidad tiene ese Dios persona, ese Dios Amor de hacernos pasar por este mundo? ¿Por qué no nos creó directamente en el otro? La idea de que estamos aquí porque esta vida es una especie de prueba o examen moral, apunta el filósofo, parece

⁸⁴⁸ Julián MARÍAS, *La felicidad humana*, op. cit., p. 362.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, pp. 364-370.

muy tosca e insatisfactoria⁸⁵⁰. La persona es aquella realidad que una vez creada y puesta en la existencia se hace a sí misma. Por tanto, Marías nos propone otra razón de por qué estamos aquí:

La vida mortal —los días contados—, tensa entre el nacimiento y la muerte, es el tiempo en el que el hombre se *elige* a sí mismo, no lo que es sino quién es, en que inventa y decide quién *quiere ser* (y no acaba de ser). Podemos imaginar esta vida como la elección de la otra, la otra como la realización de ésta. Siempre me ha conmovido más que ningún otro el terrible verso del *Dies irae* que canta: *quidquid latet apparebit*, “todo lo que está oculto aparecerá”. Todo lo realmente querido, será. A eso nos condenamos: a ser de verdad y para siempre lo que hemos querido⁸⁵¹.

Y, sin embargo, si ser persona es estar continuamente haciéndose comprendiendo lo que es irreductible a nosotros, desde el punto de vista que hemos presentado en este trabajo resulta poco ilusionante pensar que la vida perdurable consista en ser para siempre lo que hemos elegido en ésta, pues existe en nosotros un apetito insaciable de poder estar acogiendo personalmente nuevas e irreductibles realidades. Por tanto, movidos por ese afán de entrega inmarcesible a lo inaudito nuestra fantasía nos llama a imaginar otra razón de por qué estamos aquí. Quizá, al fin y al cabo, todos nosotros seamos, como señala en su juico final San Mateo, pequeñuelos, niños, los hijos recién creados por Dios. Y, entonces, la tierra no sería sino una especie de jardín de infancia, un cuna llena de salvíficos barrotes protectores que un Padre misericordioso ha creado para nosotros con el fin de que comprendamos, poco a poco, a través de la limitación, cuál es el verdadero orden justo que rige nuestra vida eterna. Un orden que no puede otro que aquél que ya soñaba Unamuno, es decir, el de la ley de la libertad infinitamente creadora y personal del Amor.

⁸⁵⁰ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, op. cit., p. 223.

⁸⁵¹ *Idem*.

Conclusiones

Comenzamos la introducción de este trabajo doctoral señalando que la famosa fórmula “dar a cada uno lo suyo” puede seguir siendo válida para comprender el sentido de la justicia siempre y cuando definamos qué es “lo suyo”, quién debe otorgarlo y a quién. Añadimos, entonces, que el problema aparece en cuanto se mira un poco al pasado y a las distintas culturas que han existido, puesto que cada tiempo y sociedad ha interpretado de una manera distinta lo que se entiende por justicia.

En concreto, en Occidente, los griegos y, sobre todo, los romanos, le dieron a la justicia un sentido eminentemente legal. Para ellos, así como para los pueblos del orbe occidental posteriores, una sociedad era justa en la medida en que el Estado fijaba y hacía cumplir una ley que había de ser la misma para todos aquéllos que tenían la consideración de ciudadanos. Sin embargo, en el siglo XIX esa interpretación de la justicia fue completada con otra más honda, más concreta y menos esquemática. Bajo el concepto de justicia social subyace la idea de que las leyes por sí solas no pueden igualar a los individuos cuando éstos cuentan con unas condiciones efectivas de la vida muy dispares entre sí.

En Occidente surgió así una nueva pretensión colectiva incitante y noble: la de buscar la manera de que todas las personas pudieran tener un bienestar mínimo. Y, como señala Marías, es indiscutible que la creación y distribución de la riqueza en los dos últimos siglos se ha elevado vertiginosamente, hasta el punto de que el ciudadano medio en la mayoría de los países occidentales cuenta con más recursos que las personas más acaudaladas de los siglos anteriores.

Ahora bien, como hemos ido analizando a lo largo de este trabajo doctoral, la pretensión de confort y bienestar ha traído consigo también, según Marías, algunas interpretaciones erróneas y con ellas un cúmulo de problemas graves. Porque a través de este punto de vista que hoy es todavía vigente, soterradamente se entiende que la felicidad consiste, sobre todo, en lograr la holgura económica y la comodidad. Y, correlativamente, se asume que una sociedad es justa en la medida en que el Estado consigue que los individuos sean felices al proveerles de una serie de recursos genéricos

y tipificados como la prestación por desempleo, las pensiones, la educación o la sanidad. Es decir, larvadamente se interpreta que nuestro grado de felicidad, en buena medida, depende de que las instituciones públicas sean capaces de suministrarnos todo tipo de bienes. Entonces, a partir de esos presupuestos ha cobrado gran aceptación social la interpretación utilitarista de la realidad, según la cual lo verdadero, lo bueno y valioso, es aquello que la mayoría de las personas considera que es ventajoso o placentero. De ahí que esta perspectiva utilitarista se nutra, a su vez, de una visión cuantitativa que entiende que una sociedad es justa en la medida en que el mayor número de individuos alcanza la mayor felicidad posible entendida como el mayor grado de confort. Por eso, también, la fórmula para saber si se está cumpliendo ese objetivo es conocer el grado de satisfacción de los ciudadanos por métodos cuantitativos, como son las encuestas de opinión o la votación periódica de los representantes políticos.

Asimismo, en este estudio hemos mostrado cómo el utilitarismo se ha manifestado a través de dos grandes doctrinas: el colectivismo y el liberalismo. Mas, cada vez que se ha intentado organizar una sociedad desde los presupuestos colectivistas, se ha hecho evidente que es una fórmula fallida porque, al preestablecerse de antemano un fin social, sólo se consigue ahogar la libertad individual y con ella la innovación, de manera que no sólo se incrementa la riqueza y el bienestar social, sino que se espolea la pobreza y la insatisfacción personal. En cambio, en estos dos siglos de experiencia se ha hecho patente que el individualismo de corte liberal ha sido el modelo de organización social que más ha fomentado la creación y distribución de los recursos. Esto se debe a que su premisa esencial es la de que cada individuo ha de ser libre para elegir el fin de su vida, de forma que eso deja el espacio necesario para que fructifique la creatividad personal que, a su vez, espolea la justicia y la prosperidad social.

