

Julián Marías y el personalismo vital

Armando Savignano

Resumen

En este ensayo se analiza la original concepción de la persona en Julián Marías. Todas sus reflexiones giran en torno a este tema, que representa el núcleo de su pensamiento. En el libro *Persona* (1996), Marías opera un giro ontológico desde la vida, bajo el influjo de su maestro Ortega, a la persona. En nuestra opinión, el personalismo de Marías puede ser definido como un personalismo vital.

Abstract

This paper analyzes Julian Marías' original understanding of the person. The concept of person is at the center of Marías' philosophical inquiry and appears throughout his work. In *Persona* (1996) this concept takes an ontological turn based on the idea of life, under the influence of Marías' mentor, Ortega y Gasset. Marías' personalism can be defined as a «vital» personalism.

Palabras clave: ética, antropología, religión, filosofía, personalismo.

Key Words: Ethics, Anthropology, Religion, Philosophy, Personalism.

Las reflexiones de Julián Marías¹, que pertenece a la Escuela de Madrid², se articulan en tres direcciones: el problema de la vida, influido de manera decisiva por su maestro Ortega y Gasset, los análisis acerca la persona y la teoría histórico-social. En este ensayo intentaremos dibujar los aspectos fundamentales de su concepción de la persona.

¹ Cf. mi «Introduzione» a la traducción al italiano de MARÍAS, Julián: *Persona*. Marietti, Génova-Milán, 2011, pp. 7-47. Las *Obras* de Marías (*Obras*. Revista de Occidente, Madrid, X vols.) se citarán así: O, con las páginas. El libro *Persona* (Alianza Editorial, Madrid, 1996), se citará: P, con las páginas.

² Sobre la «Escuela de Madrid», cf. SAVIGNANO, Armando: *Panorama de la filosofía española del siglo XX*. Comares, Granada, 2008, pp. 167-77; ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del pensamiento español*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991, vol. 5, t. III, pp. 330-340; PADILLA, Juan: *Ortega Y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 152-201; SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana: *Julián Marías y la Escuela de Madrid*, en CAÑAS, José Luis y BURGOS, Juan Manuel (eds.): *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*. Páginas de Espuma, Madrid, 2009, pp. 221-235.

1. La antropología metafísica

Para evaluar la contribución de Marías a la antropología hay que tener en cuenta la traducción de obras clásicas del pensamiento personalista, como los ensayos de Max Scheler salidos en la *Revista de Occidente* en la época de Ortega. En la España de los años treinta, en la Universidad de Verano de Santander, Jacques Maritain dictaba el ciclo de conferencias de las que surgió *Humanismo integral*³. Además, Paul Ludwig Landsberg, gran conocedor de Max Scheler y de Romano Guardini, cuando estuvo en Barcelona promovió un conocimiento de la fenomenología y del pensamiento personalista. En tiempos más recientes, el personalismo comunitario de un personaje antiacadémico como Emmanuel Mounier ha sido compartido también entre los *catedráticos* como Carlos Díaz, que pertenece a la corriente personalista.

La antropología de Marías presenta tres fases: la primera (1931-1946), en la que predomina el influjo de Ortega; la segunda (1946-1970), que culmina en *la Antropología metafísica* (1970), en la que la persona está indudablemente presente pero todavía no constituye el centro de la reflexión; la tercera (desde 1970 a la muerte), en la cual su pensamiento se funda sobre la persona y, por tanto, puede calificarse, no obstante ciertas resistencias del mismo Marías, como personalista. «La peculiaridad del hombre no debería buscarse en sus caracteres orgánicos, en su biología, en su animalidad, ni siquiera en su psiquismo, sino en su vida en el sentido de vida biográfica» (O, X, 63). Por tanto, el hombre «no es una cosa, ni un organismo, ni un animal, sino previamente a todo ello algo mucho más hondo: *una estructura de la vida humana*» (O, X, 63).

Se puede, por tanto, decir que para Marías la filosofía de la persona es el logro último de su itinerario especulativo. Se revelan propedéuticos los años de investigación sobre «la estructura empírica» de la vida humana, que analizó con el método fenomenológico a fin de percibir en manera directa la riqueza personal del hombre y para evitar, no solo la vía equívoca de la conciencia

³ He aquí el título de las conferencias: «Problemas espirituales y temporales de una nueva Cristiandad».

trascendental, sino la metafísica abstracta⁴. Marías, según subraya en el Prólogo a la edición de 1983 de *Antropología metafísica*, ha ido más allá del maestro Ortega⁵ alcanzando su nivel propio. Todos los escritos anteriores deberían leerse a partir de este.

