

# Vida humana, hombre y persona en Julián Marías: análisis de una transición conceptual y de sus resultados

*Human life, man and person in Julián Marías:  
analysis of a conceptual change and its results*

---

JUAN MANUEL BURGOS\*

**Resumen:** El interés de Julián Marías por el ser humano aparece desde sus obras más tempranas, pero su conceptualización de esta realidad sufre una evolución compleja. Inicialmente es pensado a través de los conceptos de vida humana (Ortega) y, después, de vida humana y hombre, un período que concluye magistralmente con *Antropología metafísica* (1970). Solo a partir de entonces la persona se convierte en la categoría central de su antropología, una posición totalmente explícita en textos como *Mapa del mundo personal* (1993) y *Persona* (1996). Esta nueva perspectiva, más ontológica, permitirá a Marías sacar fruto de algunas intuiciones previas, proponiendo, por ejemplo, con fuerza y originalidad la idea de lo personal, el elemento nuclear de la persona, aunque distinto de ella, que podría identificarse con el quién.

**Palabras clave:** Julián Marías, antropología, persona, vida humana, hombre, quién.

**Abstract:** The interest of Julián Marías by the human person is shown from his earliest works, but their conceptualization of this reality undergoes a complex evolution. Initially it is thought through the concepts of human life (Ortega) and then human life and man, a period that concludes masterfully with *Metaphysical Anthropology* (1970). Only thereafter the person becomes the central category of his anthropology, a position that becomes fully explicit in texts such as *Mapa del mundo personal* (1993) and *Persona* (1996). This new perspective, more ontological, allows Marías take fruit of some previous intuitions, proposing, for example, with strength and originality, the idea of the "personal" as the core element of the person, although different from it, who could be identified with the who.

**Keywords:** Julián Marías, philosophy of man, person, human life, man, who.

Recibido: 01/12/2015  
Aceptado: 29/01/2016

---

\* Universidad CEU-San Pablo (Madrid). E-mail: jmburgos@personalismo.org

## 1. Introducción

Julián Marías estuvo interesado desde el comienzo de su larga trayectoria por el hombre, por la persona humana. Y, de hecho, él mismo, al comienzo de su obra titulada *Persona*, relata las fases principales de ese itinerario<sup>1</sup>. Recuerda, por ejemplo, que ya su primer ensayo, “San Anselmo y el insensato” (1935), concluye con estas palabras: “Resulta claro al final de este ensayo que el argumento se funda, en última instancia, en el hombre mismo, recogido en su mente, que tropieza con Dios. San Anselmo arguye con la propia intimidad de su persona. Y esto nos explica aquel extraño calor que al comienzo sentíamos, al ver a san Anselmo afanosa, personalmente, vinculado a su argumentación”. A continuación indica que ese tema se va haciendo más presente en obras como *La filosofía del Padre Gratry* (1941) y, de manera más intensa y personal, en *Miguel de Unamuno* (1943) para, pasando por lo que denomina la primera exposición de su pensamiento en *Introducción a la filosofía* (1947), llegar a la fundamental *Antropología metafísica*, de 1970, que supone un claro punto de inflexión. “Desde *Antropología metafísica* por lo menos, mi pensamiento se ha orientado decididamente a investigar la realidad de la persona humana –la única que conocemos directamente– y a descubrir lo personal en muy diversos aspectos de la vida. Este es el principio inspirador de todos los libros que he escrito en los últimos años, lo que les da una profunda unidad por debajo de la variedad de asuntos”<sup>2</sup>. Esas obras son, principalmente, *La mujer en el siglo XX*, *La mujer y su sombra*, *La felicidad humana*, *La educación sentimental*, *Razón de la filosofía*, *Mapa del mundo personal* y *Tratado de lo mejor*. A las que hay que añadir también *Una vida presente* (que, para Marías, no es un mero texto biográfico) y *Breve tratado de la ilusión*.

Ahora bien, siendo cierto que en todos esos escritos Marías se ha preocupado de la persona humana, o, quizá más precisamente, del hombre, es evidente que hay una gran disparidad de intensidad y de perspectivas. De hecho, en el texto que acabamos de citar, él mismo reconoce que *Antropología metafísica* supone un cambio de perspectiva importante porque *solo* a partir de entonces se habría ocupado *sistemáticamente* de la *persona* humana y de lo personal. Pero, ¿qué significa esta frase? ¿Significa que antes no se había ocupado de la persona? ¿O significa más bien que se había ocupado del hombre, pero no *del hombre como persona*? Por otro lado, y dando un paso más, no parece difícil intuir que el cambio terminológico que va de *Antropología metafísica* a *Persona* podría impli-

<sup>1</sup> Cfr. J. MARÍAS, *Persona*, Alianza, Madrid 1997, p. 10

<sup>2</sup> J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid 2006, p. 12.

car también un cambio conceptual importante en la dirección de una intensificación del peso del concepto *persona* en su antropología.

Estas someras indicaciones parecen apuntar en una dirección clara. Es cierto que Marías se ocupó siempre del hombre, del ser humano, pero, solo a partir de *Antropología metafísica*, se ocupó sistemáticamente del hombre como persona y con intensidades diversas. Por eso, parece necesario abordar un estudio genealógico que muestre cómo se genera este término en su pensamiento y qué peso recibe en cada momento<sup>3</sup>. Solo así podremos entender con la suficiente precisión qué significa persona para Julián Marías y estaremos en condiciones de analizar su visión de la persona y lo personal en sus últimas obras, en las que estos términos se convierten en la palanca antropológica determinante.

En concreto, entendemos que el tratamiento que hace Marías de la cuestión del hombre-persona pasa por tres períodos principales. En el primero, el menos original y más dependiente de Ortega, parte de la vida para llegar al hombre, jugando el concepto de persona un papel muy secundario; en el segundo, representado paradigmáticamente por *Antropología metafísica*, el foco se pone en un hombre, entendido como dimensión de la estructura empírica de la vida, que es persona. Y solo en el tercero y último, a partir de los años 80, aparece en toda su plenitud y relevancia el concepto de persona que, entonces sí, pero solo entonces, juega un papel estructurador y configurador de su pensamiento antropológico<sup>4</sup>.

## 2. La vida humana

Hemos señalado que Marías, al comienzo de su libro *Persona*, indica que siempre se ha ocupado de este tema. Pero un análisis de los hitos principales que menciona muestra lo siguiente. En primer lugar, la referencia a *San Anselmo y el insensato* es meramente coyuntural. Es cierto que en este escrito aparece el “término” persona, pero la temática es completamente otra, el clásico problema planteado por san Anselmo,

---

<sup>3</sup> En esta investigación nos limitamos a analizar el *concepto* de persona; no vamos a entrar en las características que Marías le atribuye.