Y, sin embargo, aunque es indiscutible el éxito del liberalismo, a lo largo de este trabajo hemos demostrado cómo, desde la perspectiva de la razón vital, tanto Ortega como Marías encontraron en aquél algunas limitaciones. Porque, en primer lugar, el liberalismo parte de la asunción utilitarista de que el fin de la vida humana es alcanzar la pretensión colectiva de prosperidad y bienestar, de forma que si promueve la libertad de los individuos es porque entiende que es el método para incentivar la innovación. Entonces, al igual que el colectivismo, el liberalismo a última hora convierte a las

personas en un medio, en un instrumento para alcanzar el fin social que es el confort y la prosperidad colectiva. Y, en segundo lugar, en lo que se refiere a la conducta que han de tener las personas en su vida privada, ha habido al menos cuatro grandes tendencias. Algunos autores al querer fomentar ante todo la libertad individual han entendido que debe ser cada ciudadano el que elija su comportamiento privado quedando limitado tan sólo por una serie de principios públicos. Otros intelectuales directamente han extendido la doctrina utilitarista a la dimensión ética apoyando que en sus relaciones personales los individuos sólo tienen que velar por su propio interés. Asimismo, algunos pensadores han desplegado éticas formales que, como pusimos de manifiesto, a la postre, son también fórmulas utilitarias porque entienden que existen unos principios de comportamiento que han de ser iguales para todas las personas, de suerte que se las cosifica al eliminar el carácter único e irreductible de cada vida humana. Por último, nos detuvimos en analizar la ética de Max Scheler, porque este autor entiende que cada individuo tiene la misión de comprender y descubrir una serie de valores personales. Pero, al mismo tiempo, como apuntamos también, el filósofo alemán asume que esos valores han sido previamente creados por Dios de forma que, a la postre, da a entender que el proyecto auténtico de cada persona está ya dado y tan sólo se tiene que limitar a desvelarlo.

De esta manera, influidos por todas estas interpretaciones, la gran mayoría de los autores liberales que han estudiado la justicia social han partido de la antiquísima idea de que la sociedad es una asociación, es decir, que se trata de un grupo de individuos que se unen libremente para alcanzar un mayor grado de beneficio, bienestar o, lo que es lo mismo, para lograr entre todos una perspectiva más omnicomprensiva. Por tanto, este tipo de doctrinas, a su vez, entiende que la justicia de una sociedad se sustenta, ante todo, en relaciones de índole política, mediante las cuales los individuos dialogan y dan a conocer su opinión expresada a través del lenguaje, de forma que al final se lleva a cabo aquel proyecto que es más verdadero porque es el que más personas apoyan. Asimismo, estas teorías subrayan que gobierna el partido que mejor representa ese programa porque es aquél que, a su vez, recibe más cantidad de votos en las elecciones. Por tanto, el liberalismo pone en un pedestal la democracia, entendida como aquel método óptimo para que los ciudadanos den continuamente su opinión acerca de quién es el partido que debe mandar por ser el que representa aquella interpretación de la realidad con la que más personas están de acuerdo.

Asimismo, una variante de este tipo de interpretación la encontramos en la *Teoría de la justicia* de John Rawls y los autores que posteriormente siguieron nutriéndose de su doctrina. Porque el autor anglosajón apoya los diversos aspectos del liberalismo que hemos apuntado hasta ahora, pero, además, pone de relieve que toda democracia se tiene que asentar previamente en unas reglas de juego, en unos principios políticos básicos que sean justos, de manera que perduren de forma estable en el tiempo. Es decir, podría entenderse que Rawls asume que tiene que haber unos principios constitutivos o constitucionales que, al tiempo que promueven una producción de bienes y su reparto equitativo, blindan ese pilar fundamental del liberalismo que es la libertad individual. Por otra parte, como analizamos en el capítulo segundo, otra corriente de pensamiento a la que hay que atender es el comunitarismo. Dicho movimiento aúna a aquellos pensadores que subrayan que una sociedad no es una asociación, sino una estructura que se ha ido forjando en el tiempo de manera que, antes de intentar establecer cualquier organización política, hay que hacer un estudio minucioso de las leyes o interpretaciones que silenciosamente rigen los comportamientos colectivos. En ese sentido, también es interesante tener en cuenta la perspectiva de MacIntyre, según la cual el principal problema del liberalismo es el de haber caído en el modelo deontológico de forma que, cuando los individuos han buscado por su cuenta sus propios fines, no sólo no han encontrado una perspectiva más omnicomprendiva del bien común, sino que han tendido a desestructurar el proyecto transpersonal que articula la convivencia y la paz social.

Por otra parte, como hemos señalado, a la hora de analizar un modelo de justicia social es necesario prestar atención no sólo a quién otorga la justicia social, sino también a qué es lo que hay que dar a cada uno porque es “lo suyo”, porque se considera que legítimamente le pertenece. Y, en este caso, la gran mayoría de las veces se ha entendido que una sociedad es justa cuando sus individuos cuentan con una serie de posibilidades abstractas y generales que espolean su bienestar como es el caso de la educación o la sanidad. Pero, a eso hay que añadir que, aunque en un principio se entendió que era un avance enorme que la gran mayoría de individuos tuvieran acceso a todas estas prestaciones, con el paso del tiempo, en buena medida, se ha olvidado que hoy disfrutamos de esas maravillosas posibilidades gracias a que nuestros antepasados las fueron creando con gran esfuerzo. Es decir, poco a poco, se ha dejado de

comprender la historia de cómo el Hombre de nuestro tiempo ha llegado a ser quien es. Por eso, prácticamente no se habla de posibilidades o gratificaciones sociales, sino que la mayoría de las veces se las denomina derechos, entendiendo que son una serie de prestaciones que cada individuo ha de tener por el mero hecho de nacer en esa sociedad y que, si se ve privado de ellas, puede salir a las calles para exigir las colectivamente en huelgas y manifestaciones. Por tanto, desde esta perspectiva, la responsabilidad social de los ciudadanos queda limitada a la constante protesta en masa, así como a que cada cierto tiempo depositen en una urna el voto que llevará al poder a aquéllos que más “derechos” prometan. En ese sentido, como supo ver Ortega, la consecuencia más peligrosa de esta perspectiva de la justicia social es que tiende a fomentar la psicología del hombre-masa. Y, como hemos ido desgranando, el hombre-masa es aquél que, al carecer prácticamente de límites, se comporta como el niño mimado o caprichoso. Se trata de ese tipo de persona que, al vivir inmersa en el mundo de facilidades que le ha donado su sociedad, llega a creer que es autosuficiente, que lo sabe todo y lo merece todo, de manera que se encierra soberbiamente en su propia ficción de totalidad sin atender otros puntos de vista. Entonces, como el hombre-masa no agradece lo que le ha regalado su cultura, se dedica a menospreciar lo que tiene y a exigir cada vez más y más derechos. Así, en cuanto en una sociedad se hace mayoritaria esta psicología, es cuestión de tiempo que salgan elegidos los partidos más demagógicos o populistas, es decir, aquéllos que prometen cualquier cosa con tal de llegar al poder. De esta forma el siguiente paso, según Ortega, es la progresiva desintegración de la sociedad, hasta que el hombre-masa sufre en sus carnes la presión de las dificultades, encuentra límites reales y sale de su estadio de soberbia.