En cada vida hay lo a priori⁶, lo que Ortega llamó la «estructura analítica» –el yo, la circunstancia y la recíproca salvación–, que en alguna manera puede referirse a la *existential Analytik des Dasein* de Heidegger; de ella discrepa Marías en aspectos básicos que, en fin, marcan la distinción y distancia sobre este tema respecto a la filosofía heideggeriana. Hay además una «estructura empírica» que no pertenece a la vida por el hecho de ser vida, sino por la determinación variable de sus ingredientes constitutivos. A nuestra vida pertenecen determinaciones que «sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos de la vida (...), sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como *supuesto* de ella» (O, X, 67).

La estructura empírica es semejante a lo que la filosofía clásica (Aristóteles y después la escolástica) llamaba el *proprium*: aquellas notas que, sin ser esenciales, es decir, no perteneciendo a la definición, sin embargo están en los individuos de una especie en manera sistemática, a saber: «en todos, solo y siempre» los dichos individuos. Pero con esta diferencia: el *proprium* es la característica de una sustancia; en cambio, para Ortega y Marías la vida humana no tiene nada de sustancial aun siendo la realidad radical. La concepción global y orgánica de todos los elementos pertenecientes a la «estructura empírica» de la vida humana resulta original y marca una profundización y un desarrollo respecto

⁴ Sobre este tema, cf. la comunicación de Julián Marías al Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas (1953): «La vida humana en su estructura empírica». Cf. además: CABALLERO BONO, José Luis: *Notas para una valoración crítica de la filosofía de Julián Marías. Razón vital y estructura empírica*, en CABALLERO BONO, José Luis: *Ocho filósofos españoles contemporáneos*. Ediciones Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2008, pp. 13-52.

⁵ Cf. CARPINTERO, Helio: *Una vida en la verdad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 84.

⁶ Sobre las categorías de la vida, cf. ROLDÁN SARMIENTO, Pilar: *Hombre y humanismo en Julián Marías*. Diputación provincial de Valladolid, Valladolid, 2003, p. 93s.

de Ortega⁷. Tales elementos, siendo empíricos, constituyen «el campo de posible variación humana en la historia» (O, X, 68).

El punto de intersección entre estas dos estructuras es el darse concreto de la vida. A esto se dedica la antropología, que es «la ciencia de esta *estructura empírica*; mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la metafísica» (O, X, 71). Las estructuras empíricas, que no deben considerarse cerradas sino abiertas (O, X, 85s.), muestran que nuestra vida no es «vida sin más», sino «vida humana» encarnada en un cuerpo, con una sensibilidad, una identidad sexual, una edad, una lengua, etc. Todo esto representa una contribución original a la antropología hasta mostrar una tabla de categorías: instalación, vector, trayectoria, futurizo, etc.

La antropología metafísica no es solo un punto de llegada, sino un punto de partida para alcanzar aquella etapa de plenitud y la cumbre de la perspectiva personalista. Se trata –subraya Marías– de descubrir más hondamente el «quien» individual y la dimensión personal de la vida humana. «El hombre es persona, pero no todo en él es personal»⁸.

Marías bosqueja el mapa del mundo personal, no de todas las formas de convivencia entre los hombres. En esta nueva etapa, Marías se centra sobre la «estructura proyectiva de la vida personal», cuyas categorías principales son: identidad, autenticidad, proyecto, libertad, responsabilidad, justificación, ilusión, felicidad⁹.

Yo, conciencia, sujeto –ha subrayado Paul Ricoeur¹⁰– están cargados de estratificaciones semánticas que comprometen el uso en filosofía. Por el contrario, la *persona* es la realidad que puede figurar como ideal regulativo en las luchas en defensa de la dignidad del hombre. La persona resurge siempre de los reduccionismos del idealismo, del solipsismo y de la egolatría, como centro de una *actitud* y agente de responsabilidad. Una vez dejado a las espaldas el sujeto solipsístico, es finalmente posible acceder desde la vida humana a la persona, al ser que constituye «una innovación radical» en el universo.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 165.

⁸ MARIAS, Julián: *Mapa del mundo personal*. Alianza, Madrid, 1994, p. 12.

⁹ Cf. ROLDÁN SARMIENTO, Pilar: *Hombre y humanismo en Julián Marías*, op. cit., pp. 236-245.

¹⁰ Cf. RICOEUR, Paul: «Meurt le personnalisme, revient la personne», en *Esprit* 1 (1983), pp. 113-119.

