

JULIÁN MARÍAS: METAFÍSICO ESPAÑOL

Dra. Nieves Gómez Álvarez

Profesora de Filosofía en Bachillerato (Madrid), Profesora en la Facultad de Educación en la Universidad Internacional de La Rioja (UNIR) y escritora

RESUMEN:

Julián Marías representa una de las cimas de la filosofía española por sus enormes aportaciones metafísicas, orientadas sobre todo a aclarar el tipo de realidad que es la persona humana. Para ello, ha acuñado una serie de conceptos antropológicos, distanciados del sustancialismo griego, que permitan comprender la realidad dinámica, proyectiva, corpórea y sexuada de la misma. Entre sus importantes aportaciones se cuenta también la profunda reflexión filosófica sobre lo que significa ser español y la realidad de España. De manera que Marías no solo es un metafísico español por su nacionalidad, sino también por su profunda reflexión sobre la españolidad.

ABSTRACT:

Julian Marias represents one of the peaks of Spanish philosophy for his enormous contributions oriented above all toward the clarification of the reality of the human person. In order to do so, Marias coined several anthropological concepts, which, distanced from Greek substantialism, allow us to understand the dynamic, projective, corporeal, and sexuate reality of the person. Among his important contributions are the deep reflections on what it means to be Spanish and the reality of Spain. Marias is not only a Spanish metaphysician by nationality but also because of his profound reflections on the Spanish condition, or *españolidad*.

PALABRAS CLAVE: *Julián Marías, Ortega y Gasset, filosofía española, metafísica de la persona*

KEYWORDS: *Julián Marías, Ortega y Gasset, Spanish Philosophy, Metaphysics on person*

1.- UN ESBOZO BIOGRÁFICO

Julián Marías (1914-2005) es uno de los máximos filósofos españoles. Su mirada abarcadora sobre la realidad en su conjunto ha sido el fundamento de un completo sistema de pensamiento lúcido, riguroso y escrito con un esmerado cultivo de la lengua española.

Procedente de la denominada “Escuela de Madrid”, un grupo de filósofos y escritores formados alrededor de José Ortega y Gasset y en honda relación con la *Revista de Occidente* y con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, Marías

fue heredero de una extraordinaria tradición filosófica, que quiso prolongar y profundizar mediante su vida y obra, como se refleja ya en sus dos primeras obras filosóficas publicadas: *Historia de la filosofía* y *Miguel de Unamuno*, que fue la primera obra de pensamiento dedicada a analizar la aportación del gran vasco. Vivió los mejores años de la intelectualidad española, de la mano de Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Manuel García Morente o José Gaos, y también de destacados escritores como Ramón Menéndez Pidal o Pedro Salinas.

Los avatares de la política española del siglo XX, que terminaron con prácticamente todo ese foco de renovación, causaron que Marías no pudiera dedicarse a lo que hubiera sido, por lógica continuación de su interna vocación intelectual, su lugar natural: la cátedra de Metafísica en la Universidad Central, al lado de su maestro. A resultas del enfrentamiento, Marías tuvo que dedicarse a una discreta labor de profesor y traductor de obras alemanas y francesas y, cuando ciertos contactos del Instituto Internacional de Madrid se lo permitieron, a ser profesor en distintas universidades de Estados Unidos.

Él mismo se definió en su obra *Una vida presente*, como «escritor español y profesor americano»²²⁹, dando a entender las múltiples trayectorias intelectuales que siempre estuvieron presentes en su vida. Pues Marías ha sido, ante todo, un escritor pura sangre, alguien que *es* él mismo escribiendo, que *necesita* irremediablemente escribir para ser él mismo. Desde esta perspectiva es como hay que leer obras filosóficas suyas de enorme complejidad, como *Introducción a la filosofía*, *Antropología metafísica*, o *La estructura social*.

A lo largo de los años, Julián Marías hizo una inestimable labor de orientador y guía de la sociedad española, mediante sus artículos en diversos periódicos, en los que fue sembrando de ideas generosas, proyectivas y con perspectiva de futuro la posibilidad de la convivencia. Seguía así la estela de sus maestros, y muy particularmente de Ortega y Gasset, cuya ilusión primordial era crear una alta cultura española, a la altura de los tiempos. En este sentido, son muy interesantes todos los artículos que fue escribiendo al final de la Dictadura del

General Franco -con el que fue siempre finamente crítico, sobre todo por su hostilidad hacia las libertades individuales y colectivas- y al comienzo de la Transición, como son los recogidos en el libro *España en nuestras manos*, de tan expresivo título. Se podría decir que Marías, que vivía unos momentos clave de la historia española en primera persona, reflexionaba a fondo sobre ello y mostraba el fruto de sus pensamientos a los demás españoles para poder llegar a una España más lograda, con mayores posibilidades y mejores trayectorias colectivas.