Ahora bien, como apuntamos en el capítulo noveno, quizá el surgimiento del hombre-masa no es sino una mera consecuencia derivada del hecho de que Occidente ya ha cumplido aquella pretensión colectiva de alcanzar el bienestar social sin haberla reemplazada por una nueva. En ese sentido, desde la perspectiva que ofrece este estudio, entendemos que la metafísica de la razón vital personal de Marías aparece en nuestro horizonte como un posible nuevo proyecto sugestivo de vida en común. Como una nueva empresa nacionalizadora que es a la vez personal y colectiva. *Entonces, al igual que el concepto de justicia social vino a completar al de la justicia legal, en esta tesis doctoral nos hemos afanado en poner de manifiesto cómo desde la perspectiva de*

Marías se hace patente que toda justicia legal y social depende, a su vez, de una justicia más profunda y concreta que es la personal.

Pero, además, como hemos subrayado, si hemos podido alcanzar ese punto de vista, es gracias a que el método de investigación de Marías no es eminentemente político o sociológico, sino metafísico. Por ello, dedicamos el capítulo primero a comprender qué entendía el pensador por metafísica. Entonces, expusimos cómo, según Marías, la filosofía es aquel quehacer que aspira a llegar a una interpretación de todo cuanto hay partiendo de una certidumbre radical. A esto se suma que, según De Nigris, la filosofía llega a ser metafísica cuando aspira a encontrar el principio de ordenación del movimiento de todo cuanto hay, así como su función, fin o finalidad que se deriva de ese principio. Por tanto, la metafísica es aquel método intelectual que partiendo de una verdad incuestionable busca el sentido de todo cuanto hay. Y, sin embargo, Marías hace una diferenciación muy importante. Porque si bien la metafísica siempre se pregunta por el sentido de la realidad, de su principio y fin, al mismo tiempo, ese sentido no tiene por qué ser necesariamente teleológico, tal y como creía Rawls. Es más, como vimos en el capítulo tercero, una de las grandes innovaciones de la metafísica de la razón vital de Ortega es la de entender que el fin de cada vida humana no está predeterminado, sino que soy yo quien en todo momento estoy eligiendo libre, responsable y éticamente en qué persona pretendo convertirme.

De esta manera, el pensamiento de Ortega es metafísico porque su primer movimiento fue el de buscar una certidumbre indubitable, llegando a la idea de que la realidad radical no es ni la naturaleza, ni la conciencia, sino mi vida, porque en ella encuentro la totalidad de lo que hay. Y el siguiente paso del filósofo fue el de elaborar su teoría general de la vida humana, que es lo que Marías llama la estructura analítica de la vida humana. En esta doctrina, Ortega recopiló todos aquellos aspectos que se dan en cada vida humana y que, por tanto, podemos encontrar a priori en cada una de ellas. Pero, además, al elaborar esa teoría, el pensador cayó en la cuenta de que el proyecto de la vida humana no es, en ningún caso, el de adecuarse al principio de identidad escondido tras el Ser griego. El principio de la vida humana es una pregunta personal, radical: “¿quién soy?” Y esta cuestión nos llama a intentar comprender la razón única e irreductible en que consiste cada una de nuestras vidas, así como a intentar realizarla, recreando o intensificando al mismo tiempo la totalidad de lo que hay. Entonces, el

sentido de la vida humana no está predefinido, sino que es, ante todo, un quehacer en el que estamos todos implicados. Y, así, en la medida en que somos auténticos, en la medida en que otorgamos justicia a la razón personal que es nuestra vida, al mismo tiempo reconfiguramos el orden de cuanto hay introduciendo en él nuestro *logos* o sentido personal. Por tanto, la vida es intrínsecamente ética y somos héroes o artistas en la medida en que valientemente nos atrevemos a reabsorber nuestra circunstancia para personalizarla, para convertirla en mundo.

Mas, entonces, como subraya Marías, los conceptos que mejor apprehenden el sentido de la vida humana no son los griegos, sino los cristianos. Porque las personas no somos seres o entes, sino criaturas. Somos un modelo de creación, una contingente innovación de la realidad, de forma que desde el mismo momento de nuestra concepción somos irreductibles a la totalidad de lo que encontramos. O, por decirlo de otra manera, aunque así lo queramos no podemos adecuarnos a un orden preestablecido porque cada una de nuestras vidas contiene una intrínseca ley, la vocación, que, a través de nuestra perspectiva de ser alguien, va estableciendo nuevas conexiones entre todo cuanto encuentra. Asimismo, las personas, antes que racionales, somos amorosas, porque el método o camino para comprender nuestro proyecto personal no es otro que el de amar, salvar o reabsorber nuestra circunstancia. Y sólo porque nos encontramos amando a algunas cosas y, sobre todo, a algunas personas, necesitamos pensar para imaginar su plenitud. Por tanto, aunque lo que nos caracteriza como personas es que cada uno de nosotros contamos con un *logos* único e irreductible a los demás, al mismo tiempo, todos estamos llamados a realizar nuestra pretensión personal a través de ese proyecto o vocación general de la vida humana que es amar.

Asimismo, esta perspectiva de la vida humana que escapa de la creencia griega en el Ser le permite a Marías comprender la diferencia que existe entre “la persona” y “el Hombre”. Porque mientras que la persona es ese alguien único e irreductible que va abriendo el tiempo para intentar llevar a cabo la pretensión amorosa en que a última hora consiste, el Hombre no es sino el campo de posible variación de la vida humana. Es decir, el Hombre, o la estructura empírica de la vida humana, es aquella estructura en la que nos descubrimos instalados pero que, a su vez, todos podemos intensificar en la medida en que nos realizamos personalmente a través del amor al prójimo.

Ahora bien, desde el punto de vista que sostenemos en esta tesis doctoral, Marías pudo llegar a esa innovadora perspectiva antropológica gracias a que, previamente, estudió a fondo la teoría de la alteridad y la sociología de su maestro. Asimismo, como él mismo puso de manifiesto, Ortega se nutrió de la teoría de la alteridad de Husserl para llegar a su propio punto de vista. Porque, según el filósofo alemán, primero me encuentro yo y después reconozco al prójimo como un *alter ego* por ser alguien que cuenta con unos rasgos semejantes a los míos. Pero, en el análisis de esta doctrina, Ortega comprendió que en ella subyace un error porque, según el pensador, al nacer lo primero que encuentro en mi vida no es a mí mismo. Primero me topo con prójimos como mi madre, mi padre, mis tíos o abuelos. Y, poco a poco, voy comprendiendo que cada uno es diferente del otro. Pero, además, vitalmente voy asumiendo también que todos repiten ciertos comportamientos transpersonales a los que Ortega denomina usos. Y uno de esos usos es el lenguaje que, a su vez, entraña todo el entramado de ideas y creencias, es decir, todo el sistema de interpretaciones transpersonales que me introducen al proyecto del Hombre de mi tiempo. Y sólo cuando comprendo a mis prójimos y a ese Hombre que contiene el sistema de vigencias sociales, un día despierto yo a la vida, al darme cuenta de que misteriosamente mi realidad rebasa a la de mis prójimos y a la de la estructura social. Yo me descubro a mí mismo como aquella realidad que no encuentro ni en las personas que me rodean, ni en el Hombre de mi tiempo. Entonces, apunta Ortega, el solipsismo es imposible porque, para poder entenderme yo como persona, necesariamente he tenido que encontrar a otras personas de forma que, antes que un *alter ego*, soy un *alter tú*.