2. La teoría de la persona

Es en *Persona*, que es un libro metódica, temática y estructuralmente personalista, donde Marías opera un radical giro ontológico afirmando que «la dificultad reside en pensar, no ya la vida humana –esto se ha logrado con asombrosa perfección en nuestro siglo– sino *la persona que vive*» (P, 134). Con este giro desde la vida¹¹ –según la concepción de Ortega– a la persona, Marías va más allá de su maestro. A este propósito se ha hablado de «personalismo vital»¹², en cuanto que en Marías se dan elementos de convergencia entre la tradición orteguiana de la vida y los personalismos que se arraigan en el mundo de la vida¹³.

Este giro es confirmado por una reconsideración del concepto de sustancia, criticado por Ortega en nombre de la historicidad de la vida. «El verdadero problema metafísico estriba en que ese admirable concepto aristotélico tiene que desplazarse del horizonte de las cosas, para el que fue originariamente pensado, a esta tierra desconocida y todavía escasamente explorada que es la persona» (P, 60).

Para entender adecuadamente el problema de la persona –que siendo clave de comprensión de cada realidad, no obstante ha sido desatendido por la filosofía en el siglo XX (P, 9)– hay que pensar la estructura experiencial a través la narración, la descripción y la interpretación. En efecto, «la persona es siempre interpretada» (P, 36). Pero hay interpretaciones en las que intervienen también otras personas. La visión narrativa de la vida humana, aunque sea importante, sin embargo resulta insuficiente respecto de la investigación filosófica (P, 82).

Marías denuncia el carácter inadecuado del método de enfoque de la realidad personal propuesto por muchos filósofos en la medida en que no llega al núcleo de esta realidad. Muchas veces, en la investigación acerca de la persona, han sido aplicadas categorías referentes al estudio de las realidades físicas, de los «obje-

¹¹ BURGOS, Juan Manuel: «¿Es Julián Marías personalista?», en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario* (2008), pp. 27-33.

¹² CARPINTERO, Helio: «La pervivencia de Unamuno», en *Cuenta y Razón del pensamiento actual* 87 (1994), p. 91; BURGOS, Juan Manuel: *El personalismo*. Palabra, Madrid, 2003, p. 148.

¹³ ROLDÁN SARMIENTO, Pilar: *Hombre y humanismo en Julián Marías*, op. cit., p. 255.

tos». Por el contrario, hay que poner en marcha otro método que Marías expresa como conceptualizar la evidencia. En la investigación, por tanto, hay que referirse a lo que se presenta con evidencia immedita: la vida humana y, en resumidas cuentas, la persona.

Según Marías, en un «sentido puramente “descriptivo y fenomenológico”, la creación personal es evidente: la aparición de una persona es la de una realidad nueva e irreductible» (P, 122); por eso podría hablarse de creación, en sentido antropológico, para indicar que la persona supone una innovación radical de realidad que puede «decir yo y enfrentarse a todo lo demás» (P, 122). La persona, sin embargo, no es un «hecho», sino un suceso determinable solo desde la perspectiva empírica. El camino hacia la persona se funda en un modo peculiar de presencia del que hay que partir para no tropezar con graves malentendidos.

Se puede llegar a una primera aproximación al sentido de «persona» refiriéndola al yo, que no debe entenderse como sustancia, ni como sujeto de propiedad o de acciones. El Yo del idealismo se autopone; en contra, para Marías yo soy desde siempre en el mundo, en la circunstancia. La relación con la circunstancia es dinámica, implica una historia; la persona es suceso dramático, consiste en acontecer (P, 17) y *concurrir* a formar una *biografía*. Desde mi intransferible circunstancia actúo mi *proyecto*, que corresponde a mi vocación; así me salvo con mi circunstancia, como dijera Ortega en *Meditaciones del Quijote*.

Para dibujar el problema del yo personal hay que distinguirlo de la persona descentrando a ésta del sujeto, el cual es en general entendido como actualidad gnoseológica, como una función más que como una realidad respecto de la persona. Aunque Marías observa que esta concepción de la subjetividad es bastante unilateral, sin embargo realza el papel central de la persona respecto a la metafísica de la subjetividad, considerada por Heidegger (§ 1 de *Ser y Tiempo*) como el último estadio de la historia del Occidente en cuanto historia de un olvido que ha llegado a su fin¹⁴.

¹⁴ PAREDES MARTÍN, María del Carmen: «Sobre la condición de la persona», en ATENCIA PÁEZ, José María (coord.): *Julián Marías Una filosofía en libertad*. Universidad de Málaga, Málaga, 2007, pp. 163-182, en particular p. 166.