<sup>4</sup> Sigo la periodización de P. ROLDÁN, *Hombre y humanismo en Julián Marías*, Diputación de Valladolid, Valladolid 2003, que ha estudiado con mucha precisión la evolución de la antropología de Marías y distingue 4 fases fundamentales. La primera (1931-1946) es netamente orteguiana; en la segunda (1946-1961) Marías aplica la estructura empírica a la sociedad; en la tercera (1961-1976), al hombre y, por fin, en la cuarta (1976-2002) se ocupa de la persona. Prescindo de la segunda etapa por no ser relevante para la antropología. Personalmente, he realizado una aproximación a esta cuestión desde otra perspectiva en J. M. BURGOS, *¿Es Julián Marías personalista?*, en J. L. CAÑAS y J. M. BURGOS (eds.), *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Páginas de Espuma, Madrid 2009, pp. 147-164.

al que hace referencia justamente el título<sup>5</sup>. La siguiente mención, a *La filosofía del Padre Gratry*, supone un ligero avance en cuanto puede descubrirse un breve apartado titulado, más promisoriamente, “Ontología de la persona”<sup>6</sup>, pero su lectura permite concluir que no trata de esta cuestión, sino de algunos elementos clave de la antropología del P. Gratry como el hombre, Dios, razón, libertad, etc.<sup>7</sup>.

Un paso más significativo lo encontramos, algún año más tarde, en 1943, en su libro sobre Miguel de Unamuno. Aquí, en efecto, aparecen las primeras reflexiones de cierto tinte original acerca de la persona agrupadas alrededor de la idea (que Marías mantendría más adelante) de que la novela unamuniana se caracterizaba por ser personal y “la novela personal es la expresión de una vida, y esta vida es de una persona”<sup>8</sup>. Marías también la tilda de novela existencial, y esto le lleva a plantearse la interesante cuestión de la posible diferencia entre las nociones de existencia y persona, pero como el contexto es literario, no filosófico, abandona prontamente la cuestión. Más adelante, en otro incoa ya una de las primeras ideas propias de Marías en el contexto de la reflexión sobre la persona: la relevancia del quién frente al qué, y el hecho de que solo el quién es persona<sup>9</sup>. Es posible encontrar alguna sugerencia más como la mención “al fondo de la persona” pero, en este texto, Marías no va más allá.

Por último, Marías también remite a *Introducción a la filosofía* (1947), pero aquí el resultado es incluso más magro. En el capítulo VII, que es donde expone su antropología con cierta extensión, ya que este libro, más que una clásica introducción a la filosofía, es una primera exposición de su pensamiento, lo que encontramos, de modo neto y sistemático, es una

<sup>5</sup> El texto es este: “San Anselmo arguye con la propia intimidad de su persona. Y esto nos explica aquel extraño calor que al comienzo sentíamos, al ver a San Anselmo afanosa, personalmente, vinculado a su argumentación” (J. MARÍAS, *San Anselmo y el insensato*, Obras Completas, Tomo IV, Revista de Occidente; Madrid 1969, p. 24). El escrito al que se refiere Marías es el primero del conjunto de textos que se agrupan bajo este título en el volumen de las Obras Completas.

<sup>6</sup> Cfr. J. MARÍAS, *La filosofía del Padre Gratry*, Obras Completas, Tomo IV, Revista de Occidente; Madrid 1969, pp. 260-273.

<sup>7</sup> El breve capítulo se cierra con la indicación de que “esta es, reducida a su mínima expresión, la ontología de la persona en el sistema de Gratry” (J. MARÍAS, *La filosofía del Padre Gratry*, cit., p. 273); lo que resulta algo sorprendente, en el sentido de que el término persona no ha sido mencionado.

<sup>8</sup> J. MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Obras Completas, Tomo V, Revista de Occidente; Madrid 1969, p. 58.

<sup>9</sup> “El yo es inseparable de la circunstancia, y no tiene sentido aparte de ella; pero, a la inversa, la circunstancia solo se constituye en torno a un yo, y no a un yo cualquiera, a un mero sujeto de actos y *haceres*, sino a un *yo mismo*, capaz de entrar en sí, que es no diremos *algo* –es decir, cosa, *res*– pero sí *alguien*, o sea, *persona*” (J. MARÍAS, *La filosofía del Padre Gratry*, cit., p. 60).

posición orteguiana bajo el expresivo título de “La estructura de la vida humana”<sup>10</sup>, que sigue al capítulo dedicado a la razón vital. De hecho, no solo la persona no tiene ninguna relevancia en este texto, sistemático y extenso (casi 400 páginas); tampoco lo tiene el término hombre probablemente porque, para Ortega, la realidad radical era la vida. En definitiva, el recorrido por la antropología maríasiana de estos primeros años nos muestra mínimas alusiones al concepto de persona en el marco de una visión antropológica calcada de la orteguiana. Por este motivo, expondremos brevemente la posición de Ortega.

Como es sabido, Ortega pretende con su filosofía superar la visión del hombre cosificada de la filosofía clásica y superar el idealismo de los modernos (reteniendo su descubrimiento de la subjetividad). Y, para ello, recurre a su concepción de la vida entendida como realidad radical. “Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo, son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es por tanto ese ser vividas por mí”<sup>11</sup>. La vida, tal como la concibe Ortega, reúne unas características muy peculiares: tiene un carácter de punto de partida indubitable (de hecho, es el *cogito* de Ortega); permite la universalización conceptual pero sin caer en la abstracción porque cada uno reflexiona sobre la única vida real y existente que conoce, la suya<sup>12</sup>; evita cualquier riesgo de cosificación conceptual porque la vida de cada uno es intrínsecamente dinámica, tendencial y personal; y, por último, como esa vida se da en el mundo, ya que existir es coexistir, se evita también el solipsismo idealista. Son todas estas características tan excepcionales las que la convierten para Ortega en el adecuado punto de partida para la nueva filosofía que está buscando.

A la persona corriente le basta con vivir su vida, pero la tarea del filósofo consiste en determinar *las características generales* de esa vida. Y reflexionando sobre “su” vida descubre los rasgos fundamentales de “toda”

---

<sup>10</sup> Cfr. J. MARIAS, *Introducción a la filosofía*, Obras Completas, Tomo II, Revista de Occidente; Madrid 1982, pp. 183-211. Cfr. P. ROLDÁN *Hombre y humanismo en Julián Marías*, cit., pp. 97 y ss.

<sup>11</sup> J. ORTEGA, *¿Qué es filosofía?* (1929), Espasa, Madrid 2012, p. 230.