Pero, añade De Nigris, entonces, la realidad personal necesariamente es trina. Porque, en primer lugar, comprende al prójimo. En segundo lugar, abarca el sistema de vigencias que nos introduce vitalmente a la pretensión del Hombre de nuestro tiempo. Y, en tercer y último lugar, abraza también a ese alguien que soy yo, que sorprendentemente no se adecua ni a mis prójimos, ni al orden de la estructura social. De esta manera, *la fórmula para alcanzar la justicia personal y, con ella, la social es precisamente la de salvar a través del amor a esos tres componentes que forman parte de mi vida*.

En ese sentido, como ya se ha dicho, lo primero que encontramos en la vida es a nuestros prójimos. Y gracias a ellos podemos descubrirnos como personas. Mas, aunque

la vida humana es intrínsecamente altruista porque está abierta de entrada a la totalidad, al mismo tiempo, según Ortega, cada uno de nosotros elegimos ahondar o no en el proyecto único e irreductible de las personas que nos circundan. Si escogemos amarlas, ese mismo movimiento nos invita a llevarlas a la plenitud de su sentido, es decir, a intentar prever o imaginar su mejor “yo”. Pero eso implica, a su vez, huir de todo utilitarismo porque lo que más nos importa de ellas no es lo que ya son, sino lo que están llamadas a ser. No nos interesa, tampoco, aquello en lo que nuestros prójimos se asemejan a los demás, sino lo que los hace únicos y, por tanto, imprescindibles. De esta manera, para comprender a la persona amada no nos sirve ninguna doctrina o ficción de totalidad preestablecida. Ni tampoco podemos sentenciarla al abarcarla desde el sistema de vigencias sociales. *La verdadera justicia personal, entonces, no es nunca la del juez, sino la del amante, es decir, la de aquel afanado en buscar en todo momento la plenitud y felicidad del amado.* Y, así, cuando amamos, irremediablemente nos convertimos en artistas porque desrealizamos la realidad para introducir en ella, a través de nuestra perspectiva, la idea más bella que conseguimos imaginar de la persona amada. Asimismo, en ese movimiento amoroso nos convertimos en valientes héroes capaces de luchar contra la terrible presión de las vigencias que férreamente defiende el poder público. Además, como lo que nos mueve es la desesperada necesidad de lograr la perfección de la persona amada, nuestro amor, tarde o temprano, se convierte en sufriente misericordia cada vez que la vemos caer. Por eso, también, cuando es verdadero, el amor de misericordia siempre despierta a su paso la fe y la esperanza, pues se nos hace imposible renunciar a la perfección del amado.

Pero, al mismo tiempo, como hemos ido desgranando, gracias a ese movimiento amoroso, los prójimos se convierten en espejos que me muestran cuál es mi propia realidad irreductible. Entonces, en la medida en que comprendo a aquéllos que me circundan y soy comprendido por ellos, voy ahondando en mi propio proyecto personal, o por decirlo de otra manera, me voy personalizando, de manera que mi pretensión es capaz de encarnar, reabsorber o metaforizar mi circunstancia con mayor perfección.

Pero, para ello, además de amar a mis prójimos, necesito entender el sentido del término medio que propicia nuestro encuentro. Es decir, tengo que comprender el sentido del Hombre. Ahora bien, como ya hemos visto, mi primer encuentro con él se produce también a través de las personas que me rodean. Porque desde que nací fueron

ellas las que me fueron inyectando el sistema de vigencias sociales, de forma que cuando desperté a la vida me encontré instalado en una determinada interpretación transpersonal de todo cuando hay. Por tanto, al igual que mi vida comprende a aquellas personas con las que he establecido algún tipo de relación, también está habitada por el Hombre de mi tiempo. Pero el Hombre o la estructura empírica es precisamente aquel campo de posible variación de la vida humana. Por eso, si quiero comprenderlo verdaderamente, tengo que estudiar cómo mis antepasados fueron forjando esa ficción de totalidad. De esta manera, la filosofía de Marías hace evidente que la única forma de amar verdaderamente al prójimo es comprendiendo nuestra historia común.

En ese sentido, es necesario destacar que otra de las aportaciones originales de Ortega y Marías es su interpretación de la estructura social. Porque bastantes décadas antes que los comunitaristas, los dos filósofos comprendieron que la sociedad es, ante todo, un sistema de vigencias transpersonales que nos habita queramos o no. Asimismo, ambos autores se dieron cuenta de que la gran mayoría de los contenidos sociales son creencias, es decir, interpretaciones implícitas de las que vivimos sin darnos cuenta, de suerte que actúan en nuestra vida como continentes. Por tanto, sólo una mínima porción de las vigencias transpersonales son ideas explícitas expresadas lingüísticamente. Y siendo esto así, la sociedad no puede ser una asociación de personas que volitivamente deciden establecer un acuerdo político y explícito para alcanzar un bien mayor. La sociedad, como hemos subrayado, es, en primer lugar, algo que forma parte de la consistencia de nuestra propia realidad, y, en segundo lugar, un quehacer en el que todos estamos implicados.

De esta manera, la razón vital personal de Marías nos introduce en una concepción de la justicia social que cuenta con dos dimensiones. Porque, por un lado, efectivamente una sociedad es justa en la medida en que desde que nacemos nos ofrece aquellas posibilidades que están al alcance del Hombre de nuestro tiempo. Pero, por otro, la justicia social, antes que algo dado, se aparece en nuestra vida como una constante e incitante empresa. Ahora bien, si algo hemos pretendido subrayar en este trabajo es que participamos de la estructura social enriqueciéndola sobre todo en la medida en que cuidamos nuestras relaciones personales. Porque *es nuestro encuentro amoroso con el prójimo el que pone en marcha un proceso metafórico que se convierte en el principio de fertilidad de la vida humana*. Esto se debe a que, al intentar

aprehender esa irrealidad que es el proyecto personal de nuestro amado, inevitablemente reobramos en el sistema de usos lingüísticos dotando a los conceptos de nuevas funciones significativas. De este modo, todos tenemos la posibilidad de ir introduciendo, poco a poco, pequeñas modificaciones que enriquezcan nuestro idioma. Pero, además, cuando una sociedad está sana, abundan en ella las personas auténticas, de manera que funciona el mecanismo de la ejemplaridad y la docilidad. Entonces, en cada dimensión de la vida aparece una minoría rectora que se encarga de alumbrar ese aspecto de la realidad con visiones cada vez más comprensivas. Y las demás personas siguen a esa minoría y se dejan iluminar por ella. Por tanto, como hemos subrayado, desde el punto de vista de Ortega y Marías se entiende que *la justicia social no es ante todo política, sino que se forja en las relaciones personales. Y no es cuantitativa, sino cualitativa, ya que los partidos políticos no ganan las elecciones porque tengan más votos, sino que obtienen más votos aquéllos que son capaces de encarnar la opinión pública o reinante*. De la misma manera, el que gobierna no manda porque disponga de los medios para el ejercicio de la violencia, sino que tiene acceso a esos instrumentos porque es aquél que representa al poder público dominante.

