



TRABAJO FINAL DEL MÁSTER DE FILOSOFÍA,
CONDICIÓN HUMANA Y TRASCENDENCIA

LA PESONA COMO VOCACIÓN DE AMOR DESDE JULIÁN MARÍAS
GABRIEL RODRÍGUEZ REY

IGNACIO VERDÚ BERGANZA
JUNIO 2023

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer, en primer lugar, a mi tutor y amigo, Ignacio, la ayuda que me ha prestado en la realización de este trabajo. En especial, por su empeño y cuidado puesto en sacar de mí lo mejor posible, mi vocación personal a la filosofía.

A mi familia, por su apoyo incondicional en mi proyecto filosófico, a pesar del tiempo sacrificado de su compañía en tantas ocasiones. La ausencia duele, pero prefiero el dolor a la indiferencia sin amor de un corazón infiel a su condición personal, a su condición de hijo y hermano. De manera muy especial agradezco a mi madre, Águeda, por su inestimable ayuda en la corrección de este y muchos otros trabajos a pesar de su enfermedad y sus responsabilidades ante Dios. Sin ella jamás habría aprendido a escribir, me habría faltado el oído atento de mis inquietudes y el modelo de virtud que siempre ha sido.

A todos los amigos que me han acompañado y ayudado en mis reflexiones. Especialmente a Abel, cuyo apoyo ha sido siempre incondicional, por haber seguido de cerca mi progreso y haber sido ejemplo para mí del auténtico amor de Cristo.

A Pilar, por su presencia cariñosa, por haber sido gran parte de la motivación y el trasfondo de este trabajo. En particular, por todos los momentos en que, atascado en el transcurso de la tarea, ha escuchado y preguntado atentamente para ayudarme a continuar dándome siempre la clave que necesitaba.

Sólo el amor crea

-San Maximiliano Kolbe

RESUMEN

Este trabajo fin de máster trata de dar una visión antropológica del ser humano desde el amor y no desde la razón, como ha sido habitual en la historia de la filosofía. La persona como vocación de amor es la tesis que busca defenderse de una forma rigurosa y sistemática. Para ello se parte de las herramientas filosóficas y, más específicamente, metafísicas de la filosofía de la razón vital, en particular, del filósofo Julián Marías.

Palabras clave: Julián Marías; razón vital; amor; persona; antropología; vocación.

ABSTRACT

This final master's project pretends to give a new anthropological perspective of the human being through love, not through reason, as it has been common throughout the history of philosophy. Person as a call to love is the main thesis that is defended in a rigorous and systematic way. To achieve it the philosophical and metaphysical tools of vital reason will be used, specifically in Julián Marías' own view.

Key words: Julián Marías; vital reason; love; person; anthropology; vocation.

LA PERSONA COMO VOCACIÓN DE AMOR DESDE JULIÁN MARÍAS

I.	Introducción. Tesis, estructura y metodología metafísica	11
II.	Estructura analítica de la persona	19
a.	La persona como quehacer circunstancial	19
b.	Menesterosidad e inseguridad radical	23
c.	Criatura: innovación radical e irreductible	28
III.	La vocación a <i>lo mejor</i>	33
a.	La creencia en la libertad	33
b.	La necesidad de justificación y el criterio de <i>lo mejor</i>	38
c.	La necesidad de una teoría intrínseca de <i>lo mejor</i>	42
d.	La vida auténtica en la fidelidad a <i>lo mejor</i>	46
IV.	El amor como <i>lo mejor</i>	53
a.	La instalación sexuada como acceso empírico a la posibilidad del amor.....	54
b.	<i>Lo mejor</i> es lo imprescindible.....	57
c.	El amor al otro	60
V.	Conclusión	67
VI.	Bibliografía	69

I. INTRODUCCIÓN. TESIS, ESTRUCTURA Y METODOLOGÍA METAFÍSICA

Con este trabajo fin de máster pretendo defender la siguiente tesis: la persona humana es vocación de amor. Esto quiere decir que la realidad de la persona humana alcanza su plenitud en el amor y que dicha búsqueda de realización plena es el motor de su dinamismo esencial.

Esta tesis tiene varios presupuestos de los que me voy a encargar en esta introducción. Por un lado, se presupone que existe una realidad que merece ser calificada como personal, y que dicha calificación denota una diferencia con otras realidades que es lo suficientemente relevante como para merecer un análisis propio. Al mismo tiempo, dado que se busca en la vocación al amor el origen de su dinamismo, se presupone que la persona es una realidad abierta, no acabada y, tal vez, interminable. Por otro lado, se habla de persona «humana» porque se parte del dato empírico de lo humano, aunque en la historia de la filosofía el término «persona» no ha sido exclusivamente utilizado para ello. A pesar de esto, dado que la historia del término hace referencia también a la divina, usaré, en aquello que se puede justificar como semejante a lo humano, referencias a los estudios medievales sobre las personas divinas en la Trinidad.

Una vez explicada de manera resumida la tesis y expuestos los presupuestos básicos que la fundamentan, antes de dedicarme a la justificación de estos, he de exponer el método, el lugar filosófico desde el que voy a analizarla. El análisis que pretendo es metafísico y entiendo por esta disciplina aquello que desarrolla Julián Marías en su obra *Idea de la metafísica*: «Cuando la situación vital se radicaliza y el hombre se pone en busca de esa certidumbre radical, está haciendo metafísica, sea cualquiera la idea que tenga de esta ciencia...»¹. Por lo tanto, se trata de una búsqueda radical de la realidad personal. Radical se refiere a una investigación de dicha realidad desde mi vida como el lugar donde me encuentro con toda otra realidad:

Todas las cosas que yo encuentro son *radicadas*; es decir, arraigan o radican en aquello *donde* las encuentro —estén o no allí, repito una vez más—; por el contrario, llamo, con Ortega, realidad *radical* a aquella en que radican o arraigan todas las demás; esto es, todo aquello que encuentro o puedo encontrar.²

¹ Marías, J., “Idea de la metafísica”, *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 401.

² Marías, J., “Introducción a la Filosofía”, *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 188.

La investigación de la vida humana como la realidad radical es llevada a cabo por Ortega, y alcanza su mejor síntesis en la expresión: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»³. Ésta es la primera tarea de la metafísica: la teoría de la vida humana como realidad radical. Ahora bien, existe un segundo tipo de ejercicio metafísico que consiste en el análisis de realidades que no son la vida misma en cuanto están radicadas en ella: «Es decir, por ser la teoría de la vida humana ciencia de la realidad radical, es también ciencia de la radicación; y por tanto, de las realidades radicadas, si bien sólo en tanto que radicadas»⁴. Ante estos dos modos de hacer metafísica, nosotros nos situamos en el primero, ya que la persona pretende ser el fundamento de la teoría intrínseca de la vida humana, es decir, el conjunto de condiciones de posibilidad que son necesarias para que mi vida se dé y cualquier otra que sea como ella. Sin embargo, no sólo acudimos a este primer modo, dado que la persona aparece, también, como realidad radicada en «mi vida» a través del encuentro con el otro. Dicho encuentro lo es siempre de manera circunstancial, empírica; y, por este motivo, será relevante analizar también el modo en que aparece la persona, más allá de sus condiciones de posibilidad, en mi circunstancia.

Ahora bien, no basta con decir que «mi vida» es la realidad radical, sino que se debe aclarar por qué es ella la radical y no una realidad más. Para ello he de tener una cierta teoría de la vida que me permita distinguir mi vida de cualquier otra realidad con la que me encuentro en ella. Justamente porque soy aquello que hago con mi circunstancia, he de proyectarme como *tal* vida humana que es alguien y busca hacer algo determinado con lo que encuentra en su vida. A esta proyección imaginativa de mí mismo como alguien determinado es a lo que llama Marías «teoría intrínseca de la vida humana»: «La realidad radical, *mi vida*, no es posible sin la aprehensión de sí misma, sin proyección de sí misma, sin esa mínima «teoría intrínseca» que es «*la vida*», *tal vida*, es decir, *vida humana*.»⁵

De esta manera, la teoría intrínseca de la vida no es un añadido al encuentro de «mi vida» como la realidad radical, sino que mi encuentro con dicho fundamento viene dado justamente por la necesidad de la teoría. Y la necesidad de la teoría proviene de la radical constitución de mi vida en «convivencia», puesto que, para poder proyectarme

³ Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 2022, p. 77.

⁴ Marías, J., «Idea de la metafísica», *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 413.

⁵ Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, p. 63.

como alguien, como vida humana, como persona, he de poder identificarme con dicho modo de realidad; modo al que no puedo acceder en aislamiento.

Es cuando yo me encuentro en mi vida con un tú, que descubro ese modo general de ser «vida humana», «persona», y puedo encontrarme con «mi vida» como la realidad radical: «La persona supone relación, convivencia, excluye el aislamiento. Lo primario es el descubrimiento del otro, es decir, de *tú*, en el que se manifiesta la persona, y que hace caer en la cuenta de *mí* como *alter tú*, forma primaria de verme como yo»⁶. Lo más interesante de este encuentro es que precede al encuentro con la realidad radical de «mi vida». De manera que, el método metafísico que aquí se propone se salva de ser un análisis inmanente que sólo sirve para aquel que lo realiza, ya que ello significa realizar una teoría de la vida humana en general, de la persona en general partiendo de la única que me es accesible de manera evidente: la mía.

Sin embargo, hay que hacer la precisión de que la persona como esa mínima concepción de mi realidad que es imprescindible para la teoría intrínseca de la vida humana, para proyectarme como alguien determinado, no es un género del que hay múltiples individuos accidentales. Si esto fuese así, «mi vida» no podría ser la realidad radical, puesto que su individualidad sería excluida como fundamental para el encuentro con la circunstancia. Y es que «encontrarse» siempre supone a alguien concreto que se encuentra, de manera que la teoría intrínseca de la vida humana, la mínima concepción de persona humana que va implícita en ella, no puede pensarse estrictamente como un universal, sino que viene incluida siempre su individualidad en su exposición. Esta cuestión de la individualidad, que en la persona es circunstancialidad, será tratada con mayor profundidad en la primera parte de este trabajo.

Por el contrario, mientras puedo descansar en un universal cualquiera, la noción “la vida humana” es impensable sin circunstanciarla, sin fundarla en la intuición directa de *esta* vida, más concretamente de mi vida, única que me es directamente accesible, y sin la cual la “vida en general” es pura y simplemente ininteligible. Frente a todo accidentalismo de la individuación o de la especificidad, la relación entre la estructura *funcional e irreal* “vida humana” y la realidad singular, circunstancial y concreta “mi vida” es absolutamente intrínseca y necesaria.⁷

⁶ Marías, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1996, p. 24.

⁷ Marías, J., “Idea de la metafísica”, *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 403.

En torno a esta cuestión, se hace relevante profundizar en la relación de los conceptos acuñados por Marías de «estructura analítica» y «estructura empírica». Resumamos brevemente ambos. Ya hemos dicho que, para realizarse, mi vida requiere de una cierta teoría intrínseca de sí misma que es su proyecto: «Pero, ¿qué es exactamente la teoría intrínseca? Esto: la interpretación personal con que ella, una vez que se conoce como vida humana de tal persona, se mira a sí misma, se entiende a sí misma»⁸. Dentro de dicha concepción de mí mismo está incluida una identificación de mi realidad como personal. La estructura analítica es la parte de dicha teoría intrínseca que incluye los elementos sin los cuales mi vida es lógicamente imposible. Sin embargo, la estructura empírica es el conjunto de elementos sistemáticos y con cierta estabilidad que actualmente permiten mi vida.

La vida humana es *así*, aunque en principio pudiera no serlo. Y ese «así» no tiene un mero carácter fáctico, sino estructural y configurador. Lo cual significa que *la* vida, además de tener la estructura analítica y universal constituida por sus requisitos necesarios, *sine quibus non*, ha de estar empíricamente estructurada, con una u otra estructura empírica. Pero esto quiere decir que la estructura empírica, tomada globalmente, es *un* ingrediente o requisito de la estructura analítica de la vida humana.⁹

Ambos conceptos son usados con frecuencia de manera distinta como si fueran realidades absolutamente dispares. Sin embargo, la estructura analítica es una teoría que propiamente no es realidad. Es decir, la única realidad que es propiamente existente es la persona individual con sus estructuras empíricas, a las cuales no se reduce. El hecho de que la vida humana o la persona no sea pensable como un universal o género cualquiera tiene que ver con que la estructura analítica implica siempre la empírica, son inseparables. El encuentro con la realidad siempre es circunstancial, concreto. La teoría de las condiciones de posibilidad de la vida humana es una derivación por análisis del encuentro con la realidad de la persona. Por eso, no podemos eludir en la metodología el estudio de la persona en su dimensión empírica, porque es así, de manera empírica, como surge la necesidad de la teoría analítica.

Hemos expuesto dos modos fundamentales de practicar la metafísica: analizando las condiciones de posibilidad de «mi vida» con una teoría de la vida o analizando

⁸ Salmerón Rodríguez-Vergara, Á., “La teoría intrínseca de la vida humana según Julián Marías: una aproximación”, *Investigación y transferencia de las ciencias sociales frente a un mundo en crisis*, Dykinson S. L, Madrid, 2022, p. 909.

⁹ Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, p. 75.

realidades concretas que encuentro en ella en cuanto son radicadas. Ambos modos van unidos ya que, como se acaba de decir, la vida exige ser circunstancial, expuesta de manera irreductible y concreta a realidades que la trascienden. De manera que, el encuentro con las realidades que me trascienden, con mi circunstancia, no puede darse si dichas realidades no están ahí. Mi vida, por lo tanto, es «menesterosa», requiere de lo que no es ella para poder realizarse. Esto quiere decir que todo análisis de mi vida como la realidad radical es un análisis que nunca se encierra en la inmanencia de un yo ideal, sino que es siempre teoría de lo que me trasciende por el hecho de que la vida se hace con aquello que ella no es, pero le constituye: «Lo cual significa que la metafísica —y con ello se cierra un ciclo abierto en Kant— se ve inexorablemente remitida a la trascendencia, no por ninguna decisión o conveniencia caprichosa, sino porque la trascendencia es la condición misma de la vida»¹⁰.

Así pues, el ejercicio metafísico al que voy a proceder en este trabajo es un análisis de las condiciones de posibilidad de «mi vida» y de toda vida que sea como ella, personal. Dicho salto desde «mi vida» a la vida viene justificado por la concepción de la mía como persona; concepción que sería imposible sin el encuentro constitutivo de mi realidad personal con otro como yo.

Ahora voy a dedicarme a aclarar los presupuestos de la tesis que voy a intentar exponer en este trabajo. En primer lugar, ha quedado claro que la persona no es meramente una realidad entre otras que encuentro en mi vida, sino que es esa teoría general e intrínseca que me permite el encuentro conmigo mismo como la realidad radical que soy. Ciertamente, las realidades que encuentro en mi vida no son todas personales, pero sin una teoría intrínseca de mi vida como personal es imposible que me encuentre con ellas como realidades. La diferencia fundamental entre las realidades que encuentro como cosas y las que encuentro como seres vivos es primariamente el modo en que me encuentro con su cuerpo. Los cuerpos de las cosas no revelan una interioridad, sino una pura exterioridad, mientras que los seres vivos expresan una intimidad:

La diferente actitud nuestra ante la carne y ante el mineral estriba en que, al ver la carne, prevemos algo más de lo que vemos; la carne se nos presenta, desde luego, como

¹⁰ *Ibid.*, p. 413.

exteriorización de algo interno. El mineral es todo exterioridad; su dentro es un dentro relativo: lo rompemos y lo que era porción interior se hace externa, patente, superficial.¹¹

Ahora bien, la intimidad expresada en la persona humana y en el animal son muy diversas. Mientras que en su cara el animal puede expresar emociones, estados de conciencia concretos, éste no puede mostrar el argumento fundamental, es decir, el proyecto personal que da razón de su quehacer, puesto que no lo tiene. Al animal le está dado lo que tiene que ser mientras que al ser humano le pasa que tiene que realizarse y consiste justamente en su pretensión de ser alguien, un proyecto de sí mismo; es una realidad argumental. Por eso, mientras que en los animales puede haber comunicación, no puede haber propiamente diálogo, conversación, puesto que aquello que comunica la cara de la persona es de carácter biográfico, narrativo, no meramente psíquico: «La condición impersonal —mejor, infrapersonal— de los animales se revelaría en la ausencia de significación en su «cara»; esto sería, a su vez, consecuencia de la carencia de futurición y proyecto vital...»¹². Esto es de suma importancia, ya que, en todo momento, cuando nos referimos a la «vida», no lo hacemos a una teoría de la vida «biológica», en cuanto realidades que expresan cualquier tipo de interioridad, sino a una teoría de la vida «biográfica», de aquellas realidades que expresan una intimidad personal, es decir, argumental, narrativa.

Por lo tanto, el encuentro con la persona es un encuentro a través de un cuerpo humano que expresa una interioridad proyectiva, viniente, programática. Con esto queda suficientemente justificado el que se pueda hablar de una realidad personal y que dicho calificativo sea verdaderamente pertinente. Queda justificado, a su vez, el presupuesto de que la realidad personal es una realidad abierta, esto quiere decir un quehacer circunstancial.