<sup>12</sup> “Cuando hablamos de una noción genérica de vida perdemos toda intuición y todo sentido directamente controlable. Hay que proceder al revés: la única vida que me es directamente accesible, que me es inmediatamente patente es la mía; partiendo de ella, quitando y poniendo, podré quizá llegar a entender de alguna manera qué quiere decir ‘vida’ cuando hablamos de la vegetal, la animal, la angélica o la divina” (J. MARIAS, *Antropología metafísica* (1970), Alianza Universidad, Madrid 1987, p. 54).

vida humana, es decir, la teoría de la vida humana o la metafísica en terminología orteguiana. Estos rasgos –equivalentes en cierto modo, en cuanto estructuras configuradoras de lo real, a las categorías aristotélicas en la metafísica antigua– son requisitos imprescindibles, necesarios y forzosos de la vida, en el sentido de que la vida humana no es comprensible sin ellos; pero no son apriorísticos en el sentido kantiano porque no se imponen a la realidad, sino que se *descubren* en el análisis de *mi* vida. Más en concreto, la *estructura analítica* de la vida humana tal como ha sido pensada por Ortega comprende las siguientes categorías<sup>13</sup>: autotransparencia: vida como darse cuenta; mundanidad: mi vida se da de modo indisoluble con el mundo que “es, *sensu stricto*, lo que nos afecta”<sup>14</sup>; problematicidad: vida como resolver problemas entre posibilidades; elección: vida como optar entre un haz de trayectorias; futurición: vida como anticipar y preformar el futuro que adviene; quehacer: vida como secuencia de pasos que debo justificar. A las que añadirá posteriormente otras como proyecto, drama, vocación y estructura.

Es fácil pensar en Heidegger ante este tipo de análisis, pero, precisa Marías, “no se trata del *Dasein* o de *existencia*, y tampoco se trata del *hombre*. El camino de Heidegger es inverso del nuestro. Aunque su problema es el sentido del ser en general, tiene que fundamentar la ontología en una previa analítica existencial del existir (*esistenziale Analytik des Daseins*), en la cual, por cierto, se demora hasta el punto de que constituye la porción principal de su obra publicada. Es decir, Heidegger va del *Dasein* al ser; nosotros, en cambio, vamos del ser a la vida, del ser como una interpretación de la realidad a la realidad radical allende toda interpretación”<sup>15</sup>. Nótese que en este texto, de 1953, Marías se identifica tanto con la posición orteguiana que habla de “nuestro camino”. En este camino la persona no está presente y él es “una teoría”<sup>16</sup>.

### 3. De la vida humana al hombre como dimensión de la estructura empírica

Hay que esperar al concepto de *estructura empírica de la vida humana* como concreción o delimitación de la estructura analítica para poder

<sup>13</sup> Cfr. J. ORTEGA, *¿Qué es filosofía?*, cit., cap. X.

<sup>14</sup> Cfr. J. ORTEGA, *¿Qué es filosofía?*, cit., p. 246.

<sup>15</sup> J. MARÍAS, *Idea de la metafísica*, Obras Completas, Tomo II, Revista de Occidente, Madrid 1982, p. 397.

<sup>16</sup> “El hombre no es en modo alguna la realidad radical; es una realidad radicada que descubro en mi vida, como las demás. Incluso el hombre que soy yo, en cuanto *hombre*, es una interpretación de lo que soy una elaboración teórica de cierta porción de realidad que encuentro al vivir. En rigor, ‘hombre’, lejos de ser la realidad, es una teoría” (*Ibid.*).

constatar una mayoría de edad de Marías en antropología y una relativa autonomía con respecto a Ortega. Él mismo explica, en la introducción a *Antropología metafísica*, que “el origen concreto de este concepto apareció en 1949, en *El método histórico de las generaciones*, al caer en la cuenta de que la cifra 15 como medida de los años que separan dos generaciones (o la duración de un período generacional) representaba el paso a un tipo de realidad distinta de la estructura analítica (...). Las etapas sucesivas fueron una comunicación al Congreso de Filosofía de Lima (1951), el ensayo ‘La psiquiatría vista desde la filosofía’ (1952) y, finalmente, ya en forma madura, la comunicación ‘La vida humana y su estructura empírica’<sup>17</sup>. Sin embargo, su primera aplicación sistemática, curiosamente, se hará en el terreno de la filosofía social, concretamente en *La estructura social* (1955). Para su aplicación sistemática y madura a la antropología hay que esperar 15 años más, a la publicación de *Antropología metafísica* en 1970.

La intuición fundamental que lleva a este concepto es la convicción, consolidada en Marías de modo progresivo, de que la estructura analítica es insuficiente porque no alcanza a un segmento de realidad que responde a lo que, *de hecho*, el hombre es. Las categorías analíticas describen con precisión los rasgos necesarios de la vida, pero no de la vida *personal humana*; podría tratarse de otro tipo de vida. La corporeidad, por ejemplo, es uno de los rasgos básicos que no aparecen. El hombre podría no tener cuerpo, pero de hecho lo tiene, y este rasgo o cualidad determina completamente su existir. Ahora bien, esto no lo muestra la estructura analítica. El hombre es también varón y mujer, hay una disyunción bipolar en la estructura humana, hay vida masculina y vida femenina. Podría no existir esta disyunción, pero de hecho existe. Y no se puede describir al hombre real sin atender a esta caracterización.

Marías encuentra estos rasgos específicos en el análisis de la vida, manteniendo así la perspectiva orteguiana, pero añadiéndole unas especificaciones que permiten elaborar un capítulo antropológico. La vida, la de cada uno, es la realidad radical. Si se analizan las estructuras generales de la vida humana, se hace metafísica y se encuentran las categorías analíticas; pero ahí no está todavía el hombre. Para alcanzarlo hay que entrar en un segundo nivel, el de la estructura empírica. “El hombre, entonces, 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*”<sup>18</sup>. Así se hace posible la antropología metafísica, es decir, “una doctrina del

<sup>17</sup> J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., p. 12.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 70.

hombre (como conjunto de las estructuras empíricas con las que se presenta en nuestro caso la *vida personal*) visto como *realidad radicada* en la realidad radical que es *mi vida*, es decir, en una perspectiva *metafísica*<sup>19</sup>. Este es el esquema teórico fundamental que sustenta *Antropología metafísica*: un desarrollo original del planteamiento orteguiano que permite formalizar una antropología solo latente en su obra.

#### 4. Hombre y persona en *Antropología metafísica*

Parece claro que Marías ha dado un paso más allá de Ortega que le acerca a un análisis más rico y preciso del hombre. Pero, ¿del hombre o de la persona? Es una cuestión de no fácil resolución porque nos encontramos con una situación peculiar: en los textos clave que definen la *conformación teórica de la estructura empírica*, el concepto de persona apenas tiene relevancia, pero en la *descripción específica* del hombre, del varón y de la mujer, la presencia de la persona, de lo personal, es constante. ¿Por qué sucede esto? Porque el concepto de persona en Marías va teniendo cada vez más peso, pero empieza a chocar con la perspectiva radicalmente vitalista de Ortega, generando en su antropología una cierta dualidad o inestabilidad estructural –vida y persona– que vamos a intentar explicitar y que, de hecho, solo se resolverá plenamente cuando, en décadas posteriores, se decida a transitar de modo sistemático hacia el concepto de persona.