Entonces, si la opinión pública se corrompe porque las personas dejan de otorgar justicia a su propia vida, según Ortega, pronto se produce el fenómeno del particularismo, de forma que los distintos grupos dejan de comprenderse entre sí produciéndose una crisis de las vigencias sociales. Ahora bien, como apuntamos previamente, existe otra razón por la que en Occidente periódicamente emergen las crisis sociales: como la creencia en el Ser ha sido uno de los pilares de nuestra cultura, se ha solido prestar poca atención al carácter histórico de nuestra propia realidad, de forma que, en vez de afanarnos en comprender nuestro pasado para poder imaginar nuevas empresas ilusionantes, hemos tendido a recaer una y otra vez en formas de vida primitivas, produciéndose la suma injusticia social.

Asimismo, hemos estudiado que, cuando enriquecemos o corrompemos el sentido del sistema de vigencias sociales, al mismo tiempo lo que estamos consiguiendo es dilatar o disminuir nuestra ficción de totalidad, o lo que es lo mismo, nuestra imagen del Hombre. Por tanto, *desde la filosofía de Marías se entiende que toda justicia social es, a la postre, una justicia antropológica. Entonces, además de tener derecho a los recursos que nos ofrece nuestra sociedad, al mismo tiempo, cada uno de nosotros, en*

cada uno de nuestros actos, tenemos la enorme responsabilidad de poder dilatar el sentido del Hombre, para que nuestros descendientes puedan, a su vez, vivir en un mundo más justo o pleno.

En ese sentido, según Marías, si verdaderamente queremos vivir a la altura y profundidad de nuestro tiempo, además de preocuparnos por una serie de principios universales, también necesitamos abrazar nuestro carácter antropológico desde un punto de vista ético. Es decir, si verdaderamente aspiramos a que nuestra conducta personal sea auténtica, primero tenemos que tener una actitud adecuada ante nuestras instalaciones vectoriales. Por esta razón, el propio filósofo dedicó muchas páginas a reinterpretar distintas instalaciones vectoriales como la corporeidad, la mundanidad, la sensibilidad, la condición sexuada, la felicidad o la muerte. De esta manera, a través de su estudio de la mundanidad, por ejemplo, hemos analizado cómo Marías nos propone un punto de vista original de lo que hoy se entiende por justicia medioambiental, pues el pensador subraya que, si verdaderamente estamos preocupados por nuestro planeta, primero tenemos que atender a nuestro cuerpo y nuestra psique ya que, si éstos se encuentran en mal estado, difícilmente podremos reabsorber el resto de nuestra circunstancia. De ahí que al filósofo le preocupe mucho la extensión del uso de las drogas puesto que, desde su punto de vista, éstas, en mayor o menor medida, siempre distorsionan la vida personal. Asimismo, en el capítulo octavo confrontamos algunas de las principales corrientes feministas con la perspectiva de Marías acerca de la condición sexuada. Entonces, descubrimos que, según el pensador, el varón y la mujer no se caracterizan por ser a última hora idénticos, tal y como promueve el feminismo radical. Tampoco están definidos simplemente por ciertos rasgos diferenciales. Según el autor, el varón y la mujer no son sino dos instalaciones vectoriales recíprocas, de manera que se han ido haciendo históricamente en su constante relación disyuntiva y proyectiva. Además, en el capítulo noveno pusimos de manifiesto cómo, para Marías, la felicidad no es nunca algo dado, sino un constante quehacer. De esta manera, sólo somos felices en la medida en que nos realizamos personalmente, de forma que ningún proyecto genérico y abstracto como es el del bienestar nos puede satisfacer del todo. Además, añade el filósofo, la mayor fuente de felicidad la encontramos siempre en nuestra constante relación con las personas amadas. Por eso, porque lo que más felices nos hace es amar a los demás, tarde o temprano, todos nos sentimos llamados a comprender ese extraño ingrediente de nuestra vida que nos priva de ellos: la muerte. Y, para Marías,

uno de los grandes problemas que amenaza al Hombre de nuestro tiempo es el de no pensar en ella más que de una forma abstracta, hasta el punto de que nos hemos vuelto insensibles a la muerte ajena llegando a aceptar y legislar el aborto entendiendo, además, que se trata de un derecho.

Mas, según Marías, la muerte cuando es verdaderamente personal desempeña dos funciones muy importantes en nuestra vida. En primer lugar, nos hace entender el valor de la facticidad, de lo irrepetible. En segundo lugar, el dolor que nos produce la desaparición de nuestros prójimos nos hace descubrir lo que es el amor, hasta el punto de que nos sentimos llamados a prever, imaginar o profetizar una ficción de totalidad en donde aquéllos pervivan. Entonces, a la postre, todo el sentido que le vamos otorgando al Hombre y, por tanto, toda justicia social derivan de esa necesidad radical de que las personas a las que amamos vivan eternamente.

De esta manera, la metafísica de la razón vital personal de Marías nos alumbra una perspectiva de la justicia social que supera tanto el utilitarismo como el liberalismo, al introducirnos en una ética que no sólo no coarta nuestra libertad, sino que nos permite potenciarla a través de una ley universal y creadora, la del amor de misericordia que, a su vez, es la llave que nos abre las puertas a nuestra ley personal.

Asimismo, como hemos visto, la ley universal del amor de misericordia no es nunca la del juez por dos grandes razones. En primer lugar, porque no puede ser nunca impuesta desde fuera, sino que nos viene propuesta desde nuestro fondo insobornable, de manera que cada uno de nosotros somos nuestro propio tribunal. En segundo lugar, porque a pesar de que nos equivoquemos o desatendamos esa ley o verdad que el amor silenciosamente nos propone, no por ello estamos sentenciados perpetuamente, sino que somos perdonados por nuestro tribunal en el mismo momento que nos arrepentimos y volvemos a la senda de la autenticidad.

Por último, hay que tener en cuenta que la perspectiva metafísica de Marías es un método que nos permite sortear todo racionalismo, relativismo e irracionalismo, al hacernos comprender que cada vez que una persona viene al mundo se dilata el grado de realidad y, por tanto, de verdad que había previamente. Y, sin embargo, como además de ser criaturas las personas estamos llamadas a amar, en la medida en que

comprendemos a nuestros prójimos y nos dejamos comprender por ellos, nos va habitando el espíritu de la verdad, de suerte que participamos de la recreación de esa realidad colectiva a la que denominamos Hombre. Entonces, el continuo diálogo que hemos mantenido con Ortega y Marías a través de sus textos nos ha hecho vislumbrar y proponer una hipótesis antropológica, según la cual, si los occidentales queremos seguir ahondando en el sentido de la justicia social y la felicidad personal, necesitamos centrar la atención en los más pequeños y vulnerables, los niños, que por ser pura posibilidad y fuente nueva de realidad son, además, los más grandes.

Bibliografía

Fuentes primarias

Obras de Julián Marías

Acerca de Ortega, Revista de Occidente, Madrid, 1971.