Por otro lado, es necesario hablar del hecho de que la persona a la que nos referimos es humana. Esto se debe a las condiciones propias del método metafísico que vamos a seguir. Precisamente, como nuestro encuentro en convivencia se da con una persona humana resulta que requerimos una teoría de ella. Además, el acceso a la realidad radical que me es evidente e inmediato tan sólo lo es de «mi vida» que se da en ese modo concreto de persona que es la humana. Ahora bien, en principio, no está justificado a nivel

¹¹ Ortega y Gasset, J., “Sobre la expresión. Fenómeno cósmico”, *Obras completas II*, Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 577-578.

¹² Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, p. 133.

metafísico el hablar de otros tipos de personas, pues la teoría intrínseca de la vida ha venido exigida en el encuentro con otro como yo, no un Otro que no es como yo. Si fuese necesario, desde la metafísica, hablar de otros tipos de personas como las divinas, tendríamos que justificarlo desde la propia teoría intrínseca de la vida humana, desde nuestra teoría sobre la persona humana. Sin embargo, existe una justificación para hablar de las personas divinas en una cierta analogía con la humana que es la histórica. La historia de la filosofía medieval nos ha introducido con profundidad en las personas divinas y ciertas reflexiones hechas en ese ámbito pueden sernos de utilidad en nuestro análisis de la persona humana. De manera que, aunque en este trabajo no se va a fundamentar metafísicamente la necesidad de hablar de personas divinas, sin embargo, sí que se harán referencias a la filosofía medieval en su trato de la cuestión cuando se crea conveniente.

Expuesta la tesis, explicados sus presupuestos y explicado el método con la que voy a trabajar, me queda exponer cuál va a ser el esquema fundamental y argumentativo del trabajo. Empezaré exponiendo los desarrollos fundamentales sobre la teoría intrínseca de la vida humana que requiero para poder hablar con posterioridad de la persona. A continuación, fundamentaré la idea de que el carácter proyectivo de la vida humana, de la persona, es necesaria consecuencia de una llamada vocacional. Finalmente, trataré de exponer que dicha vocación es una llamada al amor personal. Un punto intermedio entre estos dos será el de aclarar a qué me refiero con «amor».

II. ESTRUCTURA ANALÍTICA DE LA PERSONA

En este apartado lo que haré será profundizar en las condiciones de posibilidad sin las cuales es imposible pensar la persona humana. Es decir, voy a exponer y desarrollar los elementos fundamentales de la teoría intrínseca de la vida que, como ya mencioné en la introducción, son expuestos sintéticamente y de manera plenamente condensada en la fórmula orteguiana: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»¹³. Esta es la estructura analítica de la vida humana que, debe recordarse, siempre implica la individuación y un modo estructural y empírico de darse.

a. LA PERSONA COMO QUEHACER CIRCUNSTANCIAL

En la fórmula antedicha encontramos ya la anunciada correspondencia entre el encuentro con «mi vida» y la necesidad de una teoría intrínseca que es ideal. El primer «yo» es «mi vida» tal y como la encuentro. Podríamos decir que este «yo» es mi «encuentro» con las realidades, al cual le sigue el ejercicio teórico de la separación de la circunstancia y el yo al que pertenece dicha circunstancia. Siguiendo este esquema tenemos que decir que la realidad que me es inmediatamente accesible no es la circunstancia ni mi yo, sino mi encuentro con la circunstancia. Ahora bien, este encuentro da de sí la necesidad de sus términos —yo y circunstancia— por el hecho de que no es un encuentro acabado en el que las posibilidades de mi circunstancia estén ya definidas y delimitadas, sino que el encuentro es «abierto». Esta apertura consiste en la patencia y la latencia con la que aparecen las cosas con las que me encuentro. El hecho de que no sepa qué hacer ante las realidades que me aparecen es lo que provoca que se me aparezcan en su radical latencia. Podemos decir que la latencia de las realidades que encuentro es la pregunta por el quehacer que me hace la circunstancia:

A diferencia de todo conjunto abstracto, que consta de elementos dados, en principio determinables y catalogables, el mundo aparece como «abierto» e inagotable, opaco y nunca enteramente manifiesto, integrado por la latencia en todas sus formas —y principalmente la del futuro—; si es un repertorio, lo es ante todo de posibilidades.¹⁴

Dicha pregunta me genera la necesidad de postular un futuro donde situarme tal y como pretendo ante dicha realidad. Se hace de nuevo evidente en este punto la necesidad de la teoría intrínseca de la vida humana, que exige una aprehensión de la realidad en su

¹³ Ortega y Gasset, J. *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 2022, p. 77.

¹⁴ Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, p. 96.

conexión, dar razón de la latencia para saber a qué atenerme. Ese dar razón es crear las posibilidades de realizarme en la circunstancia en el horizonte futurizo que es, en cierto sentido, irreal. La imaginación es, entonces, el órgano fundamental de la razón, y este vivir en la irrealidad es lo que le permite al ser humano no reducirse a su circunstancia: «La persona, por ello, no puede contentarse con «entender» de manera perceptiva e instintiva, como el animal, sino que necesita descubrir la conexión entre los diversos elementos, incluidos en los inexistentes, anticipados en la imaginación.»¹⁵ Ni la circunstancia ni el yo definen plenamente el encuentro mutuo y se necesitan el uno al otro respectivamente:

Lejos de ser la circunstancia una “cosa en sí” o una suma de cosas, está definida rigurosamente por una perspectiva: la que determina mi posición *en ella*. Los dos conceptos *yo* y *circunstancia* son, por tanto, inseparables y correlativos; sólo tienen sentido en función recíproca el uno del otro y esa misma función es la que los constituye en su ser respectivo.¹⁶

La razón es que la persona tiene un problema que el resto de las realidades no tienen: no le está dado aquello que tiene que hacer con la circunstancia que se encuentra. Por ello, la vida tiene que proyectar un futuro en el que dar razón de su acción. La razón es la función intrínseca de la vida humana, el órgano fundamental con el que esta se hace. Sobre la realidad encontrada se proyecta una irrealidad creada para poder saber a qué atenerse, puesto que la necesidad de hacer algo es ineludible. Por eso, la persona es quehacer y no una mera actividad determinada con las cosas, porque tiene que crear sus posibilidades con la aprehensión de la realidad en su conexión. No es que la persona no realice meras actividades, como puede ser, por ejemplo, masticar, sino que requiere una teoría intrínseca de sí mismo, una idea sobre las realidades que encuentra y lo que tiene que hacer ante ellas para que adquieran sentido todas sus actividades.

Esta concepción del quehacer es la segunda parte de la fórmula orteguiana, ya que necesito hacer algo con la circunstancia, pero no me está dado lo que hacer con ella y, por ese motivo, lo que haga con ella es lo que hago conmigo mismo y si no la salvo yo no me puedo salvar. En este sentido, es importante hacer ver que el método de la razón vital que aquí seguimos se distingue de manera radical de la concepción de la vida como

¹⁵ Marías, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1996, p. 129.

¹⁶ Marías, J., “Introducción a la Filosofía”, *Obras Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 193.

conciencia. La conciencia es lo presente y evidente, pero mi realidad trasciende con mucho lo meramente presente, puesto que soy quien pretendo ser en vista de quien he sido y soy. La conciencia es sólo una interpretación de la vida que es reduccionista. Mi circunstancia es todo lo que me encuentro en mi vida que no soy yo, también mi pasado, incluso mi presente. Lo que me pertenece propiamente es el futuro, el lugar que no está plenamente reducido a aquello que me encuentro tal y como lo encuentro: «Yo sólo me encuentro con las cosas; no yuxtapuesto a ellas, sino haciendo algo con ellas, *porque* me he encontrado viviendo y, como la vida no me es dada hecha, necesito hacer algo *para* vivir en esta circunstancia.»¹⁷

Por otro lado, no podemos comprender bien qué es la circunstancia si no nos liberamos de algunas concepciones que pueden viciar su comprensión. La circunstancia no es el mundo extramental, ni siquiera el mundo como aparecer en la conciencia. En primer lugar, porque la circunstancia está radicalmente influida por el proyecto en el que estoy instalado. Ahora me encuentro en la biblioteca porque estoy instalado en mi proyecto filosófico, y las posibilidades que me aparecen en esta situación son fruto de mi pretensión sobre ella. Por ejemplo, en la biblioteca en la que estoy hay personas que trabajan con dispositivos electrónicos y otros que no. Si en la sala hay enchufes para poder conectar dichos dispositivos tan sólo es un problema para aquellos que trabajan con ellos. La circunstancia, por lo tanto, está interpretada por el proyecto, por aquello que cada uno pretende hacer con ella, mientras que el mundo extramental o el aparecer son, o al menos pretenden ser, realidades “objetivas”. Pero la circunstancia es previa al mundo y al aparecer en mi conciencia, es la condición de posibilidad de mi encuentro con ellos. Esto no quiere decir que no sean relevantes, sino que la metafísica no puede empezar por ellos si pretende ser un saber radical.

El modo en que aparece la realidad en mí (fenómeno) está radicalmente influido por lo que pretendo en mi encuentro con la circunstancia. La persona es, por este motivo, una realidad narrativa y no puede despojarse del argumento que constituye su experiencia de lo real: «La única vida real, la individual, es algo que acontece en mí, aquí y ahora, en estas precisas circunstancias, y el modo de acceso a ella es contarla; la forma de “enunciación” que corresponde a ella es el relato, la narración, y por eso la razón vital es

¹⁷ *Ibid.*, p. 192.

una razón narrativa.»¹⁸. La vida es el encuentro proyectivo con una circunstancia. La pretensión narrativa es lo único que puede dar razón de la absoluta concreción de dicho encuentro. La descripción —modo de aproximación a la vida como conciencia— no es suficiente para la comprensión de la vida en su radical y contingente irreductibilidad, puesto que la suplanta por esquemas ideales que son representables una y otra vez: «Es decir, para vivir hace falta ir más allá de la descripción, llegar a una razón o teoría, que no ha de ser la vieja teoría predescriptiva, sino la que viene exigida e impuesta por ella misma y por la necesidad vital de decidir y elegir.»¹⁹

Sin embargo, la pretensión, el quehacer, sí que da razón suficiente del encuentro irreductible con la circunstancia. La descripción de los modos de encuentro con la circunstancia puede ser útil, pero no es más que un acceso a lo que el hombre ha hecho de sí mismo hasta el momento: la forma de responder al quehacer que propone el horizonte mismo de latencia que corresponde a la circunstancialidad de la vida humana. Cuando examinamos nuestra vida como realidad radical nos percatamos de que estamos instalados en una serie de proyectos y trayectorias que determinan nuestro acceso a la circunstancia:

Desde estas diferentes formas de vida, desde estas estructuras biográficas de estar, apoyándose en ellas, avanza el hombre en diversas direcciones, hace lo que ha proyectado, despliega el dramático dinamismo que llamamos vivir. No basta con la mera «circunstancialidad» de la vida humana; no es suficiente decir que el hombre «está en el mundo»; hay que ver cómo está, cómo tiene que estar. Ahora podemos entender lo más importante, lo que antes no hubiera sido plenamente inteligible: la instalación es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical.²⁰

La metafísica surge cuando las posibilidades fundamentales del hombre de nuestro tiempo frente a la vida nos aparecen infundadas o insuficientes y, por eso, necesitamos una investigación radical para saber a qué atenemos con respecto a la realidad radical de nuestra vida. Es decir, surge cuando nuestra instalación empírica en el hombre de nuestro tiempo heredado se nos vuelve problemática. Caemos, pues, en la duda radical: «Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las

¹⁸ Marías, J., “Idea de la metafísica”, *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, p. 408.

¹⁹ *Ibid.*, p. 406.

²⁰ Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, p. 85.

ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece»²¹.

Queda así expuesta la persona como un quehacer circunstancial. A modo de resumen, a la vida le pertenece una circunstancia que consiste en su radical latencia, una latencia que la constituye de manera fundamental y, por eso, toda aparente solución a la pregunta por la latencia es una falsificación de la vida humana, una despersonalización. Dicha latencia surge de la indefinición del quehacer humano con la realidad. Por eso, la persona es aquello que hace y pretende hacer con la realidad que se encuentra. Y las posibilidades que encuentra en su circunstancia están radicalmente afectadas por lo que pretende hacer con la realidad. El órgano fundamental de la pretensión es la imaginación que plantea un futuro donde realizar aquello que pretende. Pero dicha imaginación requiere una teoría intrínseca de la vida misma. Por este motivo, ella es fruto de una pretensión proyectiva, argumental y racional en el modo en que la vida humana lo es; de forma narrativa.

b. MENESTEROSIDAD E INSEGURIDAD RADICAL

A continuación, voy a tratar dos de las condiciones fundamentales que se pueden extraer del apartado anterior. Desde que nace, el ser humano necesita de otras cosas para subsistir. Pero no simplemente como los animales, puesto que no se vale a sí mismo para tratar con la naturaleza y extraer los recursos que requiere para su supervivencia. Necesita, pues, de otros que le ayuden a sobrevivir²². Y esta condición, mucho más acentuada en la niñez, se mantiene a lo largo de toda la vida, ya que el ser humano a nivel natural está mucho peor dotado que el resto de los animales. No posee una gran fuerza, ni una gran velocidad, tampoco una protección fuerte contra el frío.

Como realidad corporal, el hombre no parece «bien dotado». Su vida aparece —y así ha sido sentida milenariamente— como una serie de limitaciones: no poder volar, ni sumergirse, ni nadar «naturalmente», etc. Las armas naturales del hombre son sumamente modestas; no está bien abrigado, no es muy fuerte, no es muy ágil, ni muy veloz, está mal protegido.²³

²¹ Ortega y Gasset, J., “Ideas y creencias”, *Obras completas V*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 394.

²² Cf. Marías, J., “Soledad y convivencia”, *Persona*, Alianza, Madrid, 1996.

²³ Marías, J., “La estructura corpórea”, en “Nuevos ensayos de filosofía”, *Obras de Julián Marías VIII*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 609.

Decíamos que la vida es quehacer circunstancial. La vida se realiza mediante un proyecto en una circunstancia con la que se hace algo. La circunstancia está constituida por realidades que aparecen como otras distintas de mí. Como decíamos, el encuentro con las realidades postula la diferencia entre el yo y la circunstancia. La circunstancia me pertenece como el ámbito y la realidad con la que tengo algo que hacer. Requiero a la circunstancia para poder realizar mi proyecto, pero eso significa que lo que no soy me constituye. El hecho de que mi vida la tenga que realizar con lo que me trasciende convierte mi vida en radicalmente menesterosa.

Ahora bien, hemos de profundizar en el modo correcto de entender este *necesitar* propio de la menesterosidad radical de la vida humana. En primer lugar, hay que hacer la distinción entre la necesidad que se agota al ser satisfecha y la que no lo hace con su satisfacción. Esta segunda es la propia de la persona y es la que denominamos *menesterosidad*. Lo que el ser humano necesita lo sigue necesitando una vez se posee, puesto que el ser humano nunca posee sin más, sino que se proyecta a sí mismo como quien posee tal realidad.

Y no se entienda «necesitar» como sinónimo de «faltarme»: yo necesito también lo que tengo, precisamente cuando se me presenta en forma biográfica y circunstancial: lo estoy necesitando. Por eso la menesterosidad del hombre es permanente e intrínseca, y no se reduce en modo alguno al interminable catálogo de privaciones: envuelve también sus posesiones, porque la posesión humana no es un simple «tener», sino un «estar teniendo», de carácter programático...»²⁴

El carácter proyectivo y futurizo de la vida humana implica una justificación narrativa y biográfica del quehacer. Por este motivo, cuando necesito algo, lo hago como elemento fundamental de mi proyecto. Hay que recordar que el proyecto se postula en una irrealidad que es el futuro, que por el hecho de ser futuro nunca me es posible poseerlo como se poseen las cosas que, una vez satisfechas, no se necesitan. Todo mi proyecto es siempre algo que necesito pero que, estrictamente, no puedo poseer. Por este motivo, aunque en el momento presente posea las cosas que requiero para mi proyecto, me siguen siendo menester, pues las poseo como parte de mi proyecto volcado hacia un futuro inseguro: «...hay que reconocer la radical menesterosidad e indignancia de esa realidad, a

²⁴ Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, p. 156.

pesar de su grado superior en la escala de las realidades, ya que necesita de las cosas para existir y hacerse a sí misma con ellas.»²⁵

En este sentido, podemos decir que la menesterosidad radical de la vida humana consiste en su futurición. El futuro es lo que primariamente me constituye y, como no puedo asegurar su venida al presente, todas las cosas que poseo como parte de mi proyecto se vuelven inseguras, me ocupa el conservarlas para el futuro.²⁶

Por otro lado, podemos clasificar la menesterosidad humana en tres modos según el análisis de la estructura analítica. En primer lugar, están las realidades que son menester debido al proyecto biográfico y personal de «mi vida». En el fondo, todos los otros modos de menesterosidad le pertenecen a este, porque no olvidemos que la única realidad que es propiamente tal es «mi vida». En segundo lugar, tenemos las estructuras empíricas en las que estoy instalado. Son todas aquellas cosas que me son menester de manera estructural por el hecho de que mi vida acontece en una circunstancia que se da con un cierto orden, aunque sea contingente²⁷. Finalmente, tenemos las realidades que me son menester porque son condición de toda persona posible, es decir, pertenecen a la estructura analítica de la vida humana. Sin olvidar que estas distinciones no pueden tomarse en la realidad por separado, puesto que son teorías aplicadas a la única realidad que me es accesible como tal, «mi vida». Del análisis de «mi vida» como quehacer circunstancial extraigo su condición analítica, empírica y biográfica de menesterosa.