Desde el punto de vista estructural, *Antropología metafísica* está construida sobre la perspectiva orteguiana según la cual “la teoría de la vida como realidad radical es metafísica, mientras que el hombre como encarnación de la estructura empírica de la vida es antropología”<sup>20</sup>. Pero, en este planteamiento, el concepto de persona es secundario, no juega ningún papel arquitectónico. El análisis de la vida nos muestra la *vida humana*; y, con el añadido de Marías, nos la muestra no solo con rasgos metafísicos, sino con rasgos antropológicos, los específicos del ser humano. Pero esto significa que el hombre aparece solo como una estructura de la vida, que es el concepto *primero*. “El hombre, entonces, 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*”<sup>21</sup>. La vida es quién tiene la prioridad, quién da la perspectiva radical, es decir, metafísica. Y, sobre ella, por decirlo de algún modo, se construye el hombre y, con él, la

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>20</sup> H. RALEY, *La visión responsable. La filosofía de Julián Marías*, Espasa-Calpe, Madrid 1977, p. 295.

<sup>21</sup> J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., p. 70.

antropología metafísica que pretende dar razón de una vida que, eso sí, es personal. Por eso, la antropología metafísica tiene que ser entendida mediante una compleja acumulación de conceptos como “una doctrina del hombre (como conjunto de las estructuras empíricas con las que se presenta en nuestro caso la *vida personal*) visto como *realidad radicada* en la realidad radical que es *mi vida*, es decir, en una perspectiva *metafísica*”<sup>22</sup>. La persona, casi podríamos decir, brilla por su ausencia.

Ahora bien, esto sucede solo a nivel estructural, solo en el contexto metaantropológico que sustenta los análisis maríasianos del hombre. Si dejamos el terreno de los presupuestos y nos adentramos en la descripción (o análisis) filosófico real del ser humano, la situación cambia radicalmente: la persona y lo personal se convierten en elementos centrales y decisivos en la visión antropológica del Marías de *Antropología metafísica*.

Hay, por ejemplo, una apasionada y profunda reivindicación del carácter *personal* del hombre, un rasgo no considerado por los griegos, que partieron del mundo de los animales y las cosas y, por el contrario, subrayado por la cultura judeo-cristiana, muy consciente del carácter irreductible de la persona<sup>23</sup>. Que el hombre sea irreductible significa fundamentalmente que no es un *qué*, sino un *quién*; no algo, sino *alguien*, más precisamente un alguien corporal, pero ante todo un alguien, es decir, un ser único e individual distinto de los demás seres que existen en el universo, incluidos los demás hombres. Por eso, resulta necesario reformular las preguntas kantianas. La antropología ya no debe preguntarse “¿Qué es el hombre?”, pregunta impersonal centrada en la persona-cosa, sino que más bien debe preguntarse: “1) ¿Quién soy yo? 2) ¿Qué va a ser de mí? No se trata de ‘el hombre’, ni de ‘qué’, sino de ‘yo’ y de ‘quién’. Y a esta pregunta no se puede contestar más que *viviendo*, con una respuesta *ejecutiva*. La segunda es también una pregunta personal: pregunto ‘qué’, pero digo qué va a ser ‘de mí’. La articulación del ‘quién’ y del ‘qué’ es precisamente el problema de la vida personal”<sup>24</sup>.

El carácter estrictamente personal también aparece en la generación porque la aparición del hijo muestra su irreductibilidad a los padres presentándose como una auténtica creación. Por eso, Marías propone

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>23</sup> En Ortega este aspecto también se puede encontrar, pero sin una valoración tan radical del carácter personal, irreductible e irreplicable del *quién*. En otros términos, no aparece el giro personalista que sí está presente en Marías. Cfr. J. M. BURGOS (ed.), *El giro personalista: del qué al quién*, Mounier, Salamanca 2011.

<sup>24</sup> J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., pp. 44-45.

que “intentemos pensar *personalmente* la generación humana. Psicofísicamente, la cosa es clara (...). Es decir, ‘lo que’ el hijo es, su ‘qué’, sí; pero no ‘quién’ es. El hijo que es y dice ‘yo’ es absolutamente irreducible al yo del padre y al de la madre, igualmente irreducibles, por supuesto, entre sí. No tiene el menor sentido controlable decir que ‘viene de ellos’, porque yo no puedo venir de otro yo, sino que este es un ‘tú’ irreducible. Decir ‘yo’ es formar una oposición polar con toda otra realidad posible o imaginable, y esta polaridad, en forma bilateralmente personal, es precisamente la dualidad yo-tú”<sup>25</sup>. Lo personal también resulta esencial en la caracterización del varón y de la mujer, y, en particular, en la consideración del amor. “*El enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto (...)* (de modo que) al mirarme a *mí* mismo, es decir, al proyecto vital en que consisto, me descubra inexorablemente envuelto en esa otra persona”<sup>26</sup>.

Por último –pues este recorrido no tiene finalidad exhaustiva, sino solo el de mostrar el peso de lo personal en *Antropología metafísica*–, se hace presente también en un punto particularmente interesante para nuestra investigación, el de la muerte. Marías ve con gran agudeza el carácter personal de la muerte, es decir, que la muerte no le sucede al cuerpo, sino al yo, al quién. Quien muere es todo el hombre. “No se trata de que se abandone la corporeidad como la piel de un reptil y se escape intacto hacia otros mundos. Al contrario; la condición de la existencia de la muerte es que esta acontezca, es decir, que le pase a *alguien*, y este alguien –yo, tú– se muera efectivamente”<sup>27</sup>. Pero sus presupuestos metafísicos orteguianos le plantean una grave dificultad. Si ese hombre, que también es persona, es primariamente “una estructura de la vida humana”, ¿existe alguna posibilidad de perduración, o de supervivencia en términos schelerianos<sup>28</sup>, más allá de la muerte? Por convicción antropológica y religiosa, Marías está convencido de esa perduración, pero ¿cómo justificarla si el hombre es una estructura que encontramos *en la vida*?<sup>29</sup>.

Para resolver el problema Marías no está dispuesto a recurrir a una perspectiva ontológica clásica consistente en “suponer una realidad distinta en el hombre –su ‘alma’ o ‘espíritu’– cosa o sustancia pero no material, que no moriría, que estaría ‘exenta’ de la muerte”<sup>30</sup>. Su solución procede a través de una *disociación entre la vida como hombre y la vida*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>28</sup> Cfr. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid 2001.

<sup>29</sup> De hecho, este es un aspecto que Ortega no aborda.

<sup>30</sup> J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., p. 215.