«Lo primario es el descubrimiento del otro, es decir, del *tú*, en el que se manifiesta la persona, y que hace caer en la cuenta de *mí* como un *alter tu*, forma primaria de verme como yo» (P, 24). Parece que Marías no solo subraya la prioridad, al menos en el orden gnoseológico, del *tú respecto al yo* (o la compresencia de ambos), considerando a éste un reflejo de aquél. En este contexto reformula a su manera el *principio dialógico* que ha sido tan importante en el siglo XX: «Si nos instalamos –escribe– en la forma de realidad en que consistimos, es decir, en nuestra vida como tal, descubrimos nuestra persona, el *quién* que somos, como reflejo de ese otro *quién* que se impone a nuestra evidencia como un *tú*. Esa es la situación originaria, de la cual hay que dar cuenta intelectualmente» (P, 61-62). En la circunstancia, el *tú* precede cualquiera realidad. Se puede decir, por lo tanto, que para Marías el yo-tú es situación originaria. «En el principio está la relación», diría Martin Buber¹⁵. Y Maurice Nédoncelle considera la «reciprocidad entre seres humanos» el «hecho *primordial* de la percepción de las personas»¹⁶. Como para el Buber de *Ich und Du* el «yo de la palabra fundamental Yo-tú se manifiesta como persona», así en Marías la persona es aparición originaria del *tú* y del yo en cuanto éste es reflejo del *tú*.

La distinción entre persona y sujeto es aplicada por Marías también en orden a la conciencia, que, aunque no siendo por supuesto negada, sin embargo no desempeña una función fundamental como en la modernidad; tampoco constituye una propiedad para definir la persona, sino que es una dimensión que adquiere diversas capacidades, habilidades y dotes a lo largo de la realización personal. «Se es persona desde el comienzo, desde la primera *realidad recibida*, de la que uno no es autor y con la cual se encuentra. Pero esa persona ha *de hacerse* a lo largo de la vida» (P, 38).

Aunque Marías considera a los elementos psicofísicos como inadecuados para entender a la persona (P, 32), sin embargo atribuye un particular sentido, desde la perspectiva fenomenológica, a la corporeidad, que es la primera manifestación de la persona,

¹⁵ «Im Anfang ist die Beziehung»: BUBER, Martin: *Ich und Du*, en BUBER, Martin: *Die Schriften über das Dialogische Prinzip*. Lambert Schneider, Heidelberg, 1954.

¹⁶ NEDONCELLE, Maurice: *Vers una philosophie de l'amour et de la personne*. Aubier-Montaigne, París, 1957.

la más primitiva e inmediata. Si Gabriel Marcel afirma no solo «je suis dans mon corps», sino «je suis mon corps»¹⁷, Marías prefiere hablar de ser en el mundo a través del cuerpo. El hombre está instalado en su corporeidad (O, X, 114), que le sitúa en su intransferible circunstancia. En suma, mi cuerpo es el *organon* primero de la instalación vital. Pero yo no soy «mi cuerpo» en cuanto que «el yo centro de mi circunstancia» se oponga a ella, puesto que ambos –yo y circunstancia– están unidos en mi vida.

La corporeidad es la manifestación de la presencia de la persona, que sin embargo no consiste en el cuerpo, ni la percepción de la persona es solo la percepción de un cuerpo (P, 15). Aunque la corporeidad a veces sea una manifestación extraviada de la persona, sin embargo no se puede prescindir de ella porque la persona es un «quien corporal» (P, 58), que ha empezado a existir corporalmente, y su biografía está irrefutablemente unida al elemento carnal.

La corporeidad es fundamental, además, desde la perspectiva metodológica que es comprensiva desde su arraigo en el principio de la evidencia (Husserl), e implica la visión de cuanto nos aparece y la justificación de la manera de entender y interpretar lo que se ha visto (P, 61). La primera cosa que encontramos es, en efecto, la corporeidad de la persona, que sin embargo puede a veces revelarse como una forma de ocultamiento. En este sentido, la corporeidad tiene un doble aspecto: de manifestación y de ocultamiento de lo que sale al encuentro, en el sentido más riguroso del fenómeno, según ha realzado Heidegger (*Ser y tiempo*).