Pero dicha pretensión biográfica que implica menesterosidad puede ser contradictoria. Esto se debe a que la pretensión en que consisto es libre, al tiempo que está instalada y radicada en sus estructuras. Este proyecto libre que soy puede ser incoherente con las realidades que se me ofrecen como menesterosas en el análisis de sus estructuras. Por ejemplo, a pesar de que la realidad personal es futuriza y, por eso mismo, radicalmente insegura, mi proyecto puede incluir una teoría sobre el mundo que me permite instalarme en cierta seguridad ante el futuro. Se da una palmaria contradicción: mi vida es radicalmente insegura, pero vivo como si no lo fuera. En las incoherencias de la pretensión personal con sus condiciones de posibilidad acontece la despersonalización

²⁵ Marías, J. *Persona*, Alianza, Madrid, 1996, p. 141.

²⁶ Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, p. 44.

²⁷ Sobre este tipo de necesidad, las estructuras empíricas en las que estoy instalado, tanto las “naturales” como las sociales: Cf. Marías, J., “52. La circunstancia”, en “Introducción a la filosofía”, *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1982.

de la vida. En una sociedad en la que los proyectos vigentes apunten a modos inauténticos de realización de la persona la despersonalización es la consecuencia más grave:

Pero como la inseguridad es la condición intrínseca de la vida, el intento de eliminarla exige la supresión simultánea de la emergencia de la realidad. En otras palabras, supone una doble violencia sobre la consistencia efectiva de lo real, y sofoca la normalidad de la actitud ilusionada.²⁸

Aquí se nos revela una de las condiciones de posibilidad de la autenticidad del quehacer humano: la fidelidad a las estructuras de la persona. En especial se ha de ser fiel a la estructura analítica por la imposibilidad de pensar la vida humana sin ella. Sin embargo, la forma concreta de la estructura empírica es estable, pero no necesaria para la vida humana, y por ello se puede seguir siendo fiel a la propia vida pretendiendo su variación.

La condición que acompaña a la menesterosidad de la vida humana es la inseguridad. Lo inseguro es aquello que, ya sea por sí mismo o por un método nuestro, nos es imposible apropiárnoslo. Cuando decimos que la vida es radicalmente insegura nos referimos a que no se puede dar a sí misma. Y como es la realidad radical, también el resto de realidades que radican en ella es imposible que se las agencie. Esto se debe fundamentalmente a que la persona es una realidad proyectiva volcada hacia un futuro que espera, pero por su propia condición no puede asegurarse. En consecuencia, todo lo que forma parte de su circunstancia tiene este carácter de inseguridad. La persona humana, por esta razón, es por sí misma incapaz, contingente, todo en ella es don derivado del don radical que es su vida.

Se ha visto ya en el análisis de la necesidad que no se acaba una vez satisfecha. La persona humana nunca necesita algo sin más, sino que lo necesita como parte imprescindible de un proyecto de sí mismo que es él mismo. Por este motivo, todo lo que posee le está referido al futuro propio de la pretensión que caracteriza el modo de encuentro de la persona con la circunstancia.

Por ser proyectivo, todo lo personal es primariamente futuro —ni siquiera, sino futurible, por la esencial inseguridad de todo lo humano, que no permite afirmar que algo «será»—;

²⁸ Marías, J., *Breve tratado de la ilusión*, Alianza, Madrid, 2018, p. 51.

es decir, una forma de realidad tan distinta de las cosas, que es irreal desde el punto de vista de estas.²⁹

Acabamos de ver que esta inseguridad puede ser reconocida o no. De esta manera, se puede vivir la vida conforme a ella o puede ser ignorada con la pretensión de que la realidad no posee esta inseguridad. Normalmente, la creencia en que la realidad no es insegura se asienta bajo alguna idea vigente del mundo que permite su previsión y dominación (técnica). Pero, se pasa por alto que la realidad radical es «mi vida» en su inseguridad y que ella es irreductible a sus estructuras empíricas. Por este motivo, la inseguridad es ineludible y toda vida que no la acepta es radicalmente inauténtica. Ahora bien, si el ser humano no puede agenciarse por sí mismo lo que necesita, dicha necesidad parece requerir también algún otro que nos done lo que requerimos. El problema es que cualquier otro como nosotros vive una vida igual de insegura que la nuestra y, por este motivo, no puede darnos aquello que requerimos para vivir. Esta indigencia de la persona humana es tan radical que podemos extraer la conclusión de que la vida humana es una realidad que busca radicalmente la salvación:

Y como toda persona humana está afectada por esa misma insuficiencia y menesterosidad, aquí encontramos la razón de que el ser personal, pensado hasta sus últimas consecuencias, remita a la necesidad de eso que se designa con una palabra oscura si las hay: *salvación*.³⁰

La inseguridad radical del futuro es la inseguridad de la muerte, puesto que el futuro me constituye, pero no es asegurable y puede dejar de darse, de donárseme. En cualquier momento pueden dejar de darse las estructuras que hacen posible la vida. Vemos entonces que la posibilidad de la muerte es constitutiva de la vida³¹; como es radicalmente insegura a cada instante puede perder su vida. Y no sólo eso, sino que, si no se da, en cierto sentido, la muerte de mi presente, es imposible que acontezca el futuro en el que espero realizar quien pretendo ser. Pretender existir es pretenderlo en el futuro, y para eso hay que renunciar al presente. Lo propio de la persona es esperar y confiar en la vida futura ante la posibilidad de la muerte.³²

²⁹ Marías, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1996, p. 16.

³⁰ Marías, J., *Antropología metafísica*, Madrid, 1983, p. 45.

³¹ Heidegger entiende que este hecho del carácter ineludible de la posibilidad de la muerte hace al ser humano un ser para la muerte. Pero esto no se sigue. Una cosa es que la vida tenga que realizarse de manera auténtica ante dicha posibilidad y, otra bien distinta, que deba vivir para dicha posibilidad.

³² Marías, J., *Antropología metafísica*, Madrid, 1983, p. 209.

c. CRIATURA: INNOVACIÓN RADICAL E IRREDUCTIBLE

Hemos analizado las dos consecuencias clave del hecho de que la vida sea un quehacer circunstancial: la menesterosidad de la vida y su radical inseguridad. Con la primera hemos depurado el sentido de la necesidad en la vida humana y con la segunda hemos desarrollado la radical imposibilidad que tiene el ser humano de agenciarse lo que necesita por sí mismo. A continuación, vamos a tratar la cuestión de la irreductibilidad de la persona.

La persona ha sido tradicionalmente pensada como una sustancia. Es conocida la definición de Aristóteles: animal racional; o la de Boecio: sustancia individual de naturaleza racional. Para Aristóteles y para Boecio todo lo que existe es sustancial y, por lo tanto, también la persona. Ahora bien, el modelo de la sustancia es la cosa. En este apartado vamos a mostrar que la persona no puede ser pensada como una cosa y, por lo tanto, como una sustancia.

En las personas la individualidad es algo capital. Cuando nos preguntamos por una persona en concreto no nos interesa simplemente si consiste en su animalidad racional, sino la biografía que le hizo ser este y no otro. Esta importancia de la individualidad se hace patente en el uso del nombre propio para designar a las personas. En este sentido, es urgente plantearnos la cuestión de la individualidad, pues es la que marca la diferencia en el encuentro de las realidades personales y las cosas. Así queda reflejado también en la fórmula de Boecio, que trata de subrayar la cuestión de la individualidad, aunque remitiendo de nuevo a la sustancia aristotélica.

La famosa definición de Boecio, tan influyente —*persona est rationalis naturae individua substantia*—, ha partido de la noción aristotélica de *ousía* o *substantia*, pensada primariamente para las «cosas», explicada siempre con los eternos ejemplos de la estatua y la cama [...]. El que esa sustancia o cosas que llamamos «persona» sea racional, será sin duda importante, pero no lo suficiente para reobrar sobre el carácter de la *ousía* y modificar su modo de ser, su manera de realidad.³³

Al filósofo griego le preocupa la inestabilidad de la realidad. Por este motivo, cuando trata de saber a qué atenerse³⁴ con respecto a ella postula una consistencia última

³³ *Ibid.*, p. 41.

³⁴ Este saber a qué atenerse es la función fundamental de la verdad, garante de la creencia en la que me instalo. La metafísica es el método que los griegos establecen para saber a qué atenerse. Dicho método se basa en la razón entendida como aprehensión de la realidad en su conexión. Con respecto a esta cuestión:

que identifica todas las cosas: el Ser. El Ser es el «consistir» de la realidad. Y dicho consistir es lo que permanece ante todo cambio. Pero el cambio sigue dándose y, por ello, Aristóteles intenta explicarlo con la teoría del hilemorfismo: las sustancias están compuestas de materia y forma. La forma es aquello en lo que consiste algo. Consistir es lo que algo tiene de común con otras cosas. Aquello en lo que consiste una roca es la esencia, la forma, la sustancia segunda, la *quiditas*... de, por ejemplo, la roca. La forma de la roca es, desde la idea del Ser, la consistencia común de toda roca posible.

El esquema hilemórfico trata de dar razón suficiente de la sustancia mediante la explicación por causas. Son famosas las cuatro causas aristotélicas: formal, material, eficiente y final. Pero, de estas cuatro, tres explican la naturaleza de la sustancia y una su individualidad. La causa final remite al acto y, por lo tanto, a la causa formal. La eficiente tan sólo ordena las sustancias en su causación, y la primera causa es el motor inmóvil, acto puro que remite de nuevo a la forma: «La forma, entonces, es la protagonista del ser, su causa formal, al punto que, como repite con insistencia Aristóteles, a ella tienden a subsumirse todas las demás causas: la material, la eficiente y la final.»³⁵

Aristóteles intenta ser, sin embargo, fiel a la realidad y se da cuenta de que sin la concreción en una individualidad la sustancia no existiría. Ahora bien, la materia siempre está en disposición erótica hacia la forma. La individualidad tiene la finalidad de expresar la forma (teleología del movimiento hilemórfico). La explicación de esta individualidad se busca por medio de la causa material. Sin embargo, dicha causa material remite a una causa final, teleológica, que trata de explicar la relación existente entre la individualidad de la cosa y su consistencia común. En la cosa la individualidad es un medio ineludible de la actualidad de la forma. Podríamos decir que para pensar en la esencia de, por ejemplo, la roca requiero pensar en «alguna» roca. Por este motivo, la individualidad que aporta la materia puede pensarse en la ontología aristotélica como potencia, porque está orientada teleológicamente a la actualización de la forma. Esta es la solución que propone Aristóteles para la individualidad y, ciertamente, hace un gran avance con respecto al tema de la individualidad en la realidad, pero en última instancia quedan inexplicadas la materia prima y la persona.

Cf. Marías, J., “El ser y las cosas”, en “Introducción a la filosofía, *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1984.

³⁵ De Nigris, F., “La fertilidad teológica del pensamiento de Julián Marías”, *SCIO. Revista de filosofía*, n.º 12, dic. 2016, p. 89.

Ahora bien, las personas en cuanto tal son realidades cuya individualidad no nos aparece al servicio de su consistencia común, sino como un fin en sí mismo. Aunque esto solo es así cuando nos relacionamos con ellas de forma personal, puesto que muchas veces convivimos con personas en un trato de cosa. Julián Marías propone un ejemplo magnífico para mostrar esta forma de aparecernos la individualidad de la persona:

Quando unos nudillos llaman a la puerta, preguntamos: «¿Quién es?» (Aunque la filosofía y la ciencia lleven dos mil quinientos años preguntando erróneamente «¿Qué es el hombre?, y recibiendo, como era de esperar, respuestas inválidas. A la pregunta «¿quién es?» la respuesta normal es: «Yo».³⁶

Por este motivo, la teleología hilemórfica de la materia (individualidad en potencia) hacia la forma (naturaleza común) propia de las sustancias, es insuficiente para comprender a la persona. En su teoría se expresa la pretensión fundamental del pensamiento griego: saber en qué consisten las cosas, qué tienen de común con el resto que son como ellas, responder a la pregunta «¿qué es esto?»: «Por nuestra parte, intentamos contemplar y conocer su naturaleza y su entidad, así como cuantas propiedades la acompañan...»³⁷. Sin embargo, mi pretensión cuando me relaciono de manera personal con alguien no es saber lo que tiene de común con el resto de las personas, sino sus proyectos y trayectorias insustituibles. Por este motivo, cuando alguien llama a la puerta o por teléfono la pregunta pertinente es «¿quién es?», porque lo común se pone al servicio de su individualidad para poder ser reconocida como *tal* persona. Casi todas las lenguas hacen esta distinción entre el modo de referencia a las cosas y a las personas; ello es porque el encuentro con la realidad personal y con la realidad cósmica no es igual³⁸.

En los estudios teológicos medievales³⁹ ya se empieza a descubrir que la persona no puede pensarse meramente desde el esquema sustancialista: «Hablamos de existencia común cuando designamos a quien tiene el ser en virtud de una propiedad común, mientras que hablamos de existencia incommunicable cuando designamos a quien tiene su ser en virtud

³⁶ Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, p. 42.

³⁷ Aristóteles, *de Anima*, I, 1, 402a5.

³⁸ Marías, J., “Introducción a la filosofía”, *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1984, p. 200.

³⁹ Sobre esta cuestión es interesante el análisis de la incommunicabilidad que hacen los escolásticos franciscanos, sobre todo Duns Escoto. Cf. Guzmán Manzano, I., “Elementos de antropología escotista”, *Hacia una teología de Jesús. Visión sistemática de Duns Escoto*, Espigas, Murcia, 2021. Cf. Duns Escoto, J., *Ordinatio*, d. II, p. II, VII.

de una propiedad incomunicable.»⁴⁰ La palabra «incomunicable» nos ayuda a comprender lo que significa ser individual, tanto para las cosas como para las personas. La individualidad de una cosa es lo que la distingue de todas las cosas que son como ella. Pero no solamente de lo que es de hecho como ella, sino de todo lo que puede ser como ella. Es decir, la individualidad es lo que no es ni puede ser común, compartido; la individualidad es incomunicable. Y esto implica que no es reductible al resto de la realidad, es una innovación radical, una realidad creada de la nada. Irreductible es lo que no se puede representar mediante un esquema formal, puesto que ello implicaría que puede replicarse, pero entonces sería común, no incomunicable.

Y por consiguiente es una realidad producida, innovada, una innovación de realidad, pero radical, absolutamente radical. Pero esto es justamente lo que entendemos por creación. Ya decía a ustedes que creación consistía en poner una realidad en la existencia, una realidad distinta del creador.⁴¹

La irreductibilidad propia de lo individual, tanto lo personal como lo que no lo es, nos remite a su carácter de criatura. Lo creado es lo que no es reductible a su principio o causa eficiente. La persona es innovación radical de realidad y, por lo tanto, criatura. Ahora bien, su individualidad no es un mero medio de actualización de la forma, sino que la persona es una perspectiva, una apropiación irrepetible de toda la realidad a la que no se reduce, pero sin la cual no puede realizarse. Por este motivo, la persona no se reduce a su circunstancia y se vuelve forzosamente libre, necesitado de proyectarse.

Recordemos que la noción de sustancia busca lo que no cambia en las realidades. Es decir, preguntarse por la esencia de algo es preguntar por aquello que no varía, que se mantiene inmóvil, que no depende de lo que no es él para ser lo que es. Es por eso que las ontologías sustancialistas acaban normalmente en el panteísmo: sólo hay una verdadera sustancia. Sin embargo, la proyección sobre la circunstancia de la persona implica su radical menesterosidad, que necesita, frente a la sustancia, de lo que ella no es: «De esta circunstancialidad se deriva la menesterosidad de la vida humana: necesito la circunstancia para ser y vivir. Frente a la «suficiencia» atribuida tradicionalmente a la sustancia, nos encontramos con la «indigencia» como condición del hombre»⁴².

⁴⁰ De San Víctor, R., *La Trinidad*, Trad. Otero Pereira, E., Ediciones Sígueme, Salamanca, 2015, p. 195.

⁴¹ Marías, J., “Creador y creatura”, *International Studies on Law and Education*, n.º 15, sep-dic 2013, pp. 60.

⁴² Marías, J., *Breve tratado de la ilusión*, Alianza, Madrid, 2018, p. 86.

De lo dicho en este apartado se sigue que la persona no puede ser pensada más que de manera individual, y que dicha individualidad que es irrepetible remite necesariamente a la idea de creación. Por otro lado, hemos distinguido entre dos modos de darse la individualidad en las realidades que nos encontramos en nuestra vida: la individualidad de las cosas como mera posición de una estructura⁴³ y la individualidad como fin de las realidades personales. Otra afirmación ha sido la de que la individualidad de la persona es una apropiación de toda la realidad, una perspectiva de la infinitud posible.