*biográfica*, la vida propiamente personal que es estructuralmente proyectiva y futuriza<sup>31</sup>. Por eso, señala con contundencia que la vida biográfica *del hombre* es finita, termina. En cuanto tomo conciencia de quién soy como hombre, sé que voy a morir. “Pero, después de afirmar con todo rigor y energía lo que acabamos de ver, no es posible detenerse aquí. Porque mi vida, en cuanto realidad radical no se ‘reduce’ a ninguna de sus estructuras, sino que es ella la que tiene que dar razón de todas. ‘El hombre’, la estructura empírica de la vida humana, es una estructura cerrada; pero *mi vida*, es decir, yo como persona, soy una estructura *abierta*. Vivir es proyectar, imaginar, anticipar; es *seguir proyectando*, imaginando y anticipando; soy inexorablemente futurizo, orientado al futuro, remitido a él; no hay razón intrínseca ninguna para que se agote la proyección argumental de mi vida”<sup>32</sup>. Pero se agota, podríamos decir emulando a Galileo.

## 5. De la estructura empírica (el hombre) a la persona

Marías siempre consideró que *Antropología metafísica* era su principal obra antropológica (y quizá filosófica) y nunca, que nosotros sepamos, se ha replanteado de modo explícito su configuración estructural. Pero, espigando textos en obras posteriores, es posible encontrar indicaciones sólidas que muestran cómo fue modificando paulatinamente sus presupuestos antropológicos básicos derivando hacia una antropología, en cierto sentido más clásica, sustentada en la noción de persona. Un cambio que no afecta a su modo de entender al hombre y a la mujer –los contenidos de su antropología apenas cambian con el tiempo–, sino a los fundamentos metaantropológicos de su reflexión. La expresión máxima de este cambio aparece sin duda en *Mapa del mundo personal* y *Persona*.

Podemos partir, en primer lugar, de una mera constatación semántica: la diferencia entre el título *Antropología metafísica* y el título *Persona*, teniendo en cuenta que ambos libros versan sobre el mismo tema. Pero, si de las simples intuiciones pasamos a los contenidos, encontramos que el “hombre”, clave en *Antropología metafísica*, pues es la síntesis o nombre de la estructura empírica, no se analiza en ninguno de los capítulos, lo mismo que sucede en *Mapa del mundo personal*. En otros términos, el hombre entendido como “estructura empírica *de la vida*” simplemente ha desaparecido quedando reducido a un puro término genérico para

---

<sup>31</sup> “Aquí pasamos de la teoría general de la vida humana a su estructura empírica, de la vida como realidad radical a esa realidad radicada que es el hombre; es decir, a una perspectiva antropológica. No es *mi vida* la que desemboca inexorablemente en la muerte; es el *hombre que yo soy*” (*Ibid.*, p. 213).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 216.

referirse al ser humano que, ahora, es interpretado desde la realidad *personal*. Esto no significa, sin embargo, que Marías renuncie radicalmente a la estructura empírica; el análisis que le llevó a diseñar esta estructura teórica sigue vigente. Lo que cambia es que ahora el hombre ya no es, por así decir, un derivado de la estructura empírica, sino que, por el contrario, *la estructura empírica es el modo de ser de la persona*. Este es el cambio fundamental que se produce en el último período de la producción antropológica de Marías y que, a nuestro juicio, supone una ruptura con la ortodoxia orteguiana –si bien no explicitada– en la medida en que la vida humana deja de ser el punto de partida radical de la filosofía. Y, si esto es así, entonces no tiene por qué sorprendernos tampoco que el término “metafísica”, después de titular su obra más importante, haya desaparecido de su registro antropológico. Tan solo en un capítulo de *Persona* aparece ese término y, curiosamente, solo en el título, no en el texto.

Lo que encontramos en ese capítulo de *Persona*, el XVII, titulado “La estructura metafísica de la persona”, es un importante replanteamiento, como en sordina, de algunas tesis clave de *Antropología metafísica* que apuntan, justamente, a los problemas que hemos señalado, comenzando por el mismo título. Marías siempre rechazó el empleo de la metafísica griega para el hombre porque suponía introducir una perspectiva cosificante contraria a la esencia de la realidad personal, proyectiva, futuriza y en construcción. Por eso, la metafísica a la que él se refiere en *Antropología metafísica* es la metafísica orteguiana, es decir, a la vida entendida como realidad radical. Esto es metafísica para Ortega y para Marías<sup>33</sup>. Pero ¿lo es también en 1996, el año de publicación de *Persona*? Reparemos que el título del capítulo reza: “La estructura metafísica de la persona”. ¿Es esta perspectiva orteguiana? No parece que lo sea, pues no da la impresión de partir de la vida como realidad radical, sino más bien *de la persona*. Pero ¿se trata de la metafísica clásica? No parece que pueda ser posible pues esta resulta incompatible con los presupuestos de la antropología maríasiana. ¿Qué es entonces, positivamente? Marías no lo dice expresamente. Y, por lo tanto, nosotros no podemos responder con sus palabras a esta cuestión, pero sí podemos recabar algunos textos suyos, discretos, que nos pueden ayudar en esa tarea.

Encontramos, ante todo, la importante constatación por parte de Marías de que Ortega no se ocupó del término *persona*. “Ortega exploró genialmente mi vida, lo que hago con las cosas, vertió luz incomparable sobre ello; apenas se detuvo en ese ‘yo’ que vive circunstancialmente; la

---

<sup>33</sup> “La metafísica es teoría de la vida humana” (J. MARÍAS, *Idea de la metafísica*, cit., p. 401)

palabra *persona* aparece muy pocas veces, y solo alusivamente, en su obra”<sup>34</sup>. ¿Tiene implicaciones teóricas este hecho? Evidentemente, sí. Tanto Ortega como Marías conocían el peso de este viejo concepto y lo que suponía utilizarlo. Ortega no lo hizo nunca, pero Marías fue cambiando de parecer<sup>35</sup>. En *Antropología metafísica* ya tiene una presencia relevante –punto en el que se separa del maestro– pero no estructural. Pero en *Persona y Mapa del mundo personal* el cambio está consumado. El concepto que “aparece muy pocas veces, y solo alusivamente” en la obra de Ortega, se ha convertido en la clave de bóveda del arco maríasiano. ¿Por qué? Porque Marías fue tomando cada vez más conciencia de la entidad de los problemas latentes en *Antropología metafísica*, que quizá habían sido resueltos en falso.