Ya inaugurada la democracia, y como resultado de largos años de reflexión y de contacto directo con la sociedad española, gracias a su labor de conferenciante, Marías publicó en 1985 su fundamentada obra *España inteligible*, continuando con la honda reflexión iniciada por su maestro Ortega en *España invertebrada*. Es una obra que hace una interpretación de la historia de España desde los conceptos de proyecto y trayectorias, procedentes de la metafísica de la razón vital de su maestro. *España inteligible*, una sólida obra que sigue siendo de referencia hoy día por su lucidez y claridad, significa verdaderamente una cumbre en la reflexión dedicada por Marías a la cuestión de España, los españoles, su historia, su lengua y su cultura, como se puede comprobar en otros títulos suyos como *La España posible en tiempos de Carlos III* (1963); *Meditaciones sobre la sociedad española*, *Consideración de Cataluña*, *Nuestra Andalucía*, todos de 1966; o la trilogía *La España real*, *La devolución de España*, *España en nuestras manos*, del trienio 1976-1978. Posteriormente, en 1990, Marías escribiría *Cervantes, clave española*, su particular visión

²²⁹ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Una vida presente*, Madrid, Páginas de Espuma, 2008, 322.

biográfica sobre el genial escritor, siguiendo su deseo de escribir un “Cervantes para lectores” (y no para eruditos). También son libros sobre temas españoles *España ante la historia y ante sí misma*, de 1996; *Ser español, ideas y creencias en el mundo hispánico* (1987) y *Tratado sobre la convivencia, la concordia sin acuerdo*, del año 2000.

Su larguísima labor discreta, sanamente optimista y eficiente durante décadas hizo que fuera recibiendo de manera progresiva reconocimientos que dieran cuenta de su valía como filósofo. El primero de todos fue su nombramiento como Académico de la Real Academia Española el año de 1964, sobre todo por sus aportaciones filosóficas al español, de las que se hablará con algo más de detalle a lo largo del artículo²³⁰.

Años adelante, también sería nombrado el filósofo miembro de la Real Academia de Bellas Artes, por sus interesantes reflexiones sobre el 7^a Arte, el cine, desde sus tiempos de juventud y que han sido recogidos en obras como *Visto y no visto*²³¹.

Fue también doctor *honoris causa* en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca, pues la reflexión de la condición cristiana fue un referente irrenunciable en su obra, como reflejan los capítulos iniciales de su obra *Antropología metafísica* o se puede constatar en libros como *Problemas del Cristianismo* o, sobre todo, *La perspectiva*

cristiana. Desde su punto de vista, el Cristianismo gestó el concepto de persona y puso los cimientos de una civilización en la cual la filiación divina y la hermandad son posibles, así como el mismo concepto de persona. Desde enero de 1979 fue presidente de la Fundación de Estudios Sociológicos (FUNDES), y, finalmente en 1980, profesor en su propio país, gracias al nombramiento como catedrático en la UNED, en la Cátedra “José Ortega y Gasset de Filosofía Española”.

A lo largo de su vida recibió los siguientes premios y reconocimientos: Premio Fastenrath por su obra *Miguel de Unamuno* (1947), Premio Kennedy del Instituto de Estudios Norteamericanos de Barcelona (1964), Premio Juan Palomo (1971), Premio Gulbenkian de Ensayos (1972), Premio Ramón Godó de periodismo (1975), Premio Castilla y León de las Letras (1988), Premio Bravo (1988).

En 1991 formó parte del Comité de Expertos para organizar la Exposición Universal de Sevilla, que tendría lugar el año siguiente, en el V Centenario del Descubrimiento de América. En 1996 recibió del entonces Príncipe Felipe el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades. En 2001 fue premiado con la Medalla de Oro al Mérito en el Trabajo y en 2002 recibió el Premio Internacional Menéndez Pelayo.