A continuación, vamos a ver que la persona es radicalmente libre. Esto quiere decir que su individualidad no es meramente irreductible en cuanto al hecho de que es distinta del resto de la realidad (como también sucede con las cosas y los animales no humanos), sino que su actividad, su movimiento, es irreductible a la consistencia de las estructuras que la conforman, puesto que no es un mero medio de su expresión, aunque no pueda realizarse sin ellas.

⁴³ Utilizo la palabra «estructura» en vez de sustancia porque es la apropiada en la mereología y ontologías orteguianas heredadas por Julián Marías. La diferencia entre pensar las realidades como sustancias o estructuras tiene que ver con la parte que no se ha analizado aquí de la ontología: el orden de un conjunto de elementos. Cómo entendamos la relación entre los elementos y su orden es lo que determina si nuestra ontología es sustancialista o no. Cf. De Nigris, F., “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*, n.º 35 (1), 2018, pp. 205-232.

III. LA VOCACIÓN A *LO MEJOR*

En este apartado vamos a profundizar, aún más, en las condiciones de posibilidad de la vida humana, es decir, en su estructura analítica. Lo que se busca mostrar es que la persona, como realidad dinámica que consiste en su quehacer circunstancial, es tal tipo de realidad porque está constituida por una llamada vocacional. Dicha llamada vocacional se puede resumir en el criterio fundamental de toda acción libre: *lo mejor*.

a. LA CREENCIA EN LA LIBERTAD

Según el análisis que hemos desarrollado en el apartado anterior, se ha mostrado que la persona es quehacer circunstancial constituido por su radical menesterosidad e inseguridad, además de su individualidad como fin. A continuación, vamos a ver cómo todo lo anterior implica la concepción de uno mismo como libre. Pero antes hemos de diferenciar distintos sentidos de lo que puede significar «libertad».

En primer lugar, se dice que una persona es libre cuando no está coaccionada desde fuera. En política la teoría liberal entiende esta libertad como negativa. Dicha concepción puede ser extendida más allá de la coacción del Estado y la sociedad a la realidad en su completitud. Cuando decimos, por lo tanto, que la persona es libre, afirmamos, en un sentido, que no está determinada por la realidad.

En segundo lugar, es claro que ninguna persona aspira, tan sólo, a una libertad en la que no esté determinada por lo que le trasciende, sino que, además, se aspira a determinar uno sus propias acciones. Es decir, un segundo sentido de la libertad que supone al primero no se conformaría, sin embargo, con el mero azar de la acción, sino que busca apropiarse de ella, que sea una determinación libre de la voluntad personal. Pero la única forma de apropiarse de la acción es la justificación de esta mediante la razón vital; es decir, responder al por qué de dicha elección y no otra.

Se ha visto que el órgano fundamental de la vida humana, por su futurición, es la imaginación. Dicha imaginación implica una teoría intrínseca de uno mismo que es racional, sistemática: «La vida humana es *futuriza*, está orientada o proyectada hacia el futuro. Es anticipación de sí misma; por tanto, imaginación más o menos rica y detallada de algo que no existe pero que ve como porvenir.»⁴⁴ Cuando yo pretendo ser alguien determinado en el futuro creo ser libre de ser ese y no otro. En primer lugar, porque si no,

⁴⁴ Marías, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1993, p. 17.

la realidad no me aparecería en su radical latencia y, por lo tanto, la circunstancia no me estaría imponiendo la pregunta por quién quiero ser. Es decir, sólo se puede pretender aquello que podría no ser, pero se quiere que sea. En segundo lugar, porque, como vimos a la hora de analizar la concepción de la persona implícita en el trato personal, la persona no es, en su individualidad, un mero medio de expresión de su consistencia. No es meramente que no se reduzca a su consistencia, como ya vimos que sucedía también con las cosas, sino que su acción en el mundo no está reducida a su consistencia, por eso resulta impredecible desde ese punto de vista. El hecho, por ejemplo, de que una persona sea humana, no implica que se vaya a comportar como tal. Esta es la razón de que el hombre pueda actuar e imaginar el punto de vista, por ejemplo, de otros seres vivos, como cuando actúa en un escenario como si fuera un animal. Es la imaginación lo que le permite al hombre ejercer la liberación de su consistencia en el futuro que es incierto y, al mismo tiempo, la razón de que tenga técnica. La persona humana puede imaginar ponerse en el lugar de un águila o de un átomo, y por eso desarrolla técnicamente los dispositivos que modifican su estructura empírica para ser quien pretende ser. Si la persona no se creyera libre, en el sentido contrario a la determinación, jamás podría imaginarse volando como un pájaro y, por lo tanto, no podría pretender serlo.

Zubiri podría esta liberación de la consistencia de la que yo estoy hablando como el modo de realidad propio del hombre. Para él la realidad humana es una realidad absuelta del resto de realidades, justo por el hecho de que su impresión de ellas es una impresión de realidad:

Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad *ab-soluto*.⁴⁵

Una de las condiciones de posibilidad para concebir una acción como “libre” es que dicha acción sea irreductible. Una acción es reductible cuando puede explicarse por elementos externos a ella misma. Ahora bien, no basta con que sea irreductible, puesto que una acción azarosa sería irreductible pero injustificable y, la acción libre debe poder justificarse desde sí misma. No concebiríamos a una persona “libre” si está condenada al azar. Toda libertad implica justificación. Sobre esto trataremos en el siguiente punto, pero

⁴⁵ Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 2019, p. 61.

es necesario explicar cómo es posible la libertad. De nuevo, hemos de irnos al futuro, el lugar irreal desde el que se puede ejercer la libertad.

Ya vimos cómo en la filosofía de Aristóteles se explicaba el movimiento como el paso de la potencia al acto. Pero desde nuestro punto de vista la potencia no puede dar razón de las acciones libres. Dado que las potencias están remitidas teleológicamente a su acto, cuando su fin se presenta, se produce su actualización. Decíamos en el párrafo anterior que una acción, para ser libre, no puede ser reducida a elementos externos. En consecuencia, la acción libre es un tipo de movimiento que no puede ser explicado desde la teoría hilemórfica aristotélica. Sin embargo, pareciera que sin determinación externa toda acción libre es arbitraria. Toda acción libre requiere criterios para poder justificarse, pero no puede reducirse a la agencia de dichos criterios sobre la voluntad.

Para que la voluntad sea realmente libre sin ser arbitraria tiene que crear sus propias posibilidades a las que tender como fines que no son externamente impuestos. Esta es la diferencia entre la posibilidad y la potencia tal y como yo las presento aquí: «Por esto no se trata de una actualización de potencias, de ningún despliegue o desarrollo de posibilidades germinalmente implícitas, sino, en todo rigor de palabras, de una efectiva innovación y una constitutiva libertad.»⁴⁶ La posibilidad es tan irreductible como la persona que la elige o la descarta, mientras que la potencia se reduce a la consistencia que tiene por fin la naturaleza misma. La potencia está anticipada, la posibilidad hay que crearla. La posibilidad siempre es personal y proyectiva, es la posibilidad de ser alguien en la circunstancia, es el término que da sentido narrativo a la acción y que permite que la vida sea una operación unitaria y sistemática:

¿Cómo es posible la elección? Si yo no tuviese más que lo que la descripción me puede dar, no tendría más que notas inconexas, y nunca podría decidir. Para ello necesito saber a qué atenerme con respecto a la situación en que me encuentro, hacerme cargo de ella, aprehenderla en su totalidad y en su conexión. Ahora bien, esto es lo que se llama razón.⁴⁷

Ya dijimos que la acción creadora es la única que no reduce su efecto a su causa. En este sentido, toda acción libre tiene que ser una acción creada, puesto que no puede ser reducida a su causa. Sin embargo, no puede estar exenta de justificación, es por eso que la persona crea la posibilidad al creer en ella como algo realizable ante lo que hay

⁴⁶ Marías, J., "Introducción a la filosofía", *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1984, p. 209.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 409.

que elegir. No se puede realizar humanamente aquello en lo que no se cree como posibilidad. Y no porque la estructura empírica sea incapaz de realizar dicha posibilidad, puesto que la persona no se reduce a dicha estructura y la puede transformar, sino porque aquello en lo que no cree como posible para la persona humana no aparece si quiera en su horizonte de posibilidad, es ignorado. Recordemos que la realidad me aparece siempre en su radical latencia. Esta me remite constantemente a la necesidad de hacer algo con ella. Dicho encuentro que constituye un quehacer aún indeterminado, latente, es la posibilidad fundamental.

Decíamos que la realidad en su latencia manifiesta mi llamada al quehacer, me pregunta por cuál va a ser mi quehacer, y a esta llamada podemos denominarla *vocación*: «...yo tengo en todo caso que elegir entre ellos, y esto sólo puede hacerse, como antes mostré, en vista de un mínimo esquema radical, del cual soy irrenunciable autor, y que es lo que llamamos vocación en su sentido más estricto.»⁴⁸ Este es el orden en el que nos encontramos con la realidad de la elección pero, en el fondo, habría que decir que el orden real es el inverso: porque estoy llamado a hacerme libremente con la realidad que encuentro, ella me aparece radicalmente latente.

El hecho de que la individualidad de la realidad personal sea un fin y no un mero medio de expresión de su consistencia hace que el encuentro con el resto de la realidad sea desde su irreductibilidad, desde la individualidad incomunicable que genera la latencia de todo lo real. Sólo así se puede ser libre. El hecho de que las realidades que encuentro me aparezcan como irreductibles a su consistencia me exige creer y, por lo tanto, crear posibilidades de estar y hacer algo con ellas. Lo contrario le sucede, por ejemplo, a los animales no humanos, que reducen las realidades que se encuentran a la consistencia que impone la especie. Esto no quiere decir que el encuentro con la realidad se reduzca a la latencia de esta, puesto que es necesaria cierta consistencia para saber a qué atenerse. Nos encontramos viviendo en una realidad interpretada ya por nuestras estructuras empíricas. La sociedad ya nos ofrece posibilidades de ser alguien y hacer algo con las cosas. La estructura empírica de mi cuerpo y de mi animalidad también me ofrecen cierta interpretación de lo que es la consistencia del mundo. Pero estas posibilidades se fundan todas en el encuentro radicalmente latente con la realidad que me impide reducirla a las posibilidades desde las que la puedo mirar. Por ello Heidegger se equivoca al pensar

⁴⁸ *Ibid.*, p. 213.

que el *Dasein* puede alcanzar una plenitud de posibilidades; ello implicaría que la libertad de la persona no es radical ni realmente tal, puesto que sus posibilidades preexisten en una especie de totalidad de potencias. Es decir, Heidegger confunde las posibilidades creadas de las realidades personales con potencias preexistentes como sentidos del Ser:

La delimitación de la estructura existencial del estar vuelto hacia el fin se ha realizado con vistas a la elaboración de un modo de ser del *Dasein* en el que éste puede estar *entero en cuanto Dasein*. El hecho de que también el *Dasein* cotidiano *esté* siempre *vuelto hacia* su fin, es decir, que constante aunque «fugazmente» se confronte con su muerte, muestra que este fin que clausura y determina al estar-entero, no es algo a lo que el *Dasein* llegue finalmente tan sólo al dejar de vivir.⁴⁹

Es cierto que existen posicionamientos deterministas. Lo cual parecería indicar que el concebirse a uno mismo como libre no es condición de posibilidad de la acción personal, puesto que hay personas que se creen determinadas. Ante esto habría que decir que el determinismo no es propiamente una creencia como condición de posibilidad de acceso a la realidad, sino una mera ocurrencia; utilizando la diferencia desarrollada por Ortega:

Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma—son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido.⁵⁰

Quien piensa que está determinado no ha nacido pensándolo, nunca lo ha pensado originariamente. Y para llegar a convencerse de ello ha tenido que creerse libre de pensar que está determinado o no hacerlo. Luego toda su fundamentación metodológica para alcanzar la afirmada verdad del determinismo está sostenida por la creencia fundamental en la libertad, que nunca puede eludir. A la teoría orteguiana de las creencias podemos añadir un tipo de creencias que no son tampoco originadas, sino que son condición de posibilidad de la vida. Una de estas es la creencia en el quehacer propio como libre.

⁴⁹ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Trad. Rivera Cruchaga, J. E., Trotta, Madrid, 2022, p. 275.

⁵⁰ Ortega y Gasset, J., “Ideas y creencias”, *Obras completas V*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 384.

b. LA NECESIDAD DE JUSTIFICACIÓN Y EL CRITERIO DE *LO MEJOR*

Ahora bien, hasta aquí tan sólo demostramos una libertad como liberación y, en consecuencia, como indeterminación. Ciertamente, el ser humano está condicionado por sus estructuras, pero estas no agotan su acción, no la determinan absolutamente. Sin embargo, la libertad que uno concibe a la hora de tratar personalmente a otro y que va implícita en la concepción que se tiene de sí mismo en la pretensión, en la teoría intrínseca, no es mera indeterminación o irreductibilidad, sino una libertad racional y vital, una libertad narrativa. Lo propio de la narración es el argumento que da sentido a los elementos que aparecen en ella. Este es el tipo de razón que opera bajo toda acción humana, una razón vital, narrativa y de sentido que argumenta sistemáticamente los quehaceres en la circunstancia. Dicha responsabilidad de los actos se descubre, principalmente, en el pasado, cuando me doy cuenta de que podría haber hecho una cosa u otra y me arrepiento o me alegro de lo elegido. Posteriormente se proyecta dicho esquema de la libertad hacia el futuro:

En realidad, ese descubrimiento se refiere más bien al pasado: después de haber hecho algo, se tiene la impresión imperiosa de *haber podido hacer* otra cosa. Es decir, se descubre la libertad como *ejercida*, con sus consecuencias buenas o malas. Esta experiencia es la que se proyecta sobre el futuro y descubre así el *horizonte* de la libertad, que ya queda incorporado a la realidad de la vida.⁵¹

En consecuencia, la libertad personal no es meramente el estar indeterminado en la acción, sino el ejercicio racional de la justificación de dicha acción, que es siempre una justificación narrativa. Es decir, ser libre es apropiarse de la determinación de mis posibilidades. La única forma de que pueda apropiármelas es dando a mi acción razones personales, justificándola.

La persona es su quehacer con la circunstancia, pero es menester justificar dicho quehacer para que sea realmente personal y no este externamente determinado. Incluso si la acción misma estuviese indeterminada, como lo está un electrón de moverse a una posición u otra, su determinación final no habría sido realizada por mí y, por lo tanto, mis acciones no serían propiamente mías y libres. A posteriori podemos preguntarnos por qué hemos realizado nuestras acciones. Ser libre implica, por eso, ser responsable, tener que

⁵¹ Marías, J., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Alianza, Madrid, 1995, p. 24.

responder a la pregunta por las razones de nuestro actuar. A esto Julián Marías lo llama moralidad intrínseca de la vida humana:

La vida humana tiene argumento. Lo que el hombre hace, lo hace por algo y para algo, y por eso no es posible más que mediante una constante justificación, lo que le da su condición de responsabilidad. En el «Por qué» funciona el pasado; en el «para qué» aparece el futuro; pero la articulación de los dos crea una tensión interna, que es lo que da a la vida carácter argumental.⁵²

Ahora bien, para hacer algo yo necesito darme motivos, pero el hecho de que tenga que dárme los implica que no soy indiferente a quién soy y quiero ser. Si yo hubiese creado mis propios criterios de acción, tendría que justificar por qué los he elegido a ellos basándome en otros criterios anteriores. Si continuamos por el camino de los criterios hallamos el criterio que viene impuesto con la llamada a ser alguien, al quehacer con la circunstancia: el criterio de *lo mejor*. Cuando elijo lo hago creyendo que eso que hago es *lo mejor* dentro de mis posibilidades: «Lo que hago en cada instante, lo hago porque me parece que es lo mejor que puedo hacer aquí y ahora en vista de la pretensión general que me constituye.»⁵³ Esto es debido a que la pregunta por quién soy y tengo que ser, que se manifiesta en el encuentro con la latencia de la realidad, implica que debo ser alguien que todavía no sé cómo es pero que siento como una llamada radical. No habría pregunta por quién quiero ser si no hubiese inquietud por ser alguien que todavía no se sabe cómo debe ser. Desde este punto de vista, la vida es la continua búsqueda y revelación de quién estoy llamado a ser. La vida es el dinamismo generado por la llamada vocacional que se manifiesta en el encuentro con la latencia de lo real.

Estrictamente, no podemos decir que estamos llamados a *lo mejor*, puesto que *lo mejor* no es más que el criterio para ir eligiendo entre las posibilidades de ser alguien en función de la pretensión fundamental de mi vida, aquel que me siento llamado a ser, mi vocación. Es decir, a lo que estamos llamados estrictamente es a ser alguien y *lo mejor* es el criterio fundamental que me permite elegir quién ser en cada momento de mi vida.