Antropología metafísica, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.^a edición de 1970].

Biografía de la filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1980 [1.^a edición de 1954].

Breve tratado de la ilusión, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

“Comentario a un silencio”, *ABC*, 24-IX-1992, URL:
<http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1992/09/24/003.html>.

“Desvivirse”, *ABC*, 16-XII-1953, URL:
<file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/ABC%20SEVILLA-16.12.1953-pagina%20003.pdf>.

“Droga y juventud”, en Julián MARÍAS *et al.*, *La droga en la juventud*, Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, 1984, pp. 15-30.

El método histórico de las generaciones, Revista de Occidente, Madrid, 1967 [1.^a edición de 1949].

El tema del hombre, Espasa-Calpe, Madrid, 1973 [1.^a edición de 1952].

Ensayos de teoría, Barna, Barcelona, 1954.

Generaciones y constelaciones, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Historia de la filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 2010 [1.^a edición de 1941].

Idea de la metafísica, Columba, Buenos Aires, 1954.

“Infernar”, en *Tratado sobre la convivencia*, Martínez Roca, Barcelona, 2000, pp. 105-108.

Innovación y arcaísmo, Revista de Occidente, Madrid, 1973.

“Introducción”, en VV.AA., *Experiencia de la vida*, Alianza Editorial, Madrid, 1966 [1.^a edición de 1959], pp. 7-15.

Introducción a la filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1981 [1.^a edición de 1947].

“La atención” (1999), en *Entre dos siglos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 143-146.

“La condición social del hombre” (1972), en *Ensayos*, en *Obras*, X, Revista de Occidente, Madrid, 1982, pp. 277-283.

- “La cuestión radical de la antropología: hombre y vida humana”, en Julián MARÍAS *et al.*, *¿Qué es el hombre? (II)*, Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, 1986.
- La educación sentimental*, Círculo de Lectores, Madrid, 1996 [1.ª edición de 1992].
- La Escuela de Madrid*, Emecé, Buenos Aires, 1959.
- La España real*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998 [1.ª edición de 1976].
- La estructura social*, Revista de Occidente, Madrid, 1972 [1.ª edición de 1955].
- La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1989 [1.ª edición de 1987].
- “La felicidad humana (Mundo y Paraíso)” (1952), en *Ensayos de teoría*, en *Obras*, IV, Revista de Occidente, Madrid, 1982, pp. 378-396.
- La imagen de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid, 1971.
- La justicia social y otras justicias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979 [1.ª edición de 1974].
- La mujer en el siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- “La psiquiatría vista desde la filosofía” (1952), en *Ensayos de teoría*, en *Obras*, IV, Revista de Occidente, Madrid, 1982, pp. 362-377.
- “La vida humana y los límites del poder (y II)”, *ABC*, 2-V-1996, URL: <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1996/05/02/003.html>.
- “La vida humana y su estructura empírica” (1952), en *Ensayos de teoría*, en *Obras*, IV, Revista de Occidente, Madrid, 1982, pp. 355-361.
- Los Estados Unidos en escorzo*, Revista de Occidente, Madrid, 1972 [1.ª edición de 1956].
- “Los países civilizados”, *ABC*, 6-II-1983, URL: <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1983/02/06/003.html>.
- Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005 [1.ª edición de 1993].
- Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950.
- Nuestra Andalucía y consideración de Cataluña*, Revista de Occidente, Madrid, 1972 [1.ª edición de 1966].
- Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 [1.ª edición de 1960].
- Ortega. Las trayectorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Ortega y tres antípodas (1950), en *Obras*, IX, Revista de Occidente, Madrid, 1982, pp. 19-121.

Persona, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Problemas del cristianismo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982 [1.ª edición de 1979].

“Prólogo”, en Antonio MACHADO, *Antología poética*, Salvat con la colaboración de Alianza Editorial, Madrid, 1969, pp. 11-14.

Razón de la filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

“Reflexión sobre el cine”, discurso leído en el acto de su recepción pública el día 16 de diciembre de 1990 en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, URL: <https://www.cuentayrazon.es/index.php/julian-marias/cursos-y-conferencias/24-reflexion-sobre-el-cine>.

Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

“Una visión antropológica del aborto”, en VV.AA., *En defensa de la vida*, Edilibro, Madrid, 1983, pp. 11-20.

Visto y no visto, 2 vols., Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970.

Documentos audiovisuales sobre Julián Marías

“Julián Marías, entrevistado por Sánchez Dragó (Fragmentos)”, [h. 1999], URL: <https://www.youtube.com/watch?v=IUmJA882eKo&t=528s>.

“Julián Marías el Occidente 1.ª parte”, conferencia pronunciada en Argentina en 1970, 2012, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=0MhtwgghOro>.

“La estructura empírica: el hombre de carne y hueso y su mundo”, conferencia perteneciente al curso *La moral y las formas de la vida* (1994-1995), Fonoteca de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2014, URL: http://www.cervantesvirtual.com/portales/julian_marias/678310_hombre_carne_hueso/.

“La persona y su diversificación”, conferencia perteneciente al curso *La moral y las formas de la vida* (1994-1995), Fonoteca de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2014, URL: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-persona-y-su-diversificacion-varon-y-mujer/>.

“Moral sexual, moral sexuada”, conferencia perteneciente al curso *La moral y las formas de la vida* (1994-1995), Fonoteca de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes,

Alicante, 2014, URL: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/moral-sexuada-y-moral-sexual/>.

Documentos testimoniales sobre Julián Marías

“[Entrevista a Julián Marías]”, 8-IV-1998, URL: http://www.hottopos.com/notand1/entrev_marias.htm.

Obras de José Ortega y Gasset

Obras completas, 10 vols., Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.

Ediciones críticas de obras de José Ortega y Gasset

Meditaciones del Quijote, edición de Julián MARÍAS, Cátedra, Madrid, 1984 [1.^a edición de 1914].

Fuentes secundarias

ADINOFI, Giulio, “Divergencias fundamentales en la filosofía de la justicia de Habermas y Rawls”, *Nómadas*, n.º 15, 2007, [sin paginación].

AGUA, Juan del, “El amor, esencia del hombre”, *ABC*, 14-XII-1994.

ARANGUREN, José Luis, *La ética de Ortega*, 3.^a edición, Taurus, Madrid, 1966 [1.^a edición de 1958].

ARENDT, Hannah, *Eichmann and the Holocaust*, Penguin Books, Londres, 2005 [1.^a edición de 1963].

ARIAS, Juan, “El niño que durante seis años vivió como una gallina y se creía que lo era”, *El País*, 19-V-2013, URL: <https://blogs.elpais.com/vientos-de-brasil/2013/05/el-ni%C3%B1o-que-durante-seis-a%C3%B1os-se-crey%C3%B3-y-vivi%C3%B3-como-una-gallina.html>.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María ARAUJO y Julián MARÍAS, introducción y notas de Julián MARÍAS, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014.