²³⁰ También se pueden consultar mis artículos “El español como lengua filosófica”, disponible online en: <http://www.personalismo.net/persona/el-español-como-lengua-filosófica> y “El filósofo y las palabras: Julián Marías en la Real Academia Española”, en: Boletín de la Real Academia Española, Tomo XCV, Cuaderno CCCXII, Julio-Diciembre de 2015, 391-421, también disponible en: <http://revistas.rae.es/brae/article/view/54/206>

²³¹ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Visto y no visto*. Crónicas de cine, Vol. 1 (1962-1964), Madrid, Guadarrama, 1970 y Crónicas de cine, Vol. 2 (1965-1967), Madrid, Guadarrama, 1970. Hace unos años se defendió en la Universidad CEU San Pablo de Madrid una tesis doctoral sobre la aportación filosófica de Marías a la reflexión cinematográfica, que ha sido después publicada como libro: BASALLO, Alfonso: *Julián Marías, crítico de cine: El filósofo que amaba a Greta Garbo*, Madrid, Fórcola Ediciones, 2016.

Respecto a los nombramientos fuera de nuestras fronteras, Marías fue nombrado en 1964 miembro de la *Hispanic Society of America*, de la *Society for the History of Ideas* de Nueva York; en 1982 fue llamado por San Juan Pablo II para formar parte del Pontificio Consejo para la Cultura, organismo del que fue miembro durante 10 años, siendo el primer intelectual de lengua española en participar en él. En París inauguró en 1991 la cátedra Miguel de Cervantes, creada por el Comité de Lengua Española de la UNESCO, siendo desde luego una autoridad reconocida para este papel, no solo por su propio esmero en el cultivo de la lengua española, sino por sus meditaciones cervantinas.

Julián Marías murió en su casa de Vallehermoso, en Madrid, el 16 de diciembre de 2005 y está enterrado, junto con su mujer y su hijo mayor, también llamado Julián, en el Cementerio de La Almudena de la misma ciudad.

Su larga vida nos ha dejado como legado una obra inmensa, de enorme profundidad y cuyas posibilidades intelectuales aún están en gran medida por descubrir. Aún más, hay que destacar el hecho de que se trata de una filosofía en la cual las personas se pueden *instalar proyectivamente*, gracias a la cual pueden vivir desde su condición propiamente personal. Se trata de las ideas pensadas por un filósofo concreto, pero que al alcanzar el estrato más profundo de

la realidad, el metafísico, permiten ser repensadas y revividas por otras vidas.

2. METAFÍSICO DE LA PERSONA

A lo largo de la historia de la filosofía, ha habido contados pensadores que se han lanzado a la inmensa tarea de buscar una idea de *realidad radical*, que explique desde la raíz nuestra imagen del mundo, de nosotros mismos y de la presencia de los demás en nuestra vida. Estos nombres son los venerables de Parménides, Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Kant, cuya aportación a la historia del pensamiento ha analizado el propio Marías de manera detallada en su fascinante obra *Historia de la filosofía*, fruto de sus clases en la Cátedra de Xavier Zubiri y no menos, de su propia experiencia docente a sus compañeras de promoción. En esta obra, el filósofo vallsolletano ha mostrado con una lucidez y una coherencia excepcionales el transcurrir de la historia de la filosofía y dónde se inserta la filosofía española dentro de esta. Pues Marías creció intelectualmente en un entorno en el que uno de esos grandes creadores metafísicos, Ortega y Gasset, estaba desarrollando su «metafísica según la razón vital»²³². No es de extrañar, pues, que Marías continuase esta labor de pensamiento profundo, abarcador y responsable -que da razón o justifica la realidad-. También gracias a la influencia unamuniana, Marías llega muy precozmente, ya

²³² MARÍAS AGUILERA, Julián: *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, 4ª reed. Al llegar al capítulo dedicado a Ortega y Gasset, dice Marías que «Ortega es un gran escritor. Entre la media docena de admirables prosistas españoles de lo que va de siglo, ocupa un puesto insustituible y, en definitiva, ninguno es superior a él. Sus dotes literarias le han permitido llevar a cabo una transformación en el lenguaje y en el modo de escribir,

cuya huella es visible en buena parte de los autores contemporáneos. Ortega ha creado una terminología y un estilo filosófico en español que no existían. [...] El uso de la metáfora ha alcanzado en él, junto a su valor de belleza, otro estrictamente metafísico. 'La cortesía del filósofo es la claridad', solía decir; y lo mismo por escrito que en su incomparable oratoria docente, ha alcanzado el máximo de diafanidad de su pensamiento» (p. 431).

en su obra *Miguel de Unamuno* (1943), e investigando la cuestión de las *nivolas* o novelas personales del pensador vasco, al gran tema de la realidad personal.