El origen de una persona está ligado a la corporeidad, aunque el nacimiento sea un hecho contingente (P, 123) y, junto a la mortalidad, manifiesta la finitud estructural de la persona. Esto no es solo un hecho, sino una posibilidad en cuanto que la persona se hace posible mediante el nacimiento y llega a plenitud por su existencia temporal. Por consiguiente, «la vida mortal es el tiempo en el que el hombre *se elige* a sí mismo, no lo que es, sino *quién* es, en que inventa y decide *quién quiere ser*» (P, 86). Desde la perspectiva de la vida personal, la temporalidad no es solo una dimensión cronológica, sino que representa también algo constitutivo, porque es la persona la que posee el tiempo y no solo vi-

¹⁷ MARCEL, Gabriel: *Journal métaphysique (1914-1923)*. Gallimard, París, 1927.

ve a lo largo de un tiempo. Si de un lado, cuando el hombre reflexiona sobre sí mismo, la vida humana es un «haber sido» (P, 31), del otro lado la persona desarrolla su propia vida proyectándose en el futuro; así introduce la irrealidad en la realidad del presente. Se trata de una «*presencia* paradójica del pasado y del futuro, que únicamente se comprende en forma drámatica, como *argumento* que requiere memoria y anticipación» (P, 63), según había afirmado también Paul Ricoeur sobre el nexo entre memoria e historia.

Corporeidad, temporalidad y mortalidad son aspectos de la estructura de la persona, el tipo de realidad que hay que delinear con cuidado sin reducirla a la cosificación y a la subjetualidad (P, 66) contra las que ya se opusieron, como es sabido, tanto el primer Heidegger como Scheler¹⁸. También Marías critica estas actitudes refiriéndose, sobre todo, a las categorías de la vida humana más que a las del mundo natural. También la interpretación de la persona como sustancia implica, según Marías, la «cosificación», porque la sustancia fue entendida, en la filosofía clásica, como cosa (*res*) y como sustrato en el pensamiento aristotélico. Por otra parte, la misma interpretación funcionalista, que Marías pone entre las tendencias empiristas, es insuficiente porque tiende a disolver cuanto hay de irreductible en la persona a sus atributos y actos.

Para Marías, toda consideración acerca de la persona está en tensión dialéctica con otras igualmente legítimas; hay por consiguiente una *coincidentia oppositorum* por la que, por ejemplo, la persona es *opaca* en lo profundo y *transparente* en su darse ineludible; además la persona es, como para el pensamiento medieval en su cumbre, «lo que en su naturaleza es más perfecto»¹⁹, y sin embargo es siempre im-perfecta, *in fieri*. Hablando con rigor, a la persona no se le puede tampoco atribuir una «naturaleza» de una vez para siempre, sino el imperativo del «quehacer», como diría el maestro Ortega.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann, Frankfurt, 1975, p. 86; SCHELER, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die Materielle Wertethik (1913-16)*, en *Gesammelte Werke*. Vol. 2. Francke, Berna/Múnich, 1954, p. 389.

¹⁹ AQUINO, Tomás: *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.

Marías, empero, introduce una modificación en el concepto clásico de sustancia, que separado de aquel de cosa entiende como realidad haciéndose en diálogo con la circunstancia. El *quehacer* en la biografía de la persona es incompatible, por tanto, con una concepción sustancialista de la persona a menos de entender la sustancia como tensión (*conatus essendi* de Spinoza). En esto Marías está influido por Unamuno, para el cual la única que tiene sustancia es la conciencia²⁰; basándose en Spinoza, en efecto, Unamuno afirmaba que la sustancia es *conatus* de perduración, y en el hombre este *conatus* es deseo de perdurar. Así Unamuno invierte los términos: la sustancia no es la cosa, ni es inmóvil, sino que es *conatus* para perdurar, porque existir es actuar. Con Unamuno afirma Marías que la sustancia de una cosa se funda en aquella del hombre, pero no del hombre biológico, sino de la *persona humana* (O, V, 161-162). Refiriéndose al mismo Unamuno que habló de «persona insustancial», Marías agrega: «La persona “insustancial” es aquella cuyo repertorio de posibilidades biográficas es muy pobre, o bien incoherente, menesteroso de justificación y por tanto de inteligibilidad» (P, 88). Marías critica el reduccionismo funcionalista de origen empirista que resuelve a la persona en sus actos. La persona es más bien «centro de irradiación» de actos espirituales, que diría Max Scheler.

Según Marías, la persona es una realidad semejante a un patio andaluz, en cuanto muestra un ámbito recogido (la vida interior) y al mismo tiempo abierto al exterior, una *interioridad abierta*.