El principal, sin duda, lo plantea la *terminación de la vida*<sup>36</sup>. Si el hombre es la estructura empírica de la vida humana, no parece que sea posible dar ninguna solución al problema de la muerte, más allá que el de la simpe aniquilación o desaparición del ser humano. Ortega afrontó este problema por omisión. Y Marías intentó en *Antropología metafísica* la solución que ya hemos apuntado. Pero no parece que esa solución le satisficiera. De hecho, en *Persona* vuelve sobre el tema desde una perspectiva *nueva*. “No se puede soslayar el hecho de que la vida humana *termina* con la muerte. ¿Qué significa esto? Ese final, ¿equivale a una extinción? ¿Podría serlo de la realidad radical? Hay que buscar algo más; pero precisamente no puede ser ‘algo’ sino una realidad bien distinta, irreductible, de otro orden: lo que llamamos *alguien*. (...) La necesidad de comprender esto llevaba a plantear una cuestión nueva y particularmente espinosa, casi siempre eludida por toda la tradición filosófica: la forma de realidad que pertenece a ese alguien, a ese *yo* inseparable de su circunstancia –sea esta cualquiera–; esto es, lo que llamamos *persona*”<sup>37</sup>.

Si confrontamos este texto con las propias palabras de Marías en *Antropología metafísica*, el cambio es evidente. Entonces afirmaba que “mi vida, en cuanto realidad radical no se ‘reduce’ a ninguna de sus estructuras, sino que es ella la que tiene que dar razón de todas. ‘El hombre’, la estructura empírica de la vida humana, es una estructura cerrada; pero *mi vida*,

<sup>34</sup> J. MARÍAS, *Persona*, cit., p. 135.

<sup>35</sup> Sin duda, el cristianismo tiene un peso en ese cambio de orientación: “El cristianismo *consiste* en la visión del hombre como persona (...). Si esto se *piensa*, se hace una *antropología* de la persona humana; si se lo *vive*, se es simplemente cristiano” (J. MARÍAS, *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid 1999, pp. 119-120).

<sup>36</sup> Este tema ocupó y preocupó a Marías desde antiguo pues era evidente la dificultad que suponía para una filosofía que partía radicalmente desde la vida. Cfr. J. MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, cit., p. 345.

<sup>37</sup> J. MARÍAS, *Persona*, cit., p. 14.

es decir, yo como persona, soy una estructura *abierta*. Vivir es proyectar, imaginar, anticipar; es *seguir proyectando*, imaginando y anticipando; soy inexorablemente futurizo, orientado al futuro, remitido a él; no hay razón intrínseca ninguna para que se agote la proyección argumental de mi vida”<sup>38</sup>. Pero ahora, el planteamiento es distinto. Es *la persona*, el quién, el alguien, el que es capaz de dar razón de la perduración. No la vida, pues esta, es evidente, se extingue. Hay, sin embargo, un punto fundamental de continuidad entre ambas posiciones, la expresión “*mi vida*, es decir, yo como persona”, que conecta los dos conceptos centrales. Con la diferencia de que en *Antropología metafísica* indica la prioridad de la vida sobre la persona, mientras que después se transformará en la persona que vive.

Esta transición, que se apunta ya en la cuestión crucial de la muerte, se confirma y toma forma más precisa gracias a otras reflexiones. “En *Antropología metafísica*, dice Marías, introduje las categorías de instalación y vector, inseparables y que obligan a hablar de *instalación vectorial*. (...) Pero es menester dar un paso más y preguntarse por el modo de realidad que pertenece a *quien* está instalado y se proyecta vectorialmente. Dicho con otras palabras, hay que *personalizar* esos verbos, y ahí es donde surge la persona”<sup>39</sup>. El giro de la vida a la persona aparece aquí casi formalmente reconocido. Los verbos, la biografía, la instalación, el proyecto no son lo primero; lo primero es la persona, aunque se trate, ciertamente, no de una persona cosificada o estática, sino de una persona viniente y proyectiva, instalada. Por eso, a partir de ahora, la persona debe ser pensada desde sí misma y no desde la vida: “el último reducto de dificultad reside en pensar, no ya la vida humana –esto se ha logrado con asombrosa perfección en nuestro siglo– sino *la persona que vive*”<sup>40</sup>.

Este último texto, en su brevedad y concisión, nos parece el testimonio más claro (y más explícito) del cambio operado en el pensamiento de Marías: el problema ya no consiste en pensar la vida humana, algo que ha sido realizado maravillosamente en nuestro siglo (léase Ortega y su misma *Antropología metafísica*); el problema ahora es otro: pensar la persona que vive. *Pensar la persona, esta es la nueva prioridad*; no pensar la vida. Y de ahí los títulos de las obras maríasianas de última hora, volcados en la persona y lo personal. Pero hay que pensar, por supuesto, una persona que vive. No se trata, en ningún modo, de volver a una metafísica estática fundada en conceptos diseñados para las cosas, como denunciara Marías tantas veces y con tanta brillantez. Pero sí se trata de pensar desde la persona.

<sup>38</sup> J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., p. 216.

<sup>39</sup> J. MARÍAS, *Persona*, cit., p. 134.

<sup>40</sup> *Ibid.*

Y, para lograr este objetivo, Marías no tiene empacho en proponer una reutilización *de la idea de sustancialidad*, despojada, eso sí, de los límites presentes en Aristóteles. “No es forzoso renunciar a ese maravilloso concepto aristotélico; pero hay que despojarlo de la gran tentación, que lo afectó a él mismo: deslizar la interpretación como ‘cosa’ (...). Habría que pedir a Aristóteles extraer las últimas consecuencias de su concepto, aplicando a la realidad humana –o a la divina–; esa posibilidad está en nuestras manos, y podemos utilizar el concepto de sustancia para entender una dimensión esencial de la vida humana y la persona teniendo en cuenta la estructura que hemos ido descubriendo mediante su análisis sin abandonar la perspectiva que le es propia, es decir, sin suplantarla con otras formas de realidad”<sup>41</sup>.

Esta es, sin duda, la última vuelta de tuerca, o la comprobación más fehaciente del giro que estamos señalando. Desde una perspectiva estructuralmente vital, el recurso a cualquier tipo de sustancialidad es, simplemente, inviable<sup>42</sup>. Pero no lo es si se parte de la persona. Es más, quizá ese concepto de sustancia, de sustancialidad, de subsistencia, podría dar razón de uno de los grandes problemas de la antropología personalista: la justificación de la permanencia en los cambios del sujeto personal. El problema es que el concepto aristotélico de sustancia justifica muy bien la permanencia pero a costa del sujeto personal. Marías es plenamente consciente de ello. Por eso su propuesta es cauta, pero confirma, si aún fuera necesario, el cambio de paradigma que se ha operado en su pensamiento<sup>43</sup>.

## 6. Lo personal de la persona

Llegados a este punto, Marías se instala plenamente en una antropología de la persona, y uno de los frutos más interesantes de este cambio de paradigma es su reflexión sobre *lo personal*, que supone una auténtica novedad, porque, aunque Marías, lógicamente, ha empleado esta expre-

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 90. Cfr. J. MARIAS, *La perspectiva cristiana*, cit., p. 98.