Como ha expresado en varios pasajes de su obra, por ejemplo, en la *Antropología metafísica*, la filosofía lleva siglos preguntándose por la cuestión humana con planteamientos erróneos, como por ejemplo “¿Qué es el hombre?”. El hecho de preguntar mediante una partícula referida a las cosas, necesariamente vicia y orienta la respuesta en un sentido cosificante. Pues la respuesta de los clásicos ha sido que el hombre es un “animal racional”, o, en el caso de Boecio, en una respuesta más elaborada, pero igualmente escasa de personalización, sostiene que la persona es una “sustancia individual de naturaleza racional”. Incluso en el caso kantiano, sería necesario reformular su planteamiento referido al hombre, para llegar a las condiciones de posibilidad que nos permitan *pensar* a la persona²³³.

Marías, que es un hijo intelectual de Ortega y que ha crecido a la vida filosófica adulta alimentándose de la convicción de que la vida humana es *proyecto* y está irremediabilmente lanzada al futuro y en relación dinámica con la circunstancia, necesariamente ha reconfigurado estas preguntas, de tal manera que ya no podrán ser formuladas con parámetros de cosas, sino

más bien con otros específicamente personales. En este sentido, Marías afirma que las preguntas fundamentales de la filosofía son: “¿Quién soy yo?” y “¿Qué va a ser de mí?”. La variación de la pregunta no reside solo en el cambio de partícula, esta vez referida específicamente a la persona -con lo cual, es muy probable que la respuesta se acerque más a una formulación veraz y humana-, sino en el hecho de que está formulada en primera persona. Pues la vida humana no existe en general, sino que siempre existe bajo la forma “mi vida”.

Apoiado en la estructura del pensamiento orteguiano: mi vida es *yo* y *la circunstancia* en una relación dinámica; mi vida es la realidad radical donde radican todas las otras realidades; mi vida es una realidad irreducible, circunstancial, concreta, convivencial, etc., Marías ha desarrollado todo un segmento de metafísica que está implícito en el pensamiento orteguiano, pero que su maestro no desarrolló, por las vicisitudes a las que estuvo sometido su hacer intelectual. Es lo que se podría denominar la “metafísica de la persona”²³⁴, es decir, una idea de la realidad que comience por lo que es más evidente: la persona que cada uno de nosotros somos. Y que dé razón de que la realidad personal es la más compleja que existe, al estar hecha de una “sustancia” que no es material, sino argumental, ficcional, incluso lírica, pues cada persona en el fondo es un *héroe* o *heroína*, centro de su

²³³ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, 37: «En la introducción a sus *Lecciones de Lógica*, Kant resumía el campo de la filosofía en sentido mundano (*in dieser weltbürgerlichen Bedeutung*) en estas cuatro cuestiones: 1) ¿Qué puedo saber (Metafísica); 2) ¿Qué debo hacer? (Moral); 3) ¿Qué puedo esperar? (Religión) y 4) ¿Qué es el hombre? (Antropología). Y advertía que en el fondo se podría poner todo ello en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cuestiones se reducen a la última. Ahora bien, y dejando aparte la correlación

kantiana entre las cuestiones y las disciplinas filosóficas, que hoy resultaría discutible, mi punto de vista sería considerablemente distinto. Creo que se podría reducir todo a dos preguntas radicales e inseparables, cuyo sentido está en intrínseca conexión mutua: 1) *¿Quién soy yo?* 2) *¿Qué va a ser de mí?* No se trata de ‘el hombre’, ni de ‘qué’, sino de ‘yo’ y ‘quién’».

²³⁴ Cfr. GÓMEZ ÁLVAREZ, Nieves: *Julián Marías, metafísico de la persona*, Madrid, Ciudad Nueva, 2017.

propia circunstancia y de su realidad radical.