Ahora bien, existe una asimetría entre la pretensión vocacional y los proyectos concretos a los que cedo dicha categoría de vocacionales. La vocación originaria es siempre un misterio, puesto que es la llamada a ser alguien que no está dado y hay que

⁵² Marías, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1993, p. 21.

⁵³ Marías, J., "Introducción a la filosofía", *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1984, p. 302.

realizar, mientras que las pretensiones que considero vocacionales están ya presentes y me encuentro instalado en ellas; es lo que llama Marías «trayectorias»: «En él [el núcleo de la persona] se originan esas trayectorias, y lo que en ellas se intenta realizar es precisamente el proyecto fundamental en que la persona consiste.»⁵⁴

La vocación nunca está plenamente presente, sino que siempre queda por hacerse, pues está volcada hacia el futuro. Justamente porque nunca se es quien se está llamado a ser es que existe la capacidad de proyectarse al futuro. Pero nunca se puede terminar con la tarea de ser quien se está llamado a ser, puesto que estar llamado a ser alguien es estar llamado a ser libremente alguien y, por lo tanto, no existe modelo o consistencia alguna, trayectoria alguna, que pueda terminar con la pregunta por el quehacer. Incluso en el caso de que supiésemos quienes queremos radicalmente ser, nos faltaría elegir ser ese a cada instante, pudiendo siempre elegirnos como otro. Si, por ejemplo, yo me siento llamado a ser filósofo, dicha llamada no puede reducirse nunca a la mera posibilidad histórica y social del filósofo, pues yo sería irrelevante en dicha posibilidad. Mi individualidad incomunicable está contenida siempre en la llamada a ser alguien, es por ello que no se puede, estrictamente, estar llamado a ser filósofo, sino a filosofar. Y es que la acción es irrepetible, intransferible, personal y, por ese motivo, nunca se acaba la vocación, pues constituye un modo de estar en la realidad que implica un hacer inagotable:

...aun en el caso de los modos de vida recibidos, no *originales*, es decir, no procedentes de la imaginación personal del hombre que los ha inventado, su grado de realidad en la vida de cada uno —es decir, de autenticidad— es función de la imaginación del individuo. Sólo ésta, en efecto permite la plena aprehensión y posesión de su contenido, en cuanto son trayectorias de vida que no están dadas de una vez para todas, sino que necesitan *hacerse*...⁵⁵

El carácter inagotable de la persona, que ya vimos en cierta forma con el ámbito de la necesidad como menesterosidad y que acabamos de mostrar en el análisis del carácter interminable de la vocación y de todo proyecto, se manifiesta en la vida a través de la ilusión, definida por Marías como «deseo con argumento»⁵⁶. La justificación narrativa que subyace a las pretensiones personales hace que estas ilusiones no sean meros deseos psicológicos, sino biográficos. Dado que la argumentación narrativa constituye

⁵⁴ Marías, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1993, p. 174.

⁵⁵ Marías, J., “Introducción a la filosofía”, *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1984, p. 308.

⁵⁶ Marías, J., *Breve tratado de la ilusión*, Alianza, Madrid, 2018, p. 141.

siempre un por qué y un para qué, ha de ser entendida como una instalación vectorial que se lanza hacia el futuro desde un presente y un pasado con un sentido unificador (dramático):

El concepto de *estructura vectorial* es el reverso del de *instalación*. No tienen sentido el uno sin el otro; se son recíprocamente. Solo desde una instalación pueden lanzarse las flechas proyectivas de la vida humana; solo apoyándose *a tergo* en ella puede el arco tener la tensión necesaria, puede tenderse. A la inversa, solo para esa proyección estamos activa y no estáticamente instalados. La instalación, como hemos visto, tiene también carácter dramático.⁵⁷

Este es el motivo de que la ilusión nunca se termine a pesar de la presencia de lo deseado, puesto que lo deseado en la ilusión es una figura proyectiva de nosotros mismos como alguien y, por lo tanto, es fundamentalmente irreductible, lo que le da el carácter de indefinición:

La realidad de ese «quién» no está nunca dada, y envuelve a un tiempo cierta infinitud y una esencial opacidad. Esa infinitud no afecta al carácter finito de la realidad humana; la imagen de la infinitud es la *indefinición*, y sólo en esa forma es infinita la persona humana: no estar «dada», poder ser siempre más, estar viniendo.⁵⁸

Tal y como yo lo entiendo, uno de los errores de la antropología filosófica ha sido interpretar el deseo desde el esquema sujeto-objeto. Si esto fuese así, el hombre viviría satisfecho con los deseos realizados. Este esquema no toma en cuenta el carácter dramático de la vida humana, que implica siempre un futuro en el que ella se proyecta. Todo deseo humano, para ser personal, ha de convertirse en ilusión, es decir, en elemento fundamental de mi pretensión. En mí pueden aparecer deseos producidos, por ejemplo, por mis estructuras biológicas, que no me ilusionan y a los que decido no tender porque no forman parte de mi pretensión. Por ejemplo, el hecho de que todas las culturas tengan un horario para comer refleja cómo el deseo biológico puede ser postergado en vista de una pretensión biográfica. Pero, es más, el ser humano no puede elegir desear sin pretensión dramática. Es decir, dado que somos pretensión circunstancial, siempre elegimos el deseo en vista de cierta figura de nosotros mismos que buscamos alcanzar. Aunque en mí aparezca el deseo de comer, al elegirlo no elijo nunca la comida, o el placer, o la salud... sino que me elijo a mí mismo como quien quiere *estar* satisfecho, quien

⁵⁷ Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, p. 91.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 44.

quiere *estar* sano, quien quiere *sentir* placer... Frente a las realidades personales, las meramente animales, no configuran sus elecciones en vista de una figura de sí mismos, sino que están constituidos por un sistema de presiones desiderativas no argumentadas en las que triunfa la más fuerte.

Así pues, el dinamismo de la persona humana es fruto de una llamada vocacional a ser alguien determinado en la circunstancia en la que se encuentra; lo que le lleva siempre a tener que hacer algo con las realidades que están en ella. Dicha llamada a ser alguien hace de la individualidad de la realidad personal un fin, y no un mero medio de la expresión de la consistencia de sus estructuras empíricas. A su vez, la irreductibilidad de la realidad personal manifiesta todas las realidades encontradas en la propia vida como radicalmente otras, es decir, en su radical latencia. Ello permite al ser humano estar liberado para poder imaginarse a sí mismo como quien realiza algo con su circunstancia. Al mismo tiempo la llamada a ser alguien implica una preocupación previa por alguien que se quiere ser, pero no se sabe bien cómo tiene que ser. Ante dicha preocupación a la persona no le es indiferente cómo ejercer su liberación de la consistencia, es decir, la libertad de la persona es una libertad responsable que implica la necesidad de justificar las elecciones hechas (por qué) y por hacer (para qué).

Toda elección libre y responsable se funda en criterios que se creen los mejores en vista del argumento que uno es, de la pretensión fundamental que a uno le constituye. Dichos criterios son creídos como los mejores y, por lo tanto, se puede concluir que el criterio fundamental que es requisito indispensable de la libertad narrativa es el de *lo mejor*. Siempre elijo lo mejor posible en vista de quién pretendo ser. Ahora bien, también he elegido quién pretendo radicalmente ser en vista de dicho criterio. Luego la llamada a ser alguien define mi búsqueda irrenunciable a *lo mejor* antes si quiera de saber quién es ese que quiero ser, antes de saber quién es mejor que sea.

c. LA NECESIDAD DE UNA TEORÍA INTRÍNSECA DE *LO MEJOR*

En el apartado anterior hemos visto cómo la vida está radicalmente buscando hacer lo mejor posible en vista de la vocación que le constituye. Pero, se debe precisar que la vocación es algo que al realizarse a uno le parece forzoso hacerlo. Existe en ella una misteriosa relación entre la libertad y la necesidad que hace de la vocación el único fundamento de la verdadera libertad:

La vocación en general como proyecto vital tampoco se elige; se elige *serle o no fiel*, lo cual dignifica ser o no auténtico, ser o no *uno mismo*. Esto es exactamente lo que sucede con el enamoramiento; el que sigue aquel con el cual se encuentra, tiene la impresión de estarlo eligiendo sin opción posible, fórmula paradójica que expresa admirablemente la condición de la vocación personal. Al hacer mío eso que no he elegido, me estoy eligiendo *a mí mismo*, se entiende, aquel «yo» que verdaderamente soy, es decir, que tengo que ser.⁵⁹

Esto hace que la persona sea intrínsecamente moral, que toda elección pueda ser a favor o en contra de la vocación que se es. Fijémonos en que, tras la llamada que me constituye y estoy buscando, se encuentra siempre la convicción irrevocable de que hay una verdad sobre mi vida. Esta verdad sobre lo que mi vida tiene que ser, sobre aquello que quiero irremediabilmente que sea no la he elegido yo; es una radical heteronomía la que me constituye dinámicamente. Pero es una heteronomía misteriosa, puesto que me llama a elegir libremente y, por lo tanto, no agota nunca mi irreductibilidad en una especie de propósito colectivista: «En cuanto a la vocación, no me es impuesta, pero tampoco soy «autor» de ella: me es *propuesta* inevitablemente; pero lo es ante mi libertad originaria, y esto es lo que excluye la imposición o forzosidad.»⁶⁰ Si mi individualidad fuese un mero medio para un fin colectivo, la persona no sería persona, sino cosa; un medio de expresión de la consistencia a la que está llamado. La llamada, ya lo dijimos, se dirige a mí como ingrediente insustituible y, por eso, apela siempre a mi libertad, no puede ser una llamada meramente a una figura de vida, sino a ser *yo* tal forma de vida. A su vez, esto vuelve a remitirnos a la constitución de la vida en convivencia, puesto que yo no puedo imaginarme *mi* vida como figura en la que *mi* individualidad es insustituible si no hay *otro* que haga tener valor real la significación del posesivo «mi»:

La razón es que mi vida acontece en forma de *convivencia*; es la forma concreta que presenta, en una de sus dimensiones, su circunstancialidad; *en mi vida* encuentro *otras vidas*. Me descubro como un *yo*, no primariamente, sino frente a un *tú* (secundariamente un él o un ella); y éste es el primer sentido de la expresión «*mi* vida».⁶¹

Es decir, una persona aislada no puede concebirse a sí misma como *tal* persona sin la convivencia con otras. El otro es, por lo tanto, imprescindible para que yo pueda realizarme como persona. Y no meramente el otro sin más, sino el trato personal con el

⁵⁹ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁰ Marías, J., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Alianza, Madrid, 1995, p. 162.

⁶¹ Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, p. 60.

otro. Puesto que, si no llego a relacionarme personalmente con el otro no puedo concebirlo como persona y tampoco a mí mismo como tal. Por lo tanto, la verdad de *mi* vida es la llamada a ser alguien entre otros que también están llamados. Esto implica que al asumir algo como lo mejor para mí estoy necesariamente afirmando que hay algo que es lo mejor para el otro, y se vuelve inevitable el paso a lo mejor para *nosotros*. Aunque habría que decir que el *nosotros* es anterior al yo-tú, puesto que sin *nosotros* es imposible concebirse como *yo*:

Podríamos decir que la convivencia personal es lo primario, anterior a las personas en su aislamiento y a la condición social o colectiva, presente en forma de usos, vigencias o instituciones. Adviértase hasta qué punto esta situación real y necesaria es generalmente desconocida y perturbada por las interpretaciones dominantes del hombre, según el esquema individuo-sociedad, con el acento puesto en uno u otro de los términos.⁶²

Luego la llamada a *lo mejor* no es una llamada al individualismo ni al comunitarismo, me responsabiliza de lo mejor para nosotros, tanto en lo común, como en lo particular. No es meramente que *pueda* hacer mi vida con los otros, sino que *tengo* que hacerla con ellos.

Cuando elijo entre mis posibilidades de ser alguien en mi circunstancia lo hago a la luz de una pretensión fundamental a la que asocio mi llamada vocacional. Porque creo que estoy llamado y quiero ser filósofo es que elijo *lo mejor* para llegar a serlo. Pero, démonos cuenta de que las posibilidades a la luz de mi pretensión no me revelan directamente cuales son mejores que otras. Por ejemplo, hay muchos libros cuya lectura puede ser buena para la tarea del filosofar, pero ¿cuál es el mejor? Esta pregunta manifiesta la radical necesidad de una teoría de *lo mejor* para elegir. Para poder poner mis posibilidades a la luz de mi pretensión tengo que poseer una teoría sobre mi propia pretensión que implica una de *lo mejor*. Y la pretensión de esa figura de vida implica una teoría sobre mi circunstancia, sobre el mundo:

Pero si se trata, no ya de realidades efectivas, sino de posibilidades, la dependencia de lo que hace el sujeto es incomparablemente mayor. ¿Están «dadas»? En modo alguno. Están cualificadas por los proyectos para los cuales son posibilidades, facilidades o dificultades, en caso extremo imposibilidades. Tienen que ser imaginadas, descubiertas, ensayadas imaginativamente antes de ser realizadas.⁶³

⁶² *Ibid.*, p. 60.

⁶³ Marías, J., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Alianza, Madrid, 1995, p. 27.

El proceso, no explícito, sino intrínseco al quehacer de mi vida, sería algo así: en vista de una posibilidad donada por la sociedad —el hombre— que es el filosofar me descubro a mí mismo llamado a dicha posibilidad, pero estoy llamado a ello en mi circunstancia que es de cierta forma; como resultado de mi teoría sobre mi circunstancia extraigo las conclusiones de qué es *lo mejor* para llegar a ser quien quiero ser en la circunstancia que me ha tocado vivir. Es decir, la teoría intrínseca de la vida exige una teoría sobre lo mejor. Aunque es más bien al revés, porque estoy llamado a *lo mejor* necesito reabsorber mi circunstancia con la razón, con una teoría intrínseca de uno mismo y de lo mejor.

En esta visión de la persona que estamos desarrollando se manifiesta la moralidad como algo intrínseco a la vida misma. Es decir, toda operación de la vida tiene un componente de moralidad. También en la teoría de lo mejor tengo la responsabilidad de justificar por qué pienso que esto y no aquello es lo mejor en mi circunstancia en vista de lo que creo que es lo mejor para mí. Ello implica que la primera teorización del mundo no es la ontología, sino la estimativa de las posibilidades que se me ofrecen. Puede ser que ellas traigan consigo la necesidad de cierta ontología o pensamiento sobre la consistencia de las cosas, pero dicha consistencia siempre aparece en función de la necesaria jerarquización de las posibilidades que me ofrece la circunstancia en vista de mi pretensión vocacional.

En la identificación de nuestra vocación personal con una posibilidad donada por la historia o creada por nosotros mismos —en toda aceptación auténtica de una posibilidad donada por la sociedad hay siempre algo de innovación personal— también nos debemos hacer responsables. Y aquí es donde la teoría de *lo mejor* no es meramente una teoría implicada en la jerarquización de las posibilidades que me ofrece la circunstancia una vez ya hay una pretensión vocacional, sino sobre la verdad misma que me trasciende, sobre la vocación misma que me llama sin haberlo elegido. La responsabilidad que nos atañe en este nivel es la del método de discernimiento de la verdad de la vocación. Yo puedo llegar a la conclusión de que mi vocación es una mediante diversos métodos y, por eso, he de hacerme responsable de ellos. Ello es debido a que el hecho de que sea o no cierto que lo asumido como mi vocación sea realmente mi vocación depende de los criterios de discernimiento que yo tenga para saber a qué atenerme ante la llamada radical que dinamiza mi vida. Dado que siempre podemos dudar de haber acertado con nuestras consideraciones sobre nuestra llamada, la única forma de

ser auténtico ante la vocación es la humildad que me da la opción de ser corregido por una posterior e inanticipable revelación de la llamada que me constituye. En el fondo, todo acceso a la verdad esperada pero no poseída implica la humildad de la apertura a la confirmación y la corrección: «A todos agrada la altura, pero la humildad es el peldaño para alcanzarla.»⁶⁴

En todo momento, la vida se desarrolla con cierta concepción de qué es *lo mejor*, tanto en las posibilidades que me ofrece mi circunstancia como en la propia asunción de cierta posibilidad como la propia de mi intimidad. Tanto la estimativa de las posibilidades que encuentro como el método de discernimiento de mi vocación personal requieren justificación. La ética ha solido restringirse a la valoración moral de las acciones y las intenciones, pero con este análisis vemos que la persona es moral en todas sus dimensiones y que dicha moralidad se refiere, en última instancia, al valor máximo que dinamiza la vida misma: la vocación.