A la sustancia personal que es un quehacer (capítulos primero y segundo de *Antropología metafísica*) pertenecen dos notas principales: intensidad y autenticidad. «Uno de los atributos de la persona es la *intensidad* de su realidad» (P, 89) y atañe al grado y al modo de realización de sí misma. Además, «la constitutiva inseguridad de la vida humana y su condición personal solo se pueden 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» (P, 89). El esfuerzo y la irrealidad que cooperan en la realización de la persona son, por tanto, componentes de su realidad

²⁰ Cf. UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. VII. Sobre la relación Unamuno-Marías, cf. SAVIGNANO, Armando: «Introduzione», op. cit., pp. 17-22.

sustancial. Hay que considerar «la condición única de la persona, su radical diversidad respecto a toda otra forma de realidad» (P, 94); por consiguiente, atribuir a la persona la categoría de sustancia, lejos de identificarla con cualquier presupuesto ideal²¹, significa más bien subrayar la indigencia, la insuficiencia, en suma lo incompleto. Más que ser suficiente e independiente (sustancia), la vida humana, según afirmaba Ortega, hay que considerarla como forma de un ser menesteroso, en definitiva no sustancial²². La radical menesterosidad del hombre consiste además en que «cuando más sé *quién soy* (...) menos sé *qué va a ser de mí*» (O, X, 38). Según subraya muchas veces Marías, aunque todo el hombre sea persona, no todo en el hombre es personal, en cuanto que la inautenticidad puede desfigurar la misma persona.

Persona es un «concepto primitivo, por lo tanto, no derivado, ni siquiera derivado del concepto de hombre, pues aunque “persona” denota al individuo humano, no se equipara *exactamente* con él, ni se deriva de él»²³. Desde esta perspectiva hay que analizar el yo personal, que está estructuralmente abierto al futuro, en suma es una interioridad abierta (P, 24), un yo proyectivo. Por lo tanto, el yo de la persona «carece de identidad pero a la vez *consiste en mismidad*; yo soy *yo mismo*, en continuidad y permanencia, irreductible a cada acto o vivencia; y otro tanto puede decirse de ti, que eres igualmente *tú mismo*» (P, 63). Más que plantearse el problema de la identidad, categoría típica de la cosa, hay que referirse a la mismidad, que siendo la categoría más adecuada al yo personal permanece en el tiempo y se pregunta por el quién. La mismidad de la persona, que se construye a lo largo del tiempo, tiene la estructura del acontecer y no del ser ya hecho.

La mismidad hace alusión, además, a la intimidad de la persona. «El quién que es la persona es lo más íntimo, pero consiste en ir *fuera de sí*, no solo hacia el mundo y los otros, sino *fuera de la realidad*» (P, 17). Para entender la persona hay que considerarla

²¹ Cf. CARPINTERO, Helio: «Persona y sustancia. Una nota en torno a la obra de Marías», en VARIOS: *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*. Alianza Editorial, Madrid, 2003, pp. 69-80.

²² Cf. ORTEGA Y GASSET, José: *Obras Completas*. Tomo VII. Taurus, Madrid, 2004, p. 410. Sobre la relación Ortega-Marías, cf. SAVIGNANO, A: «Introduzione», op. cit., pp. 23-27.

²³ PAREDES MARTÍN, María del Carmen: «Sobre la condición de persona», op. cit., p. 171.

desde dentro, desde la realidad radical de su vida, en la cual estamos instalados y desde la cual descubrimos quiénes somos en una situación originaria, especialmente en cuanto vivimos²⁴. También la corporeidad, en esta perspectiva, aunque sea, según hemos dicho, la primera manifestación de la persona, de su ser en el mundo, sin embargo puede a su vez ocultarla.

En efecto, la personalidad, que es el carácter más hondo de cada cual, es desconocida no obstante la presencia inmediata a través del cuerpo. Esto es, más que un defecto, una situación paradójica, en cuanto que presencia y ocultación son inseparables de la condición personal (P, 62). Marías considera todo esto como punto de partida para reconstruir el flujo de la vida llegando al concepto.

La persona convive con las otras personas; aquí está el origen de la condición de la vida personal. El descubrimiento de la persona empieza en los otros, en los rostros en los que nos descubrimos también a nosotros mismos. Pero es la apertura originaria a otras personas –la relación interpersonal– la que constituye el aspecto fundamental; por el contrario, en la relación social (P, 39s), según ha subrayado Ortega, hay una relación impersonal²⁵.

Marías critica tanto la actitud solipsística como la noción de intersujektividad, porque se fundan en una relación entre individuo-sociedad. El solipsismo, desde una perspectiva factual, resulta contradictorio con la evidencia de la convivencia social; mientras que, desde el análisis filosófico, constituye un error que brota del desconocimiento de la originaria relación inter-personal. También la inter-sujektividad –interpretada por Marías como una salida del solipsismo idealista, del cual en fin, aquella concepción deriva aparte que del sujeto privilegiado– es considerada insuficiente para reconstruir filosóficamente el flujo de la vida.