<sup>42</sup> De ahí, la radical crítica de Ortega, quizá incluso excesiva, a la sustancia aristotélica (en la línea de Locke). Cfr. J. ORTEGA, *¿Qué es filosofía?*, cit., pp. 218 y ss.

<sup>43</sup> El personalismo, en general, ha rechazado el concepto de sustancia por sus implicaciones negativas para la antropología, pero no la idea de sustancialidad o, mejor, de subsistencia. “If there were nothing more to Aristotelian substance than independence in being, then there would be little controversy over the substantiality of persons; almost everyone would concur in affirming that persons are substances. Controversy arises because Aristotle substance is felt to be incurably ‘cosmological’, to be inhospitable to personal subjectivity” (J. CROSBY, *The selfhood of the human person*, The Catholic University of America Press, Washington 1996). El problema de cómo conceptualizar esta permanencia sin recaer en una antropología anticuada está todavía abierto. Marías atisba el problema pero no la solución.

sión en sus escritos anteriores, en el prólogo de *Mapa del mundo personal* es presentado como *un rasgo con entidad propia que se distingue de la persona* ya que “el hombre es persona, pero no todo en él es personal”<sup>44</sup>. ¿Qué entiende Marías exactamente por personal y en qué se diferencia de la persona? Con estas reflexiones, que tienen también el objetivo de mostrar con qué fuerza se instala Marías en la persona y lo personal en su último período, concluiremos este escrito.

Lo personal aparece en el marco de una triple distinción entre lo social, lo psicofísico y lo estrictamente personal. Lo social está configurado por los usos, como el lenguaje, los modos de comer y hablar, y, más en general, las costumbres, la ley, etc. “Es el círculo de las relaciones humanas que no son estrictamente personales, aunque tampoco pueden ser impersonales, porque la condición últimamente personal es inevitable”<sup>45</sup>. Lo psíquico o psicofísico corresponde a las acciones humanas que implican la imaginación, el placer o desagrado, estimaciones y juicios o actos de voluntad o, quizá de modo más preciso, el “trato interindividual sin efectiva intimidad”<sup>46</sup>. Y, por último, aparece la dimensión estrictamente personal, de la que no se da una definición o caracterización precisa, excepto su distinción de la persona.

Que Marías no dé una definición estricta de lo personal no debería sorprender ya que, sin duda, es el rasgo más difícil de definir frente a aspectos más visibles y densos, como la socialidad o la corporeidad. Lo personal apunta a la estructura o configuración singular de cada hombre que le transforma en un *quién* único e irrepetible. Y es justamente esa irrepetibilidad la que dificulta las definiciones. ¿Cómo definir lo irrepetible? Por ello, Marías optará, más bien, por una descripción que muestre cómo lo específicamente personal se despliega en los diferentes ámbitos de lo humano o de lo personal, dejando al lector que saque las consecuencias.

Expondremos algunos de esos aspectos en que lo rigurosamente personal se manifiesta, pero, antes, profundizaremos algo más en su caracterización de lo personal. Ante todo, hay que notar que, probablemente, solo ahora resulta posible este profundo análisis de lo personal ya que, en las configuraciones antropológicas precedentes, distinguir con preci-

---

<sup>44</sup> J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, cit., p. 12. El objetivo de esta obra es “trazar el mapa del mundo *personal*, no del ‘humano’ en su conjunto; no de todas las formas de convivencia entre los hombres, sino de aquellas en que estos funcionan y se encuentran rigurosamente como personas” (*Ibid.*).

<sup>45</sup> J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, cit., p. 54.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 160.

sión entre la persona y lo personal era problemático ya que ambos eran dimensiones *de la vida humana* o del hombre. La transición a la persona, sin embargo, posibilita esta empresa ya que la tesis de partida es que el hombre, ontológicamente hablando, es una persona que posee numerosas características y cualidades. Y una de ellas, aunque muy especial, es la que le hace persona en el sentido de un quién irrepetible: esto sería, para Marías, *lo personal de la persona*.

Este rasgo ocupa, quizá de modo algo sorprendente, “una zona bastante limitada de lo humano”<sup>47</sup> que, además, puede variar en extensión e intensidad, porque lo personal comparte su área de influencia con lo social y lo psíquico o interindividual. Puede ganar espacio y peso o retroceder a través de los fenómenos de despersonalización. Por eso, “en cada momento una persona puede hacerse cuestión de cuál es su circunstancia humana, qué porción de ella posee en rigor la condición personal y en qué fase se encuentra cada una de las relaciones integrantes”<sup>48</sup>. El grado de personalidad de la vida humana, en otros términos, no es automático, depende de cada persona individual, de cómo la vive, de cómo la ejerce, de qué peso le da.

Depende también, y muy profundamente, de las condiciones históricosociales, por ejemplo, de la *extensión del espacio social*. Antiguamente los ámbitos de relación eran muy restringidos y cerrados. Esos “mundos limitados no eran en su integridad personales, pero raramente eran impersonales, como ha sucedido después”<sup>49</sup>. Se conocía y se trataba a poca gente, pero justamente por ello, era muy difícil la despersonalización estricta. Ahora, por el contrario, el mundo se ha ampliado de forma inimaginable, pero los contactos que establecemos muy pocas veces llegan al nivel de lo estrictamente personal<sup>50</sup>. Una situación potenciada por el que acumula estratos de ideas, valores y modos de vida entre la persona y su quién profundo que limitan su espontaneidad originaria.

## 7. El mapa de lo personal

El mapa que Marías traza del mundo de lo personal, es decir, de aquellas situaciones, contextos o rasgos en los que se manifiesta con particular intensidad o relieve lo personal de la persona, está hecha de retazos, de pinceladas, gruesas o finas, según los casos.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>50</sup> Marías está hablando antes de la difusión de Internet, pero la aparición del mundo digital, incluyendo las actuales redes sociales, no haría más que confirmar su diagnóstico.

El primer aspecto que Marías analiza es la *dualidad varón-mujer*. Y apunta, por ejemplo, que, si una relación entre un hombre y una mujer alcanza el nivel personal, lo sexuado (no necesariamente lo sexual) está siempre presente porque el quién, inevitablemente, es varón o es mujer<sup>51</sup>. Por el contrario, en las relaciones meramente sociales o psíquicas es posible interactuar con un hombre o una mujer sin que su carácter sexuado sea esencial o primario. Marías advierte, de todos modos, que no es sencillo alcanzar el nivel personal en la relación hombre-mujer; pero, cuando sucede, lo personal se revela de un modo extraordinario, particularmente en el caso del *amor*, al que dedica mucha atención<sup>52</sup>. El amor no es sentimiento, ni posesión ni fusión, sino donación y entrecruzamiento de proyectividades. En el amor, en el amor auténtico, no en lo que ahora se despacha por amor, es cuando la persona revela de modo insuperable su unicidad, su irrepetibilidad y, por eso, “es la relación máximamente personal, en la que se logra la evidencia de lo que es persona”<sup>53</sup>. Un quién preciso se alza sobre la normalidad de la vida, sobre la innumerable turba de individuos, mostrando una indescriptible singularidad que solo el amor permite ver por su capacidad de llevar “a la zona personal aspectos de la vida que en otro caso permanecen fuera de ella”<sup>54</sup>, generando una potente “concentración en la condición personal, frente a la habitual dispersión de la vida en otras dimensiones secundarias”<sup>55</sup>.