Al principio de este apartado hemos afirmado que la vocación es una llamada personal en la que, necesariamente, va implicado el otro. En realidad, la necesidad de responder a todas mis acciones proviene del hecho de que la persona es en *convivencia*. Al acceder a mi vida como realidad personal en virtud del trato personal con el otro descubro mi libertad de ser alguien determinado, y con ello la responsabilidad de justificar mis acciones. Démonos cuenta de que si no, la cuestión de por qué he elegido ser este y no aquel no tendría ningún sentido, pues no hay otro frente al que comprender la irreductibilidad de mi vida a la del otro que da sentido a mi libertad.

d. LA VIDA AUTÉNTICA EN LA FIDELIDAD A *LO MEJOR*

Acabamos de mostrar que la persona es fruto de una llamada vocacional a la verdad de su vida, a *lo mejor*. La necesidad de justificación del quehacer que es la propia vida proviene del irremediable juicio del tribunal de la llamada. La autenticidad de la vida se juega en la fidelidad a dicha llamada. Ahora bien, la cuestión no es tan sencilla como seguir claramente una proposición, puesto que la vocación no nos aparece clara y distinta ante nosotros, sino que hay que ir descubriéndola: «Nada propiamente humano es «dato» o «dato»; el carácter de acontecer, y por tanto de dramatismo es inseparable, y cuanto más humano es algo, más intrínsecamente le pertenece. Por esto, la condición personal

⁶⁴ San Agustín, *Sermón 96*, 3.

requiere su actualización...»⁶⁵ Y, aun sabiendo a qué estamos radicalmente llamados cabe la posibilidad de renunciar a dicha llamada. La única posibilidad de que esto pueda darse es el hecho de que la persona sea radicalmente libre y necesite creer en las posibilidades a las que está llamado para poder realizarlas.

Ya hemos expuesto que la teoría de lo mejor es intrínseca a la vida misma y que la requerimos en todo momento para poder elegir y actuar. Pero, aunque esto es así, lo cierto es que entre nuestra teoría y la llamada real que nos constituye puede haber una gran asimetría. La verdad de mi vida no es una consistencia legal que me impone un modo de actuación, sino que me llama a ser alguien insustituible y, por lo tanto, apela y configura la posibilidad de mi libertad. El problema es que la libertad radical en la que consisto gracias al carácter personal de la llamada que me constituye implica, por mi parte, la radical incertidumbre ante toda realidad. La única posibilidad de actuar para el ser humano es creer. La vida nos la jugamos en aquello en lo que creemos. La filosofía clásica, consciente de esta radical incertidumbre fruto de la radical inseguridad de la vida, puso su confianza en la razón, en el decir humano. Tras la conciencia histórica de la humanidad, el racionalismo es imposible de defender y la filosofía se encuentra con la nueva tarea de encontrar un lugar más radical donde poner su confianza. La razón vital pone la confianza en la llamada que dinamiza el vivir de la persona. Su método es el que la vida misma ejerce en todo momento:

Ortega ha mostrado algo decisivo: que al preguntarse por el ser, el buscar qué “son” las cosas, tiene un supuesto: la creencia en el ser, la creencia preteórica y —en ese sentido— injustificada de que las cosas son, tienen un ser o consistencia que podemos buscar y encontrar.⁶⁶

Puedo dudar de que la teoría que yo me he formado sobre la vocación responda a quien realmente estoy llamado a ser. Ante la posibilidad del error se muestra la autenticidad de la persona. Puedo estar equivocado con respecto al fundamento vocacional que dinamiza mi vida y sólo puedo ser auténtico si, siendo consciente de esto, incluso estando plenamente convencido de que estoy llamado realmente a lo que creo estar llamado, estoy dispuesto a renunciar a la idea que yo me he formado en vista de una posible revelación de mi error por parte de la verdad de mi vida. La corrección siempre

⁶⁵ Marías, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1995, p. 195.

⁶⁶ Marías, J., “Idea de la metafísica”, *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1984, p. 393.

debe ser buscada, dado que es la única manera de ser fiel a la llamada que no conozco. La heteronomía de la vocación hace de la persona una realidad menesterosa de todo lo que ella no es, pero la constituye: la circunstancia. La persona está ya remitida desde la llamada a lo distinto de sí y, por eso, no puede hacer su vida tan solo desde sí misma. La vocación me sitúa en la búsqueda de lo que no conozco y, es esto lo que hace que el amor por la corrección de la verdad de mi vida sea indispensable para vivirla auténticamente.

La corrección puede darse en dos sentidos. En primer lugar, yo puedo estar radicalmente equivocado confundiendo una tentación con lo que es mi vocación. En segundo lugar, estoy equivocado cuando pienso que la vocación que he identificado se reduce a la idea que yo me he hecho de ella. El segundo tipo de corrección debe estar siempre presente para llevar una vida auténtica. Esto se debe a que la irreductibilidad de la persona es fruto de una llamada a la libertad, una libertad que está ya remitida a la circunstancia, una circunstancia que es siempre cambiante y azarosa, lo que hace que nuestra pretensión fundamental deba estar siempre adaptándose de manera creadora al carácter imprevisible de la propia circunstancia. Además de que la teoría intrínseca busca incluir siempre la radical particularidad de la persona y, en consecuencia, su innovación radical de realidad en su quehacer, si no, se podría reducir a la persona al modelo o figura de vida que ha escogido y que le ofrece el hombre.

Se ve que el trasfondo de la actitud auténtica siempre incluye la virtud fundamental de la humildad ante la verdad de mi vida. Esta virtud se alcanza mediante el reconocimiento de la condición de radical inseguridad y menesterosidad de la vida. Ambas condiciones las habíamos alcanzado en el apartado anterior a partir del análisis de las condiciones de posibilidad de la vida tal y como se nos aparece. Ahora podemos mirar de manera más profunda, y nos damos cuenta de que la menesterosidad e inseguridad de la vida, que se manifestaban en el carácter futurizo de la persona humana, son consecuencia de la radical heteronomía de la llamada que me constituye y que me permite, aunque parezca paradójico, ser autónomo y, en consecuencia, auténtico o falso, fiel o infiel:

La condición paradójica de la persona humana se manifiesta en cuanto se investiga su estructura y contenido. Es pasiva en su origen, recibida, no es autora de sí misma y a última hora, en cuanto tal, inexplicable; y sin embargo le pertenece la extrema actividad, consiste en constante hacer, y es ella misma la que en él se hace.

Al encontrarse en una situación que no ha elegido, no tiene más remedio que interpretarla, y esto significa que se interpreta a sí misma como *tal* persona, proyectiva y programáticamente. No elige su proyecto personal o vocación, sino que se siente «llamada» a él, pero elige seguirlo o no, serle fiel o infiel, es decir, realizarse con autenticidad o desertar de ese proyecto con el cual se siente identificada.⁶⁷

La corrección sólo es posible para la realidad personal. Si mi mundo fuera sólo una constelación de consistencias determinadas, por ejemplo, por la especie, nunca podría esperar algo distinto de las cosas, ni plantearme la cuestión de cómo estar frente a ellas, pues ya me aparecerían irremediamente interpretadas así; ni siquiera podría ser consciente de que son una interpretación, un punto de vista, un modo de estar frente a ellas, sino que la patencia no dejaría espacio a la latencia de la realidad. Sin embargo, para la persona humana las realidades aparecen como radicalmente irreductibles y, por eso mismo, nos sitúan en una radical incertidumbre frente a ellas. Esta experiencia se tiene en el azar que se impone de forma constitutiva en la circunstancia. Lo llamamos así no por una teoría causal, sino porque la circunstancia siempre sorprende en cuanto que no se adecúa a mi pretensión:

Una de las formas decisivas de inseguridad es el *azar*, ajeno a los proyectos, sobrevenido, que interfiere con ellos los perturba. Pero no se olvide que acontece a *alguien* previo e irreductible, definido por unos proyectos que reobran sobre los contenidos del azar para llegar a un destino, resultado de la convivencia entre esos proyectos imaginarios y los azares sobrevenidos.⁶⁸

El azar que conforma la circunstancia puede ser vivido de manera inauténtica con inmoralidad. La inadecuación de la circunstancia con mi pretensión por medio del azar puede ser vivida como una desgracia o como una oportunidad. La manera auténtica de vivirlo suele ser la segunda, dado que es ese azar que provoca la inadecuación el mismo que me permite superar mi visión inadecuada de la verdad de mi vida. La necesidad de hacerme una idea de mi vocación es ineludible, pero la triste consecuencia es que ella no es la auténtica llamada que me constituye. Pero puede darse el caso de que la forma auténtica de vivir el azar sea como una desgracia, lo cual no excluye la esperanza —la actitud auténtica fruto del carácter futurizo de la realidad personal—, cuando la inadecuación de la realidad me niega elementos fundamentales para continuar en la

⁶⁷ Marías, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1996, p. 143.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 25.

circunstancia presente con la vocación que he reconocido como mía. Por ejemplo, si estoy llamado a ser quien ama a una mujer y ella muere, la actitud auténtica no es la de situarme ante su muerte como una oportunidad, sino como una desgracia que sólo puede ser remediada en la espera de una nueva circunstancia en la que ella vuelva a aparecer:

Aun después de la renuncia a la vocación originaria, sin pérdida de la fidelidad dolorosa a ella, se puede tener una vocación que dé forma y contenido a la vida. Y, si se toman las cosas en su posible radicalidad, se puede esperar: que la imposibilidad no sea absolutamente definitiva, que pueda alcanzar su cumplimiento.⁶⁹

Es decir, en mi vocación puedo distinguir elementos fundamentales de elementos accesorios. Ante la ausencia de los primeros cabe su vivencia como desgracia, ante la ausencia de los que son accesorios se debe ver dicha ausencia como una oportunidad para redescubrir la vocación en su realidad y no meramente en la idealización que necesariamente hemos tenido que crearnos para actuar conforme a ella.

La moralidad remite en la persona, a la autenticidad de sus acciones, a la fidelidad de estas ante la pretensión vocacional que la constituye: «Yo elijo y decido mi vida, dentro de las posibilidades que la circunstancia permite, y por tanto puedo seguir mi verdadera vocación o serle infiel.»⁷⁰ Autenticidad y moralidad van unidas. Todo valor que se descubre en la vida es jerarquizado a la luz del máximo valor, que es el de la vocación, fundamento de la mirada estimativa sobre toda la realidad. Y en ella encuentro las vigencias sociales a través del *hombre* que me es donado. Cabe la posibilidad de ser infiel a mí mismo eligiendo lo que otros me dicen que debiera ser mi vida. Dicha inautenticidad es probable en las sociedades que incitan a ello por una falta de trato personal y de estimación por la persona. Lo colectivo, que no es lo mismo que lo común, tiende a la abstracción de los proyectos y a la instrumentalización de los individuos, fomentando su despersonalización. Esta es la inmoralidad más grave, porque afecta a la constitución radical de la persona, a la verdad de su vida que, recordemos, les es propuesta, pero no impuesta:

No se olvide que la vida humana es forzosamente teoría intrínseca: es vivida como *tal vida*. En principio, esa interpretación es la propia de cada persona; pero cabe la posibilidad de la interpretación ajena, recibida, de modo individual y personal —seducción, tentación, persuasión— o impersonal y colectivo —cambio de vigencias,

⁶⁹ Marías, J., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Alianza, Madrid, 1995, p. 167.

⁷⁰ Marías, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1996, p. 71.

manipulación por los medios de comunicación—. Habría que tener en cuenta las interpretaciones *sucesivas* a lo largo de la vida y su grado de autenticidad, pasividad, imposición, falsificación.⁷¹

Decíamos al principio de este apartado que el quehacer de la vida nos lo jugamos en aquello en lo que creemos, en el lugar donde vamos a poner nuestra confianza. Al igual que la raíz de la autenticidad es la virtud de la humildad, la raíz de toda inautenticidad, de toda inmoralidad es la soberbia. Ante la asimetría de mi idea y la verdad de mi vida, yo puedo empeñarme en tomar partido por mi idea de la vocación, en cuyo caso soy soberbio. Esto sucede cuando el miedo a la inseguridad gobierna en la persona. Un miedo que proviene del miedo al sufrimiento, sufrimiento por tener que aceptar la finitud y que desemboca en poner la confianza en mí mismo en vez de en las facultades que me trascienden:

La constitutiva inseguridad de la vida humana y su condición personal sólo se puede superar con algo que a su vez es inseguro: la autenticidad, la incapacidad de engañarse, que no es tampoco un «dato» o un atributo «natural», sino la condición misma del proyecto originario, elegido, adoptado, identificado con la propia realidad dramática, que se está haciendo y está siempre expuesta a todas las vicisitudes de la vida.⁷²

Podríamos decir que la autenticidad se juega en la razón por la justificación de la vocación. ¿Amo lo que pretendo porque «yo lo quiero» o porque es la verdad que me llama? ¿Amo la idea que me he hecho de mí mismo por ser *mi* idea o porque creo que es consecuente con la verdad que me llama? La ilusión es el factor determinante que me permite discernir la autenticidad de mi vocación. Esto se debe a que la ilusión se funda en el carácter futurizo de la persona y, por lo tanto, en la actitud auténtica frente al futuro inanticipable e inasegurable: «En definitiva, tener ilusión por uno mismo quiere decir vivir ilusionadamente. La ilusión es el carácter de ese vivir, y se da cuando convergen dos dimensiones necesarias: el amor efusivo a la realidad y la autenticidad del proyecto.»⁷³

Cuando yo estoy ilusionado tengo una cierta expectativa que corresponde a la teoría intrínseca de mi pretensión futuriza. Pero lo que hace a la ilusión tan importante es que se funda en la inseguridad radical del futuro. Uno se ilusiona porque asume que lo

⁷¹ *Ibid.*, p. 36.

⁷² *Ibid.*, p. 89.

⁷³ Marías, J., *Breve tratado de la ilusión*, Alianza, Madrid, 2018, p. 98.

que quiere que traiga el futuro no le está asegurado. Por este motivo, la ilusión es siempre personal, pues sólo una realidad personal vive desde el futuro, y sólo las pretensiones personales tienen en cuenta dicho futuro. Es este el motivo de que la ilusión nos sirva como método de discernimiento de la autenticidad de nuestros proyectos. Cuanto más auténticos son dichos proyectos, más me ilusionan porque son más acordes a la llamada que me constituye. Una llamada que es a ser *alguien* y, por lo tanto, contiene mi irreductibilidad como fin. Esta vivencia de mí mismo como irreductible me permite pensarme como libre y llamado a algo que sólo yo puedo llegar a hacer. La ilusión manifiesta que vivo mis pretensiones como auténticos argumentos personales, sujetos a la inseguridad radical que me constituye y a su radical menesterosidad. Ella me lanza siempre a lo que no soy yo, a mi circunstancia esperando lo que yo sólo no puedo agenciarme. Y mi felicidad reside, en primera instancia, en la fidelidad a la llamada que me pide amar: «Esta felicidad va a consistir en amor, condición de la verdad o autenticidad de la vida. La vida aparente de Fichte no deja de ser vida, pero no es una vida auténtica.»⁷⁴

En el apartado siguiente vamos a intentar mostrar cómo la raíz de la ilusión es la condición amorosa. Toda realidad personal, por el hecho de serlo, se mueve en el elemento del amor. El amor es el primer y único argumento, en definitiva. Él les da a todos mis proyectos carácter de acontecer. Me permite mirarme a mí mismo como alguien e ilusionarme con mi quehacer en la realidad. Pero, sobre todo, me permite realizarme de manera auténtica cuando el otro se convierte en el término de mi ilusión. Cuando el otro se convierte en argumento irreplicable para mí:

La raíz última de la ilusión es la condición amorosa, rasgo característico y esencial de la persona. Desde esa raíz son inteligibles sus múltiples formas, que la llevan dentro, que son manifestaciones de aquella dimensión vital en que la persona alcanza su mismidad y plenitud.⁷⁵

⁷⁴ Marías, J., *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1987, p. 128.

⁷⁵ Marías, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1996, p. 113.

IV. EL AMOR COMO *LO MEJOR*

Habiendo analizado la estructura vocacional de la persona como una llamada a *lo mejor*, nos queda analizar en qué consiste dicha llamada. Por supuesto, no podemos dar respuesta plena a esta pregunta, puesto que la llamada es estrictamente personal. Pero, analizando las condiciones de posibilidad de esta, vamos a intentar mostrar que la vocación a la que toda persona está llamada, por el hecho de ser persona, es una vocación de amor. Entendemos por ello un amor personal en el que el otro es imprescindible. Aunque, tal y como se va a mostrar a continuación, el amor sólo puede ser personal, por mucho que se utilice para mentar otros tipos de querer que no son lo que aquí entenderemos por amor. Se mostrará, por lo tanto, que el amor es el argumento fundamental de la vida humana por el hecho de ser vocación.