Antes que la originaria forma de vivir en el mundo, el ensimismamiento es más bien un resultado, «una *posibilidad*, no la condición de la vida personal: se puede estar ensimismado transitoriamente» (P, 41-42). La vida se hace de dentro a fuera, por tanto aquel interior y exterior coexisten y forman los «modos» en los cuales vive simultáneamente el hombre. Pero Marías, de acuerdo con Ortega, para quien la vida es salir al mundo para enfrentarse

²⁴ MARÍAS, Julián: *Mapa del mundo personal*, op. cit., p. 21.

²⁵ Ibid., p. 68. Sobre este tema, cf. *El hombre y la gente*, de José Ortega y Gasset.

con la intransferible circunstancia, subraya que la realización de la vida personal –las formas de la personalización– supone la salida de uno mismo. Por tanto, no solo la convivencia y la vida inter-individual forman parte de los múltiples modos de realización personal, sino y sobre todo la persona es constitutivamente relacional: es relación, desde el origen, con otras personas y al mismo tiempo relación con el mundo (circunstancia) en el que está instalada. Respecto a la anticipación del futuro, el pasado –usos, tradiciones– ofrece posibilidad, según subraya Zubiri, pero también trabas para la construcción de la persona (P, 129). La persona, en efecto, puede considerarse como «una permanencia de proyectos a través de interrupciones cotidianas o extraordinarias. La inseguridad de su realización imprime un sello de problematización y a la vez abre un espacio de libertad para proyectar nuevas metas. De ahí que, por ejemplo, la muerte personal se puede distinguir de la muerte biológica como una situación extrema o límite en la que se renuncia a los proyectos en una especie de dimisión de la condición de persona»²⁶.

Si el mundo es el lugar de actuación de los proyectos personales, el tiempo constituye la condición ineludible. El tiempo aparece como una estructura dramática de la persona, que se hace en él y a su vez lo trasciende. Esta relación entre proyecto y tiempo supone una concepción de la temporalidad personal no como conciencia del tiempo, sino como tiempo vital y personal.

Inspirándose en la filosofía existencial, Marías teoriza sobre una dimensión metafísica en la que el tiempo es una estructura vital que hace posible las formas de personalización fundadas en proyectos, los cuales son irreales. «Se ve la estructura proyectiva, no “del yo”, sino de mí, y esto puede hacer perder de vista que yo *me proyecto*, que los proyectos brotan o emergen de un núcleo que, aun siendo él mismo proyectivo, no se identifica con *sus proyectos*» (P, 134). El suceso de la persona, proyectada al futuro en relación al mundo como repertorio de posibilidades pero también de dificultades, supone una concepción del futuro no solo como irrealidad, sino también como riesgo con el que la persona sustantiva puede convivir en cuanto que puede superarlo incorporándolo al propio proyecto (P, 25).

²⁶ PAREDES MARTÍN, María del Carmen: «Sobre la condición de persona», op. cit., p. 175.

En el mundo recibido –como conjunto de usos, creencias, tradiciones e interpretaciones–, que condiciona mi presente y futuro, se instala la persona intentando cambiarlo según sus posibilidades, capacidades y proyectos. Por tanto, el mundo es sobre todo el mundo personal que, construido a través de los proyectos, personalizamos en definitiva y que es distinto de la vida humana, en la cual y desde la cual hacemos nuestro mundo. Pero –hay que subrayarlo una vez más– no se trata de pensar solo la vida humana según hizo el maestro Ortega, sino la persona que vive (P, 134). Y ello en cuanto que vivir personalmente significa transformar la mera circunstancia en un mundo humano y compartido, aun siendo posible una vida impersonal: un riesgo nunca evitable completamente.

La filosofía de Ortega es el punto de partida de la meditación de Marías, que recorre un camino propio revelando la fecundidad del raciovitalismo del maestro, abriéndose a una mirada más extensa hasta poner la relación del hombre con el Trascendente en sintonía con la filosofía personalista de inspiración cristiana. El proyecto especulativo de Marías se funda, por tanto, sobre un acto de fe en las posibilidades inexpressadas por la razón vital e histórica.

La persona, que es «a la vez *intimidad y trascendencia*» (P, 17), puede ir *fuera de sí*, «no solo hacia el mundo y los otros, sino *fuera de la realidad*» (P, 17).