- BALLESTER CARDONA, Juan Alberto, *La cuestión cristiana en la filosofía de Julián Marías*, tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia, Valencia, 2017.
- BÁRCENA, Fernando, *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Paidós, Barcelona.
- BASALLO, Alfonso, *Julián Marías, crítico de cine. El filósofo enamorado de Greta Garbo*, Forcola, Madrid, 2011.
- BEHR, Thomas C., “Luigi Taparelli on the Dignity of Man”, *Congresso Tomista Internazionale L’umanesimo cristiano nel III milenio: prospettiva di Tomasso D’Aquino (Roma, 21-25 settembre 2003)*, Pontificia Accademia de San Tommaso - Società Internazionale Tommaso d’Aquino, Roma, 2003, URL: <http://www.e-aquinas.net/pdf/behrr.pdf>.
- BIEDMA LÓPEZ, José, “El pensamiento de la diferencia sexual”, *Boletín Millares Carlo*, n.º 27, 2008, pp. 315-331.
- CABRERO BLASCO, Enrique, *Cultura política y filosofía del Estado en Ortega y Gasset (1905-1932)*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2016.
- CARMONA RODRÍGUEZ, Manuel, *La persona según Ortega y Marías: dos filosofías para el siglo XXI. Un enfoque comunicacional*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005.
- CARPINTERO, Helio, *Julián Marías. Una vida en la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- CEREZO GALÁN, Pedro, “Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 24, 2012, pp. 85-107.
- CONILL, Jesús, “La irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española (desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías)”, *Quaderns de filosofia i ciència*, n.º 35, 2005, pp. 65-77.
- COSTA, Vincenzo, *Husserl*, Carocci, Roma, 2016 [1.ª edición de 2009].
- CRISTI, Renato, “Comunitarismo y liberalismo”, *Revista de Ciencia Política*, vol. XII, n.º 1-2, 1990, pp. 5-18.
- CZAJKOWSKI, Marcin, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías*, Universidad de Navarra, Navarra, 2001.
- DAHRENDORF, Ralf, *El conflicto social moderno*, Mondadori, Madrid, 1988.
- DELIBES, Miguel, “Aborto libre y progresismo”, *ABC*, 14-XII-1986, URL:

<http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1986/12/14/003.html>.

- DE NIGRIS, Francesco, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2011.
- “El ser y la sustancia de Aristóteles ante la razón vital: las cuatro reducciones de la realidad”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, n.º 2, 2012, pp. 625-648.
- “La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger”, *Ideas y Valores*, vol. LXI, n.º 148, 2012, pp. 115-129.
- “Ortega et la Métaphysique”, *Revue Internationale de Philosophie*, n.º 1, 2015, pp. 13-44.
- Seminario sobre *La estructura empírica de la vida humana*, Universidad Complutense de Madrid, del 15 de octubre de 2015 al 18 de febrero de 2016.
- “La fertilidad teológica del pensamiento de Julián Marías”, *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º ext. 12, 2016, pp. 77-96.
- Seminario sobre *Adán en el paraíso / Meditaciones del Quijote*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, junio de 2017.
- “Mereología, teoría del conocimiento y metafísica de Ortega como fundamento de la *Antropología metafísica* de Julián Marías”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 35, n.º 1, 2018, pp. 205-232.
- “La soledad que prepara para la confianza”, *Instituto John Henry Newman*, URL: [no disponible actualmente].
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M., “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 251-286.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás, “Figurarse la vida. A propósito de la antropología cinematográfica de Julián Marías”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 46, 2012, pp. 517-527.
- ELÓSEGUI, María, “La inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales”, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 98, 1997, pp. 59-84.
- ENGELS, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Progreso, Moscú, 2017 [1.ª edición de 1884], URL: https://www.marxists.org/espanol/me/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf.

- ESPING-ANDERSEN, Gosta, *Los tres mundos del Estado del Bienestar*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1993.
- ESPING-ANDERSEN, Gosta y PALIER, Bruno, *Los tres grandes retos del Estado del Bienestar*, Ariel, Barcelona, 2010.
- FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, Libreria Editrice Vaticana, 2015, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html.
- GAOS, José, “Historia y significado”, en Edmund HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José GAOS y Miguel GARCÍA-BARÓ, Fondo de Cultura Económica, México, 1996 [1.ª edición de 1931], pp. 11-34.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Descartes y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca, 2004.
- GARCÍA DEL PORTILLO, Lourdes, “La filosofía de Julián Marías como método para pensar la justicia social y la felicidad”, *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 16, 2019, pp. 83-113.
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *Ensayo sobre la vida privada*, Encuentro, Madrid, 2001 [1.ª edición de 1935].
- *Lecciones preliminares de filosofía*, Encuentro, Madrid, 2009 [1.ª edición de 1938].
- GARGARELLA, Roberto, “Marxismo analítico, el marxismo claro”, *Doxa*, n.º 17-18, 1995, pp. 231-256.
- GERAS, Norman, “La esperanza socialista al borde del abismo”, *Viento Sur*, n.º 33, 1997, pp. 82-103.
- GIL SOLDEVILLA, Josué, *Justicia distributiva e igualdad compleja en el pensamiento de Michael Walzer*, tesis doctoral, Universidad de Valencia, Valencia, 2014.
- GÓMEZ ÁLVAREZ, Nieves, *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2014.
- *Julián Marías, metafísico de la persona*, Ciudad Nueva, Madrid, 2017.
- GONZÁLEZ, Enrique, “Conversión y vocación”, *Cuenta y Razón*, n.º 103, 1997, pp. 65-68.
- *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*, Rialp, Madrid, 2013.
- *Conocer a Dios, un Padre misericordioso*, San Pablo, Madrid, 2015.

- HANISH, Carol, *The personal is political*, 2006 [1.^a edición de 1969], URL: <https://webhome.cs.uvic.ca/~mserra/AttachedFiles/PersonalPolitical.pdf>.
- HENARES, Domingo, *Hombre y sociedad en Julián Marías*, Diputación de Albacete, Albacete, 1991.
- HENRY, Pierre, *La vida y la obra de Louis Braille*, ONCE, Madrid, 1988.
- HESÍODO, *Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1978.
- HIDALGO, Rafael, *Muerte e inmortalidad personal en Julián Marías*, tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2005.
- JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1947.
- JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, La Santa Sede, Roma, 1980.
- KEYNES, John Maynard, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943 [1.^a edición de 1936].
- KLETT LASSO DE LA VEGA, Patricia y MARTÍNEZ DE ANGUITA, Pablo, *La justicia con la naturaleza*, Dykinson, Madrid, 2003.
- LATOUCHE, Serge, *Decrecimiento y posdesarrollo. El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*, El Viejo Topo, Barcelona, 2009.
- LEBOWITZ, Michael, “¿Es marxismo el «marxismo analítico»?”, *El Trimestre Económico*, vol. 57, n.º 225(1), enero-marzo de 1990, pp. 3-26.
- LIPSET, Seymour Martin, *El hombre político. Las bases sociales de la política*, Tecnos, Madrid, 1987 [1.^a edición de 1960].
- LUHMANN, Niklas, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Alianza, Madrid, 1993 [1.^a edición de 1981].
- MACHADO, Antonio, *Antología poética*, Salvat con la colaboración de Alianza Editorial, Madrid, 1969.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Espasa, Barcelona, 1987 [1.^a edición de 1981].
- “I’m not communitarian, but...”, *The Responsive Community*, vol. I, n.º 3, 1991, pp. 91-92.
- MANDEVILLE, Bernard, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004 [1.^a edición de 1714].
- MARTINI, Siro M.A. de, “Raíces ideológicas de la perspectiva de género”, *Prudentia Iuris*, n.º 75, 2013, pp. 67-89.