Son particularmente interesantes sus reflexiones sobre *la niñez*, en la que cree entrever una particular densidad de lo personal, no mediada ni abotargada por las dimensiones sociales o culturales. Remarca, ante todo, que el niño no se hace persona porque “la condición personal no es adquirida sino constituida, mejor aún descubierta y progresivamente poseída”<sup>56</sup>. El niño nace persona, pero debe descubrir esa cualidad y poseerla. Y en esta tarea, el contexto familiar resulta fundamental, no solo para ser persona, que es algo dado, sino para fortalecer y enriquecer lo estrictamente personal<sup>57</sup>. Pero si, en un sentido, el niño debe descubrir y poseer su carácter personal, en otro, constituye su manifestación más lograda. *El niño solo es persona*, nada más. No incluye, como los adul-

<sup>51</sup> Para la distinción entre lo sexual y lo sexuado, cfr. *Antropología metafísica*, cit., cap. XVII: “La condición sexuada”.

<sup>52</sup> Aquí se manifiesta la continuidad temática desde una perspectiva personal que venimos señalando. El tema del amor; con esta misma perspectiva, aparece en Marías en escritos tan tempranos como *Introducción a la filosofía*.

<sup>53</sup> J. MARIAS, *Mapa del mundo personal*, p. 146.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>57</sup> “La caricia es el gran instrumento de personalización que despierta, acelera, completa la constitución de la persona” (*Ibid.*, p. 44).

tos, una socialización superpuesta. Esta es la razón por la que se siente tanto afecto por ellos, incluso en el caso de padres no particularmente entusiasmados con la paternidad. Cuando llega, el niño aparece como un puro y simple *quién* irrepetible que debe ser querido<sup>58</sup>.

Otro rasgo peculiar de lo personal es que el reconocimiento auténtico de su valor y peculiaridad suele resultar *arduo* por su radicalidad, por su extraña cualidad de absoluto. “No es fácil atreverse a desvelar los últimos reductos de lo que somos. (...) No sería excesivo decir que el hombre se pasa la vida defendiéndose de la persona que es, sustituyéndola por algo distinto, poniéndola entre paréntesis, aplazándola. Vivir personalmente quiere decir entrar en últimas cuentas consigo mismo, mirar al fondo, y encontrar que no hay fondo”<sup>59</sup>. No es de extrañar, por tanto, que ocupe un sector pequeño en el conjunto del hombre. Pero, cuando la persona supera la dispersión y logra encontrar el camino que conduce hacia el *quién*, “cuando el encuentro rigurosamente personal tiene plenitud, constituye algo así como una revelación”<sup>60</sup>.

La *amistad* es el ámbito más propicio para la relación personal, en particular, en las sociedades occidentales, donde las relaciones familiares son muy limitadas. La amistad suele partir de una simpatía o antipatía (normalmente mutua), que, aunque puede parecer poco racional, no lo es porque se basa en “una aprehensión global de una persona”<sup>61</sup>. Marías analiza con finura los muchos vericuetos, caminos y senderos, a veces sin salida, que se dan en los complejos procesos de amistad, para concluir afirmando que, cuando se da una amistad realmente personal, se logra “lo que parece una imposibilidad: la interpenetración de dos vidas, sin que se altere su unicidad; es la forma en que verdaderamente acontece algo esencial en esa realidad que es la vida humana: la comunicabilidad de las circunstancias”<sup>62</sup>.

Marías trata también, y será nuestra última consideración, acerca de *las fronteras de lo personal*. Hay límites, por así decir, ontológicos, en cuanto que hay realidades personales, los hombres, y otras que no lo son, como los animales. Pero existe un cierto grado de fluidez entre ambas, ya que el hombre puede sufrir procesos despersonalizadores y los animales, particularmente los de compañía, procesos en sentido contrario que, de

---

<sup>58</sup> La socialización merma ese carácter y, por eso, Marías no ve positivo que los niños vayan excesivamente pronto a la guardería ya que su “espontaneidad queda recubierta por una capa de vigencias en cierto modo impersonales” (*Ibid.*, p. 51).

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 203-204.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 111.

un modo misterioso, los contagian de humanidad, aunque nunca lleguen propiamente a ser alguien, si bien tampoco son algo. También es posible, en la dirección inversa, personalizar estructuras colectivas como la ciudad o la patria.

Si nos centramos en la persona individual, las fronteras de lo personal se muestran, ante todo, en la posibilidad de identificar en nosotros mismos lo que es personal y aquello que no lo es. “Hay acciones que, aun siendo indudablemente humanas, brotan de la periferia de nuestra realidad. Otras, por el contrario, emanan del fondo de la persona. Son las que reconocemos como verdaderamente *nuestras*, las que dan nuestra medida, las que permiten palpar nuestros límites, posibilidades, deficiencias, amenazas, tentaciones; en suma, saber a qué atenernos respecto a nosotros mismos”<sup>63</sup>. Solo estas últimas son acciones personales, y tienen su más hondo origen en lo que Marías llama experiencias radicales o constitutivas, identificadas como el auténtico principio de individuación. Y, “mientras lo que podríamos llamar la periferia de la vida va pasando y se transforma en circunstancia, las experiencias radicales se van acumulando como elementos constitutivos de la persona, desde la que se vive y se proyecta”<sup>64</sup>.

La última frontera, y la más radical, es la muerte. Es frontera para nosotros mismos porque “probablemente la manera más segura y eficaz de determinar si nuestras relaciones humanas son simplemente eso o llegan a ser estrictamente personales es ver qué significa para ellas la muerte”<sup>65</sup>. Y es frontera también porque “la muerte de las personas que son parte esencial de nuestro *mundo* resulta inaceptable. (...) En términos personales, la muerte es *incomprensible*”<sup>66</sup>. La condición personal requiere, de algún modo, “un ‘para siempre’, al menos como deseo y esperanza, para que no sea todo, a última hora, un engaño”<sup>67</sup>. Y, justamente por este motivo, la religiosidad o, más precisamente, la creencia en la pervivencia después de la muerte, desempeña un papel significativo en la relación personal. Esta, inevitablemente, queda modulada por la posibilidad de que esa persona siga existiendo, del algún modo, después de su muerte.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 95.