3. *El hombre, animal amorosus*

La persona tiene un proyecto fundamental que inspira todos los otros: la apertura a la trascendencia. Siendo la persona «la extrema *intimidad*, le es propia la posibilidad de la *trascendencia* más allá de toda realidad» (P, 75). Aquí se establece un equilibrio de intimidad, libertad y destino.

La vivencia conforma las condiciones ontológicas de la persona, sea para llegar a la autenticidad, sea para caer en la inautenticidad: Hay, sin embargo, experiencias de las que depende la estructura concreta de una persona: trátase de «experiencias radicales» (P, 58 y 95). Una de estas es el descubrimiento de la otra forma de ser persona. A este propósito, profundizando lo que había expresado en la antropología metafísica, Marías afirma que la diferencia entre hombre y mujer no está en las formas de

realización sino en la forma de ser persona. Descubrir la otra forma de ser persona equivale a entender la doble raíz de cada ser humano, vale decir de la analogía personal. No es la naturaleza (biológica), sino la vida (biográfica) en su historicidad lo que caracteriza esencialmente al ser humano: hombre o mujer, que representan dos tipos de vida humana distintos entre sí como dos polos de humanidad. Aunque comparte ciertas afirmaciones de Ortega –que en verdad ha sido, como casi todos los hombres de su generación, bastante machista–, Marías, sin embargo, parece más abierto a las cuestiones acerca del «género» cuando subraya los riesgos de despersonalización y deshumanización. De acuerdo con ciertas tendencias del feminismo, Marías realza la diferencia entre hombre y mujer por la estructura de la persona. «La condición personal pertenece al hombre y a la mujer, pero no de igual manera: la diferencia afecta a la *persona misma*, no solo a sus formas de realización, consecuencias o vicisitudes biográficas» (P, 57). Se puede, por tanto, hablar de una evolución en Marías quizás en respuesta a Aranguren y sobre todo a Rosa Chacel²⁷.

La experiencia más relevante es el amor, sobre todo el amor entre hombre y mujer. Por el amor el otro habita en mi proyecto de vida. Sobre todo, en el amor no puedo considerarle *un proyecto echado* sino el proyecto elegido por mí. No puedo pensar en la muerte del amado: con ella se aniquilaría el proyecto que soy. La muerte, siempre irrepresentable, en el amor se hace *inconcebible*. Por tanto, se puede decir que, según Marías, el hombre es *animal amarusus* más que *animal rationale*. Con Max Scheler observa Marías que el amor significa «una de las experiencias radicales en que consiste el principio de individuación por el cual cada persona es quien es» (P, 102). La experiencia del amor actualiza la realidad proyectiva de cada persona en cuanto es «aquella situación en que no solo me proyecto amorosamente hacia la persona amada, sino que esta se convierte en mi proyecto, descubro la posibilidad de la interpenetración de las personas» (P, 104). Pero, respecto a Max Scheler que entiende el amor como clave de la personalidad y casi como un a priori, Marías lo considera como principio de acción moral.

²⁷ Cf. SAVIGNANO, Armando: «Crítica de la diferencia en Rosa Chacel», en *Ocho miradas al pensamiento español del siglo XX*. Universidad de Navarra, Pamplona, 2010, pp. 73-89.

Comentando un ensayo de Ortega —«Geometría sentimental»—, Marías subraya que el amor es una realidad de la vida biográfica y es «primariamente una *instalación* en la cual se está y desde la cual se ejecutan actos» (O, X, 151-152). En la verdadera experiencia del amor se actúa el ensimismamiento con la persona enamorada llegando así a la «forma suprema de experiencia personal» (P, 105).

Entre otras experiencias radicales de la vida, Marías cuenta con la procreación y la vida religiosa: trátase de «proyectos vectoriales» (P, 95) en los que se cumple la realidad de la persona.

La condición de persona está en una identidad estructurada en experiencias radicales y en proyectos que realizan en formas distintas la manera de ser de cada persona concreta. En estos proyectos se manifiesta la estructura dinámica y esperiencial de la persona. Esta identidad es metafísicamente sustantiva, pero es además una vivencia dramática.

El hombre aspira a la felicidad, que es un «imposible necesario» (O, X, 157s.). Un rasgo característico de la vida humana es la ilusión: «Empezamos a adivinar que persona es aquella extraña realidad que puede tener una vida ilusionada» (P, 114).

Recibido el 6 de abril de 2012

Aprobado el 17 de noviembre de 2012

Armando Savignano
Universidad de Trieste (Italia)
armando.savignano@tin.it