- MIRANDA-NOVOA, Martha, “Diferencia entre la perspectiva de género y la ideología de género”, *Díkaion*, vol. 21, n.º 2, 2012, pp. 337-356, URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72028686002>.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel, “Julián Marías. Una respuesta responsable al problema del aborto”, *Cuadernos de Bioética*, n.º 73, 2010, pp. 341-354.
- MURDOCK, George P. *et al.*, *Outline of cultural materials*, Human Relation Area Files, Richmond, 1983.
- MURILLO TORRECILLA, F. Javier y HERNÁNDEZ CASTILLA, Reyes, “Hacia un concepto de Justicia Social”, *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, vol. 9, n.º 4, 2011, pp. 7-23.
- NOZICK, Robert, *Anarchy, state and utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1999 [1.ª edición de 1974].
- PARIJS, Philippe van, *Libertad real para todos. Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*, Paidós, Barcelona, 1996.
- PARRA FERRERAS, José Antonio, *Ortega y Gasset y el relativismo ético*, tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2016.
- PÉREZ DUARTE, Javier, *La persona como proyecto: los derechos humanos en Julián Marías*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2010.
- “La imaginación en el pensamiento de Julián Marías”, *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 12, 2016, pp. 125-143.
- PLATÓN, *Apología*, en *Diálogos*, I, Gredos, Madrid, 1985.
- QUERALTÓ SEGARRA, Pere, *Felicidad personal y felicidad social en la obra de Julián Marías*, tesis doctoral, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2017.
- RALEY, Harold, *La visión responsable*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
- *Julián Marías: una filosofía desde dentro*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- *The unknown God. Mysteries of deity, time, space, and creation*, 2011.
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995 [1.ª edición de 1971].
- “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1985), en *Collected Papers*, edición de Samuel FREEMAN, Harvard University Press, Cambridge, 2001 [1.ª edición de 1999], pp. 388-414.
- “The law of people” (1993), en *Collected Papers*, edición de Samuel FREEMAN, Harvard University Press, Cambridge, 2001 [1.ª edición de 1999], pp. 529-564.

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, URL: <https://dle.rae.es/>.
- REVERTER BAÑÓN, Sonia, “La perspectiva de género en la filosofía”, *Feminismo/s*, n.º 1, 2003, pp. 33-50, URL: https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/2819/1/Feminismos_1_04.pdf.
- REYES, Giovanni, “Principales teorías sobre el desarrollo económico y social”, *Nómadas*, n.º 4, 2001, [sin paginación].
- RODRÍGUEZ ALCALÁ, Ildefonso, *El cine en Julián Marías. Una exaltación estética y antropológica*, tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, Valencia, 2011.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *Perspectiva y verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1985 [1.ª edición de 1966].
- RUBIO CARRACEDO, José, “«Posición original» y «acción comunicativa» (Rawls y Habermas)”, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 64, 1989, pp. 225-233.
- Sagrada Biblia*, 2 vols., versión crítica sobre los textos hebreo y griego por el Rvdo. P. José María BOVER, S.I. y Francisco CANTERA BURGOS, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947.
- SALINAS, Pedro, *La voz a ti debida*, Diario *El País*, Madrid, 2005 [1.ª edición de 1933].
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.
- SÁNCHEZ GARCÍA, José Luis, “La compasión y la misericordia en la Sagrada Escritura”, en María DÍAZ DEL REY, Alfredo ESTEVE MARTÍN, José Alfredo PERIS CANCIO y Pau SANCHIS MATOSES (eds.), *Reflexiones filosóficas sobre compasión y misericordia*, Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, Valencia, 2016, pp. 177-194.
- *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2016.
- “Las categorías antropológicas de Julián Marías”, *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 12, 2016, pp. 159-176.
- SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press, Nueva York, 1985 [1.ª edición de 1982].
- *Justice, What’s the right thing to do?*, Penguin Book, Londres, 2009.

- SEVILLA, Carlos, “Marx(ismos) y las teorías de la justicia”, *Foro Interno*, n.º 6, 2006, pp. 99-123.
- SCHOLER, Max, *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996 [1.ª edición de 1914-1916].
- SHAPIRO, Ian, *The Moral Foundations of Politics*, Aakar Books, Delhi, 2003.
- SINGER, Peter, *Desacralizar la vida humana*, Cátedra, Madrid, 2003.
- SMITH, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 2013 [1.ª edición de 1759].
- SOLER, Cecilia, *La condición sexuada en el pensamiento de Julián Marías en el marco del feminismo contemporáneo*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 2016.
- SOSSAMON, Jeff, “In countries with higher gender equality, women are less likely to get STEM degrees”, *World Economic Forum*, 20-II-2018, URL: <https://www.weforum.org/agenda/2018/02/does-gender-equality-result-in-fewer-female-stem-grads>.
- TABERNER MÁRQUEZ, Guillermo, *Los días contados. El Unamuno de Julián Marías*, Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2009.
- TAPARELLI, Luigi, *Saggio teorético de dritto naturale appoggiato sul fatto*, Vincenzo Mansi Editore, Livorno, 1845.
- TUFTS UNIVERSITY, *Perseus Digital Library*, URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2010 [1.ª edición de 1913].
- UÑA JUÁREZ, Agustín, *Así nació la filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1999.
- VATTIMO, Gianni *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 2003 [1.ª edición de 1990].
- VERDÚ BERGANZA, Ignacio, “Amor y humildad: la radicalidad de la filosofía primera”, en Ildefonso MURILLO (coord.), *La filosofía primera*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2012, pp. 113-120.
- VIERNA, Jaime, “La antropología de Julián Marías y la ideología de género”, ponencia presentada en las *VIII Jornadas de la AEP: Bioética personalista: fundamentación, práctica, perspectivas*, Universidad Católica de Valencia, Valencia, 3-5 de mayo de

2012, URL: <http://www.personalismo.org/vierna-jaime-la-antropologia-de-julian-marias-y-la-ideologia-de-genero/>.

VILLAR EZCURRA, Alicia, “La compasión fundamenta la moral”, *Razón y fe*, vol. 256, n.º 1305-1306, 2007, pp. 37-48.

VOGEL, Jeffrey, “La tragedia de la historia”, *Viento Sur*, n.º 33, 1997, pp. 55-81.

WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

WARREN, Mary Anne, “El aborto”, en Peter SINGER (ed.), *Compendio de ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 417-432.

YOUNG, Irish Marion, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid, 2000 [1.ª edición de 1990].