En este sentido, el amor no es un sentimiento, ni siquiera una acción sin más, puesto que es del orden del carácter biográfico de la persona. El amor puede implicar acciones y sentimientos que son fruto de él, pero no se reduce a ellos. El amor es, fundamentalmente un proyecto, un argumento en el que se está instalado. Al ser humano, por ser personal, le corresponde el *estar* como expresión de su forma de realidad. Al ser el amor algo que atañe a la persona en lo más radical de sí misma, no es nunca algo que meramente *le pasa* a la persona, o que la persona solamente *hace*, sino algo en lo que *está* instalada. Teniendo en cuenta esto, Julián Marías muestra un gran aprecio por la palabra «enamorado», puesto que refleja el modo de realidad del *estar* que atañe al amor por el hecho de ser personal:

...el amor es primariamente una *instalación*, en la cual se está y desde la cual se ejecutan actos —entre ellos, los específicamente de amor—; con otras palabras, cuando se está instalado en el amor, desde él se hacen muchas cosas, una de ellas amar. Esto lo expresa admirablemente nuestra lengua —y otras, pero no todas— con las palabras ‘enamorar’, ‘enamorado’, ‘enamoramiento’, en todas las cuales aparece reveladoramente el ‘en’ que indica la instalación.⁷⁶

Pero, hemos de aclarar una distinción que me parece fundamental. He matizado que las acciones amorosas no son el amor, sino que son fruto de este, que es una forma de instalación vectorial, argumental, de la persona. Pero no toda instalación amorosa puede ser considerada enamoramiento, puesto que el segundo remite, únicamente, a la

⁷⁶ Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 158-159.

condición sexuada, mientras que puede haber amores no sexuados que ciertamente lo son. Una persona puede ser irrenunciable para mí, pero no consistir en ella mi proyecto. Sólo puedo estar, estrictamente, enamorado de una persona, mientras que puedo amar a muchas. Todo enamoramiento es amor, pero no todo amor personal es enamoramiento:

El enamoramiento consiste en que a persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto. No es simplemente que ciertos actos míos se refieran a ella, ni siquiera cuando esos actos sean «amorosos»; yo puedo «amar» a una persona de la cual no estoy enamorado; esa persona será el objeto de mis actos, causa y destinatario de ciertos sentimientos; podríamos decir que esa persona ocupa un puesto relevante en mi circunstancia, puede ser una porción irrenunciable de ella.⁷⁷

A continuación, vamos a investigar cómo la vocación constitutiva de la persona es ya una instalación que se mueve en el elemento del amor. En primer lugar, aclararemos la cuestión del amor sexuado como instalación empírica que revela la posibilidad del amor personal en la vida humana y que, a posteriori, nos permite reconocerlo como una condición de posibilidad de la vida misma. En segundo lugar, trataremos de mostrar cómo es el amor personal la única forma de ser fiel a la vocación personal que se es.

a. LA INSTALACIÓN SEXUADA COMO ACCESO EMPÍRICO A LA POSIBILIDAD DEL AMOR

Desde el punto de vista de Marías, la condición amorosa del hombre tiene su raíz en la estructura empírica a partir de su carácter sexuado: «Lejos, pues, de tomar como básica la necesidad abstracta y cualquiera de una persona por otra, la realidad nos fuerza a seguir el camino inverso y partir de la necesidad radical, constitutiva y estructural de un sexo hacia el otro, en que la vida humana *consiste.*»⁷⁸

Desde mi punto de vista, Marías tiene razón en que la posibilidad del amor es descubierta por el hombre desde su instalación sexuada pero, una vez descubierta dicha posibilidad, podemos preguntarnos si realmente no es meramente una necesidad contingente, empírica, la que tiene la persona de amor, sino que la configura por el hecho de ser persona. Esto no supone ninguna contradicción, puesto que, el hecho de que la persona esté, como condición de posibilidad de su ser personal sin más, llamada al amor, sea o no sexuado, no implica que lo sepa, debe revelársele; y ello es plenamente

⁷⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁷⁸ *Ibid.*, 5 p. 158.

compatible con el hecho de que la persona humana descubra su llamada al amor a través de su condición empírica de sexuado.

En esta parte del trabajo, pues, trato de profundizar en un paso que Marías muestra en algunos pasajes sobre la condición amorosa del hombre. No es que por ser sexuada la persona humana esté llamada al amor, sino que por ser persona ya está llamada al amor. Ahora bien, es cierto que no es sino por su condición sexuada que la persona humana reconoce la posibilidad del amor que le constituye como llamada. Así sucedía con la misma condición personal que permite la pretensión personal, que se adquiría a través del trato personal en la convivencia. Y esto es, fundamentalmente, porque el amor sólo es inteligible, tal y como veremos más adelante en esta parte del trabajo, como estrictamente personal y, por eso, su posición como condición de posibilidad de la persona implica la necesidad de alguna estructura empírica —en el caso de la persona humana, tal y como la conocemos, esta estructura es la condición sexuada— y su concreción en un proyecto biográfico irrepetible. De hecho, el propio Marías remite a la condición amorosa más allá de la sexuada:

Aunque no lo he formulado todavía rigurosamente, se nos ha ido imponiendo la evidencia de que la felicidad, al ser asunto estrictamente personal, al ser, incluso «ontológicamente», la plenitud de la persona, encuentra su fuente principal en las otras personas. Pero esto podría ser un «añadido» a la mera condición personal; no es así; aunque se haya pasado por alto siempre, el ser personal es intrínsecamente *pluripersonal*.⁷⁹

La condición sexuada del hombre hace que este se divida en dos formas análogas de ser persona humana: varón y mujer. Estas son polares, es decir, remiten la una a la otra. Ser varón significa estar empíricamente proyectado hacia la mujer. Al mismo tiempo que ser mujer es estar proyectada hacia el varón. Y esto quiere decir que la vida humana está instalada en su condición sexuada en forma de disyunción, no mera separación de sexos. Cada uno de ellos remite y necesita del otro para ser el propio:

El hombre se realiza disyuntivamente varón *o* mujer. No se trata, en modo alguno, de una *división*, sino de una *disyunción*. Yo puedo dividir bolas blancas y bolas negras en dos montones diferentes; esta división *separa* las bolas, las hace independiente unas de otras: a un lado hay bolas blancas, al otro bolas negras y *nada más*: en las blancas no hay negrura, en las negras nada de blancura. Ahora bien, la disyunción no divide ni separa,

⁷⁹ Marías, J., *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1987, p. 281.

sino al contrario, *vincula*: En los términos de la disyunción está presente la disyunción misma, quiero decir en cada uno de ellos; o sea, que la disyunción *constituye* a los términos disyuntivos.⁸⁰

La distinción capital aquí es la de lo sexual y lo sexuado, lo primero pertenece al elemento de lo segundo, pero este no se reduce a aquel. Lo sexuado no está transido meramente de lo biológico, también de lo psicológico, lo social y lo biográfico. Desde dicha condición me siento remitido y atraído al sexo opuesto. Todo esto forma parte de la condición sexuada, pero no implica su vivencia desde el amor. Para ello, la vivencia del propio sexo remitido al opuesto debe alcanzar su plenitud en una relación personal. Dado que la condición sexuada presenta dos modos de ser persona, sólo se pueden vivir en plenitud desde su condición de personal, no meramente biológica, social, psíquica... Y es por esto por lo que la vivencia de la condición sexuada sólo puede vivirse de forma plena en el amor personal, porque ella constituye un modo disyuntivo de ser persona humana. En esta instalación es en la que descubre Marías la posibilidad del amor personal en la vida humana en general. Pero, aunque esto acontezca de manera empírica, así, no se sigue que la llamada al amor personal no sea una condición de posibilidad de la persona.

Sin duda hay formas de amor distintas de éste, y que pertenecen también a la condición amorosa del hombre. Pero creo que es un error radical partir de ese amor genérico e indiferenciado, que puede aplicarse a la relación entre padres e hijos, hermanos, amigos, incluso a la música, la ciencia o la patria, y tratar luego de buscar la diferencia específica del amor en sentido estricto, el amor que he llamado intersexuado o heterosexuado, el amor entre hombre y mujer *como tales*.⁸¹

La persona tiene dimensiones, pero es una unidad sistemática. No podemos olvidar que la diferencia entre la estructura analítica, la empírica y la vida misma es meramente teórica. No debe entenderse que en la investigación que sigue se desgaje la condición amorosa de su manifestación empírica. El ejercicio al que voy a proceder es teórico, y lo llamo teórico porque lo que busco es mostrar que el amor es el único modo de ser fiel a mi condición personal. Pero ser fiel a la estructura analítica es ser fiel a la vida entera, puesto que esta se da en unidad. Es decir, ante el descubrimiento de la condición amorosa del hombre a través de la instalación sexuada, cabría una legítima pregunta: ¿debemos ser fieles a dicha posibilidad? Démonos cuenta de que *el hombre*, las

⁸⁰ Marías, J., *Antropología Metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, p. 122-123.

⁸¹ *Ibid.*, p. 160.

posibilidades que se me donan empíricamente, no tiene por qué ser fiel a mi condición de persona. Es decir, el hombre de mi tiempo puede ser despersonalizado. Hay, al mismo tiempo, posibilidades descubiertas desde nuestra instalación en *el hombre* que son fieles a nuestra condición de persona; fieles a la estructura analítica. Lo que sigue en este trabajo es el esfuerzo por mostrar que la posibilidad donada por mi condición sexuada del amor personal al otro es la única forma de ser fiel a mi condición, a mi estructura analítica.

b. *LO MEJOR ES LO IMPRESCINDIBLE*

En este apartado hemos de retomar, tras el necesario interludio de lo empírico y la condición sexuada, la vocación a lo mejor, el lugar en el que nos habíamos quedado. Hemos dicho que *lo mejor* es aquel que estoy llamado a ser, pero no sé bien quién es. Al haber colocado esta vocación como el fundamento de toda la realidad personal y como el criterio fundamental que me lleva a elegir entre mis posibilidades, podemos decir que *lo mejor* es aquello que nos resulta imprescindible de manera ineludible. Y todo lo que me parece imprescindible lo es en virtud de lo primariamente imprescindible: mi vocación.

Todo lo que amamos nos aparece en la vida como imprescindible. Pero, tal y como prometimos en el apartado anterior, lo amado siempre tiene que ser de carácter personal. Esto se debe a que el primer amor que realiza toda persona y, además, de manera ineludible, es el amor a aquel que se quiere y se está llamado a ser. Pareciera, entonces, que el amor primero de la persona es el narcisista. Nada más lejos de la realidad, dado que la asimetría entre la llamada y quien actualmente soy e, incluso, quien creo que tengo que ser, es constitutiva de la realidad personal y no puede identificarse con una imagen o figura de mí mismo. Es justamente este amor a mí mismo el que me invita a repudiar quién he sido y soy para convertirme en quien tengo que ser.

La asimetría generada por el carácter personal de mi proyecto, que impide siempre la identificación de mi llamada con lo meramente «dado» y, por eso mismo me remite al futuro, se puede vivir de manera auténtica o inauténtica. La autenticidad de la vivencia de mí mismo como interminable, como siempre por hacer, implica la experiencia de la ilusión conmigo mismo. Cuanto más infiel a mi condición de indefinido e interminable, menos ilusión tengo por mi vida, con menor intensidad la vivo; lo cual se transmite al resto de trayectorias y proyectos que pertenecen a mi pretensión fundamental. Cuanto más amo ese quién que tengo que ser pero que nunca puedo terminar de ser, más ilusión me hace vivir y más auténtica se vuelve mi vida. La ilusión es, por lo tanto, fruto del amor

como el argumento fundamental de la vida humana: «En definitiva, tener ilusión por uno mismo quiere decir vivir ilusionadamente. La ilusión es el carácter de ese vivir, y se da cuando convergen dos dimensiones necesarias: el amor efusivo a la realidad y la autenticidad del proyecto.»⁸²

Cuando decimos que lo imprescindible es de carácter personal lo hacemos porque añadimos a dicha fórmula el carácter de irreductibilidad propio de la realidad personal. Es decir, cuando yo me encuentro con una realidad puedo situarme ante ella como un medio imprescindible para un fin, pero este no es el modo de ser imprescindible al que nos estamos refiriendo. Sin embargo, cuando me encuentro ante una realidad como un fin imprescindible, ya no es su consistencia lo que persigo, sino su individualidad irreductible. Tal y como defendimos en la primera parte del trabajo, las realidades pueden ser vividas de dos formas fundamentales: como cosas o como personas. Dijimos que la diferencia fundamental residía en la relación existente entre su individualidad y su consistencia. Sólo nos situamos de manera personal ante algo cuando su individualidad se nos vuelve imprescindible. Esto nos reclama aclarar el hecho de que haya cosas que son tratadas personalmente y personas que son tratadas cósicamente.

Las cosas que se tratan de forma personal son fruto de su pertenencia o relevancia en la vida de alguien que sí que nos es imprescindible. Por ejemplo, el anillo de compromiso de mi madre puede ser personalizado al remitir a la individualidad de la persona que lo porta. Pasa de ser un anillo cualquiera a ser el anillo de alguien, aunque para otro que sea indiferente a la vida de mi madre no seguirá siendo más que un anillo cualquiera. Al contrario, en el trato con otras personas acostumbramos a tratarlas desde el punto de vista de la cosa cuando no tenemos relaciones estrictamente personales con ellos, por mucho que dichas relaciones estén vehiculadas por la moral que me hace consciente de que el otro es persona a pesar de que no le trate en vista de dicha condición. Un ejemplo sería los servicios que ofrecen las personas como trabajo, ya que al utilizarlos lo hacemos en el modo cósico de realidad, en vista de su función —una forma de consistencia—.

Todo lo anterior nos lleva a un punto de suma importancia: el amor como el único método de aproximación a la realidad personal. Cuando decimos que la realidad personal se nos tiene que aparecer como una realidad cuya individualidad irreductible se convierte

⁸² Marías, J., *Breve tratado de la ilusión*, Alianza, Madrid, 2018, p. 98.

para nosotros en un fin, estamos diciendo que la única forma de tratar a la persona de manera personal es el amor: «La consistencia del amor nos obliga a revisar las ideas recibidas sobre los modos de lo real y nos lleva al planteamiento adecuado de eso que es persona.»⁸³ Dado que el amor se sitúa ante lo amado como un fin y no como un medio, es decir, incondicionalmente, no puede sernos su realidad toda —la unidad de su individualidad y su consistencia— un medio para la obtención de aquello que nos ofrece su consistencia, sino que debe presentárenos como imprescindible en su irreductibilidad. Sólo amando es como puedo acceder y situarme ante la otra persona de manera personal: «Para que esto pase de una mera curiosidad humana, hace falta que el otro sea visto como persona insustituible, y esto requiere generosidad, capacidad de salir de uno mismo y verterse efusivamente sobre la realidad ajena.»⁸⁴

Lo dicho anteriormente nos devuelve a la cuestión fundamental de la convivencia. Así como el amor personal es la única forma de acceso a la persona como tal, es también la única forma de acceso a mí mismo como persona. Al ser amado y reconocer el amor de otro hacia mí soy capaz de verme como digno de amor y, por lo tanto, como persona. No meramente como la posición de una consistencia, como el individuo para una especie o para la supervivencia, sino como alguien que tiene que hacerse libremente y es insustituible, irremplazable: «Por esto el amor significa una de las experiencias radicales en que consiste el principio de individuación por el cual cada persona es quien es.»⁸⁵

Dijimos al principio que sólo la convivencia podía revelarnos nuestra condición personal abriéndonos a la posibilidad de actuar como personas y proyectarnos como tales. A dicha proyección de uno mismo como alguien la hemos denominado teoría intrínseca de la vida, y de ella hemos ido extrayendo las condiciones de posibilidad sin las cuales es imposible pensar a la persona humana. En esta investigación hemos descubierto el amor como el único argumento capaz de revelar al otro como persona, pero también como el fundamento de la convivencia personal que permite que me conciba a mí mismo como realidad personal. Así pues, la posibilidad del amor es la condición de posibilidad de la convivencia personal y el único modo de descubrirnos a nosotros mismos de manera personal. El amor como fundamento de la convivencia personal se presenta en el hombre de manera contingente, configuradora y estructural, a través de la condición sexuada, que

⁸³ Marías, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1995, p. 149.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 165-166.

⁸⁵ Marías, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1996, p. 102.

plantea, de base, la posibilidad del enamoramiento, siendo este el sentido original del amor humano del que el resto son análogos.

Todo lo anterior trae como consecuencia la inevitable necesidad que tenemos de algún otro que nos permita, como en un espejo, reconocer la posibilidad de concebirnos como personas. Y aunque esto es así, no podemos descubrir en ello, a primera vista, una llamada al amor al prójimo, dado que la necesidad del otro no sería por su carácter irreductible, sino tan sólo por su amor como medio reemplazable en cualquier otro que pueda amarme para concebirme como una realidad personal.

c. EL AMOR AL OTRO

Estoy llamado a ser alguien, pero ¿cómo puede dicha llamada ser más que una forma de ser hombre?, ¿cómo puedo imaginarme una forma de ser «yo»? Dado que la llamada que me constituye es estrictamente personal, es imposible que aquello a lo que estoy llamado sea una posibilidad humana sin más. Como ya he mencionado con anterioridad, nadie está llamado a actualizar la posibilidad del «filósofo», puesto que la llamada es personal y toda persona con las facultades imprescindibles podría ser aquel que propone dicha posibilidad. Entonces, parece que el sentido habitual de vocación, como profesión o una posibilidad humana a la que me siento llamado, no es suficiente para agotar el sentido dinamizador de la realidad personal, puesto que sería supeditar la individualidad irreductible de ella a la actualización, a la expresión de una consistencia, de un modo de ser que lo hace totalmente reemplazable.

Anteriormente, hemos mostrado el primer sentido del amor y de lo imprescindible como la vocación personal que se es, pero no se sabe cómo es. Yo amo incondicionalmente ese quién que debería ser y me llama en todo momento a hacer algo con la circunstancia. En la asimetría con ese que debería ser, pero no soy, se evita todo posible amor narcisista. Pero la tesis fundamental que se intentaba demostrar en este trabajo es que la persona es vocación de amor. Ello no puede significar meramente que uno está llamado a amarse a sí mismo, porque no es algo que se pueda hacer, sino que, de hecho, siempre se hace en la misma dinámica que constituye mi realidad. La vocación a la que estamos llamados siempre hace referencia a la trascendencia, pues se nos llama a hacer algo con las realidades que encontramos en nuestra circunstancia. Teniendo esto en cuenta, cuando decimos que la persona es vocación de amor nos referimos a que el

quehacer que nos invita a realizar la llamada en la circunstancia es el argumento del amor al otro.

La única manera de ser fiel a la vocación que me constituye es ser alguien irreductible en la circunstancia, hacer algo con ella que no está dado. Dicha pregunta que me plantea la latencia de la realidad me hace reconocermelo libre y, por lo tanto, llamado a ser persona, constituido como un fin. De manera que, aquello que se me llama a realizar en mi circunstancia tiene que reflejar mi carácter personal; pues eso que tengo que realizar no lo hago porque se me llame a realizar dicha acción, sino que se me llama a realizarla libremente, es decir, a elegir cómo realizarme y responsabilizarme de mi libertad. Por lo tanto, se me llama a ser alguien concreto e irreductible en la circunstancia, alguien que, por lo tanto, no puede interpretarse de manera que su quehacer sea copiable, repetible. La pregunta es cómo sería yo capaz de mostrarme tal como soy, como alguien que es irrepetible y está llamado a realizarse de manera irrepetible.

Sólo existe una respuesta al problema planteado con anterioridad: el amor al otro. El amor es lo único que expresa en su quehacer la individualidad irrepetible del mandatario y el destinatario. El amor como idea o abstracción pura es impensable. Sólo se puede pensar el amor si es de alguien hacia alguien. Así como la persona era impensable sin individualizarla, el amor es impensable sin la individualidad irrepetible de los que participan en el mismo: «Hay la impresión de «unicidad» que el amor lleva consigo, aun en los más fugaces y destinados a ser uno de tantos, se debe a que en su vivencia va incluida la condición personal que es constitutivamente única e irremplazable.»⁸⁶ Cuando alguien me ama auténticamente esa persona manifiesta su absoluta irreductibilidad. Y esto es porque el amor es el único argumento que tiene como condición de posibilidad de su realización la libertad de dicha persona. De hecho, el amor es el único argumento que no se puede imponer a alguien. Puedo obligar a alguien a ser ingeniero o astronauta, pero no puedo obligarle a amarme, si lo hiciera, no sería amor. Puedo, incluso, obligar a alguien a hacer cosas buenas, pero no puedo obligarle a que me ame. Por eso, mi amor es lo único que puedo realizar y que nadie puede repetir por mí. Lo que se puede repetir, lo que es reemplazable, lo puede hacer otro por mí, pero nadie puede amar en mi lugar. Cuando yo pienso en el argumento del amor personal, me es imposible pensar que el amor que una persona ha elegido como posibilidad sea

⁸⁶ Marías, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1995, p. 125.

transferible a otra: «El que empieza a enamorarse, o simplemente cree que se puede enamorar, se instala en su propia condición, considera que todo aquello es un privilegio excepcional y que su amor es o va a ser algo original y nuevo.»⁸⁷

Así las cosas, el amor al otro es el único argumento que me permite ser fiel a mi condición irrepetible de persona. Y la necesidad de que ese amor no sea meramente hacia mí mismo, como lo es en el caso del amor a mi vocación, viene dada por el hecho de que la llamada que me apela es una invitación a hacer algo con mi circunstancia que, no siendo yo, me constituye. Así pues, hemos concluido que ser persona implica una radical menesterosidad de lo que no soy que proviene de la radical menesterosidad que tengo de alguien a quien amar, puesto que la realidad que soy está constituida por la llamada a amar a alguien concreto que no soy yo.

Podemos observar que esto cambia radicalmente la forma que se ha tenido de comprender al ser humano. Ya en la primera parte de este trabajo criticamos la idea sustancialista del hombre que lo reducía a su capacidad intelectual. Este camino se ha ensayado de múltiples maneras a lo largo de toda la historia de la filosofía, siempre dejando el sinsabor propio del reduccionismo de lo humano. Con este trabajo he procurado crear un camino desde presupuestos novedosos que alcance una tesis mucho más acorde con la dignidad y la experiencia de la vida: la persona es vocación de amor. Ello quiere decir que la razón vital es la inevitable consecuencia en el intento por responder a la verdadera vocación de toda persona: amar y ser amado.

Esto sería la confirmación de que la persona humana, antes que inteligente o racional, es *criatura amorosa*. El que no se haya ensayado esta perspectiva es quizá la causa principal de que el sentido de lo que es persona haya escapado casi enteramente al pensamiento.⁸⁸

Con anterioridad se había dicho que la asimetría entre la vocación y las posibilidades heredadas o creadas por uno mismo que se asocian a ella evitan que el amor a uno mismo esté condenado al narcisismo. También dijimos que la humildad era la virtud fundamental que capacitaba al ser humano para mantener dicha asimetría. Ahora podemos comprender esto con mayor profundidad. Sólo cuando mi vocación implica el amor a otro que no soy yo, se nos vuelve imposible la despersonalización de nosotros mismos y nos mantenemos en una justa asimetría con quien estamos llamados a ser. Cuando amo a otro me proyecto a mí mismo como alguien insustituible. Y esto no es

⁸⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁸⁸ Marías, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1996, p. 176.

meramente una forma entre otras de evitar mi voluntaria despersonalización, sino que es la única manera de ser consecuente en mi quehacer con el carácter irreductible que me pertenece. El narcisista, al amar cierta posibilidad humana encarnada en él que no incluye al otro en su carácter irreductible, se vuelve ciego para sí mismo, no es capaz de proyectarse como alguien irremplazable, sólo como ese alguien anónimo al que atribuye multitud de virtudes y de dones. Es por esto que el narcisista no se ama así mismo de verdad, tan sólo ama una imagen, una figura, una posibilidad impersonal que pretende encarnar heroicamente, pero que cualquier otro podría hacer en su lugar.

Si hablásemos de *ilusión por uno mismo*, parecería que nos aproximábamos peligrosamente a alguna forma de narcisismo. Pero sería más bien porque probablemente se deslizaría una idea deficiente e inadecuada de lo que quiere decir «sí mismo» o, con una palabra mejor, *mismidad*.⁸⁹

El narcisista entiende *lo mejor* desde la pura consistencia. Quien tiene mayores dones y virtudes es «mejor» y, por eso, se mira desde las posibilidades humanas que le hacen accesibles dichos dones y virtudes. Pero, la realidad es que *cualquiera* puede poseer dichas virtudes. Por lo tanto, *lo mejor*, que se nos ha revelado como ese que estoy llamado a ser y, con ello, nos ha derivado hacia el amor personal, no puede reducirse al bien, dado que lo bueno está aún en una lógica de la consistencia. El amor supera la lógica del bien. O, al menos, el segundo sólo es relevante por el primero.

En nuestra circunstancia, en una sociedad instalada en la técnica y el bienestar, es frecuente que lo insustituible se sustituya por lo reemplazable. El narcisismo es una de las grandes formas de despersonalización que estamos padeciendo por la falta de comprensión de la significación de la irreductibilidad de la persona humana. Junto a ello, el amor como argumento que da sentido a la vida ha decaído y las interpretaciones vigentes del mismo son deficientes, al no tener en cuenta su carácter personal:

Esto es, en definitiva, una forma particular de preferencia actual de lo intercambiable frente a lo único e insustituible. Hombre y mujer, han sido recíproca fuente de felicidad cuando eran irremplazables. Si lo que puede dar la felicidad es «un» hombre o «una» mujer, en principio cualquiera, la felicidad no es muy grande (...). Una persona cualquiera puede dar agrado, placer, pero felicidad sólo da quien es insustituible. Esto se ha

⁸⁹ Marías, J., *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Madrid, 2018, p. 96.

desvanecido en gran medida, incluso en la literatura: se habla muy poco del amor, salvo del amor físico, sexual, indiferenciado y genérico.⁹⁰

Así pues, la persona es vocación de amor. Ahora puede cobrar plena inteligibilidad lo que significa la tesis de este trabajo: que para ser fiel a la realidad que soy y estoy llamado a ser he de amar a otro; que cuanto más ame a mis prójimos más fiel seré a mí mismo, nadie podrá emular mi quehacer en el mundo, habré sido fiel al amor que me ha precedido y me ha llamado a ser alguien irremplazable. Y aquí queda señalada, insinuada, una de las cuestiones a las que se aludió en el principio de este trabajo. Nuestro objetivo aquí no ha sido crear un espacio en la persona para hablar de personas divinas, pero la pregunta por el origen de la persona humana, por su realidad irreductible hace inevitable dicha pregunta. Sin ser el objetivo principal, se ha creado una base para una posible futura teología natural. Si lo irreductible solo puede ser puesto como fin por el amor, deberíamos preguntarnos cuál es el amor capaz de dar realidad a dicha irreductibilidad como fin. Tiene que ser un amor personal capaz de crear lo que imagina. Una realidad personal con esa capacidad y cuyo argumento fundamental es el amor —y la persona es su argumento— es imposible no asociarla al Dios cristiano.

Por otra parte, según San Juan, *Dios es amor*; el amor es su *consistencia*, el atributo capital desde el cual se lo puede entender, y que es clave de su relación con el hombre. Las definiciones del hombre como animal racional, inteligente o sus equivalentes son aceptables, pero no recogen lo esencial desde la perspectiva cristiana; en ella se recoge su continuidad, su carácter inacabado o inconcluso, imperfecto en el sentido etimológico de la palabra, su indefinición —imagen finita de la infinitud de su modelo divino—. Por otra parte, la inteligencia o racionalidad son menos relevantes desde el cristianismo que el amor. Por eso el hombre aparece como *criatura amorosa*, subrayando con igual energía ambos términos.⁹¹

La persona está llamada a amar al otro como a sí mismo, pero como fundamento de ese amor, parece exigirse uno que cree la realidad personal amorosamente. Es por esto que, el desarrollo más profundo de la cuestión nos llevaría al mandamiento del amor: «Ama a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a ti mismo». Claro que, como el amor no tiene que ver con la consistencia, no se puede amar más a Dios que a las personas. Por eso se dice «Ama a Dios sobre todas las *cosas*», porque ni Dios ni el prójimo son cosa

⁹⁰ Marías, J., *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1987, p. 241.

⁹¹ Marías, J., *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid, 1999, p. 102.

alguna. En el propio mandamiento se nos da el modelo y fundamento de todo amor personal más allá de toda consistencia.

V. CONCLUSIÓN

A través del recorrido llevado a cabo a lo largo de todo este trabajo, hemos intentado demostrar la siguiente tesis: la persona es vocación de amor. En la introducción especificamos cuáles eran los presupuestos que hacían inteligible dicha proposición. Desde un punto de vista metafísico, en el sentido propuesto por el filósofo Julián Marías, hemos analizado la estructura analítica de la vida contenida en la teoría intrínseca que toda persona posee al proyectarse. Y ahí es dónde hemos descubierto la llamada al amor en la misma estructura personal.

Para alcanzar nuestro objetivo de hallar entre las condiciones de posibilidad de la persona humana la vocación al amor, hemos tenido que hacer un largo recorrido. Primero he realizado una síntesis propia de las herramientas terminológicas ofrecidas por el método de la razón vital. Un método que pretende ser el método mismo de la vida —saber a qué atenerme—, pero ejercido de manera radical, metafísicamente. Desde la fórmula orteguiana de lo que es la vida hemos ido extrayendo consecuencias hasta encontrarnos con la centralidad del dilema de la elección. Un dilema que no es opcional para la persona, sino que supone la misma dinámica del vivir y que hace de la persona una realidad intrínsecamente moral. Por el camino hemos concluido la radical menesterosidad e inseguridad de la persona, además de su característica irreductibilidad, que es distinta a la de las sustancias, cuya individualidad es un medio de expresión de la consistencia. En las personas, sin embargo, la individualidad es un fin de su estructura.

En segundo lugar, a través del análisis del problema del quehacer humano hemos encontrado, como elemento de la teoría intrínseca, la necesidad de concebirse «libre» en los sentidos de «liberado» de la consistencia y libertad responsable. La responsabilidad nos ha llevado a la necesidad de justificar nuestra vida. Nos hemos separado de la mera justificación de las acciones, pues las acciones son, desde este punto de vista, fruto de mis pretensiones y del modo que ellas me sitúan en mi circunstancia. Es decir, la moralidad toca todas las dimensiones de la vida. A continuación, hemos entendido que el criterio de *lo mejor* se formaba por la necesidad de justificar la acción en vista de la pretensión fundamental que se asocia a la vocación. Hemos distinguido la llamada que nos constituye de la necesaria «idea» que nos hacemos de la misma y hemos desarrollado en profundidad la cuestión de la fidelidad a dicha vocación constitutiva de la vida humana.

Para terminar, hemos tratado de mostrar que la vocación a la que esta llamada la persona humana y a la que siempre intenta ser fiel, por mucho que no se haga una idea adecuada de la misma, es una vocación de amor. Con amor hemos entendido un amor «personal». Aunque a lo largo de esta tercera parte se ha ido mostrando que el amor sólo puede ser personal si añadimos la cláusula de incondicionalidad y nos separamos de toda forma de utilitarismo como amor. El carácter personal de la llamada constitutiva de la persona y su menesterosidad intrínseca nos han llevado al amor al prójimo como la única posibilidad de ser fiel a la vocación. Es decir, la vida estaría constituida por un mandamiento que llega con su condición de persona: ama a tu prójimo como a ti mismo. Y en relación con este mandamiento, es imposible ser sordo al eco de lo divino, como el amor que es fundamento y precede a todos los demás. Ha quedado señalada, pues, la posibilidad de continuar la investigación realizando una teología natural desde la base metafísica que se ha alcanzado.

Así pues, se ha cumplido satisfactoriamente la tarea original del trabajo: mostrar que la persona es vocación de amor. Esto es relevante porque, como se ha mencionado en la última parte, la antropología ha tendido a comprender lo específico de la persona como su inteligencia, reduciendo a la persona a un medio para la expresión de dicha facultad o potencia. En el trabajo, sin embargo, se toma la realidad humana desde su carácter personal y se descubre que la razón, en todo caso, es la función de una vida llamada al amor, y que dicha llamada antecede al razonar y a toda respuesta que la vida pretenda en su circunstancia. Así pues, se aporta una conclusión valiosa y una forma sistemática y rigurosa de ver a la persona más allá de las antropologías sustancialistas.

Por el camino, se ha dado una síntesis rigurosa y profunda del pensamiento de Marías y de Ortega, pero nunca se ha reducido el trabajo realizado a la mera investigación o profundización de sus ideas, sino que se ha intentado desarrollar una visión propia del asunto y una argumentación original.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Acerca del Alma*, Trad. Calvo Martínez, T., Gredos, Barcelona, 2020.
- De Nigris, F., “La fertilidad teológica del pensamiento de Julián Marías”, *SCIO. Revista de filosofía*, n.º 12, dic. 2016.
- De Nigris, F., “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*, n.º 35 (1), 2018.
- De San Víctor, R., *La Trinidad*, Trad. Otero Pereira, E., Ediciones Sígueme, Salamanca, 2015.
- Duns Escoto, J., *Filosofía y teología, Dios y el hombre*, Trad. Aperribay, B., de Madariaga, B., de Guerra, I., Alluntis, F., BAC, Madrid, 2021.
- Guzmán Manzano, I., *Hacia una teología de Jesús. Visión sistemática de Duns Escoto*, Espigas, Murcia, 2021.
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Trad. Rivera Cruchaga, J., E., Trotta, Barcelona, 2022.
- Marías, J. “Introducción a la filosofía”, *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1984.
- Marías, J., “Creador y creatura”, *International Studies on Law and Education*, n.º 15, sep-dic 2013.
- Marías, J., “Idea de la metafísica”, *Obras de Julián Marías II*, Revista de Occidente, Madrid, 1984.
- Marías, J., “La estructura corpórea”, en “Nuevos ensayos de filosofía”, *Obras de Julián Marías VIII*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983.
- Marías, J., *Breve tratado de la ilusión*, Alianza, Madrid, 2018.
- Marías, J., *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1989.
- Marías, J., *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid, 1999.
- Marías, J., *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1993.
- Marías, J., *Persona*, Alianza, Madrid, 1996.

- Marías, J., *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*, Alianza, Madrid, 1995.
- Ortega y Gasset, J., “Ideas y creencias”, *Obras completas V*, Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- Ortega y Gasset, J., “Sobre la expresión. Fenómeno cósmico”, *Obras completas II*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 2022.
- Salmerón Rodríguez-Vergara, Á., “La teoría intrínseca de la vida humana según Julián Marías: una aproximación”, *Investigación y transferencia de las ciencias sociales frente a un mundo en crisis*, Dykinson S. L, Madrid, 2022.
- San Agustín, *Obras completas de San Agustín X*, Trad. Cilleruelo, L., M.^a Campelo, M., Morán, C., y de Luis, P., BAC, Madrid, 2021.
- Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 2019.