Esta dificultad constitutiva para “de-finir”, es decir, poner límites a las personas y encuadrarlas dentro de marcos de comprensión cerrados es lo que ha llevado al filósofo a escribir un capítulo de su libro *Persona* titulado, con enorme intuición filosófica: “El arcano de la persona”. La persona, en el fondo, viene a ser un tipo de realidad tan compleja, que la metafísica más estricta tiene que reconocer que hay un elemento místico, inatrapable, puede que inefable en la persona, en cada ejemplar personal. Incluso en la persona de uno mismo; según el pensador, cada uno es en el fondo un misterio hasta para sí mismo. Así, en este capítulo de *Persona*, Marías habla sobre «la dificultad de saber quién es alguien, incluso yo mismo, en la última radicalidad»²³⁵.

En este sentido, Marías ha explicitado en qué se diferencia nuestra forma de realidad personal de otras formas de realidad y ha desarrollado toda una serie de categorías antropológicas -de ahí el título de su obra *Antropología metafísica*: una antropología que a la vez es metafísica- que den razón de su peculiaridad.

Así, ha mostrado que la realidad personal es estable y dinámica, opaca y transparente, comunicable y secreta. Esta condición paradójica de la vida humana no es contradictoria, sino que responde a la mezcla de realidad e irrealidad que los humanos somos. Y el filósofo vallisoletano ha explicado en concreto cuáles son las categorías que nos explican este misterioso ser y que corresponden a un sector metafísico que Ortega no desarrolló, pero que

es en todo caso necesario para entender la conexión entre el estrato desarrollado metafísicamente por este, la *teoría analítica de la vida humana* (las estructuras que afectan a toda vida humana y se descubren por análisis) y *mi vida particular*. Precisamente en *Antropología metafísica*, Marías condensa en pocas líneas el marco de la teoría analítica, donde se inserta más adelante su propia aportación metafísica. Si tuviéramos que explicar cuál es la gran aportación orteguiana para poder contar con el aparato mental que nos permita pensar las realidades personales, sería aproximadamente así:

la circunstancia como escenario o mundo -en mi *Ortega* puede verse a fondo la diferencia entre circunstancia y *Umwelt*-; el ‘yo’ como quién, proyecto, pretensión o programa vital; la circunstancia como repertorio de facilidades o dificultades, que se convierten en posibilidades (o imposibilidades) al proyectar sobre ellas mis proyectos; el carácter a la vez plural y limitado de ese ‘teclado’ de posibilidades; la necesidad de *haber* algo con las cosas para vivir, de decidir o elegir (pre-ferir), lo cual es posible mediante la justificación en virtud de un ‘por qué’ y un ‘para qué’, lo cual requiere *dar razón* -razón vital-, lo cual muestra la imposibilidad de eso que Sartre ha llamado ‘elección preológica’, ya que no puedo elegir sin darme razón (*lógon didónai*) de eso que elijo; la encarnación o corporeidad de esa vida humana y, por tanto, su sensibilidad; su mundanidad; su temporalidad; su carácter de futurición o anticipación imaginativa del futuro; su condicionamiento por un sistema de interpretaciones básicas recibidas o creencias, sobre las cuales vienen a

²³⁵ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Persona*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, 1ª reimpr., 69.

insertarse esas otras interpretaciones que tengo que hacer y se llaman ideas; su socialidad; el carácter intrínsecamente histórico de esa socialidad, etc.²³⁶.

Ortega ha denominado a estas estructuras “*leere Stellen*”, lugares o esquemas vacíos, que se irán llenando con los contenidos biográficos concretos y que son los que determinan la vida particular de cada persona.

Lo que ha desarrollado la metafísica de la persona de Marías es un “nexo de unión” o “eslabón”, es decir, todo un sector teórico de comprensión, que tiene en cuenta cómo se da en la práctica, en efectivo, la realidad humana tal y como la conocemos, y en la cual están los dos términos claves de la *instalación* y el *vector*, conceptos que dan enorme juego filosófico para explicar realidades humanas que hasta entonces no habían encontrado su lugar exacto dentro del pensamiento. En este sentido, Marías habla de la “instalación corpórea”, de la “instalación sexuada”, de la “instalación en la edad”, de la “instalación en la raza” o de la “instalación en la lengua”. Toda instalación es un “estar en” -Marías muestra así la profunda innovación que supone poder pensar la realidad con la dualidad de los verbos ser/estar que tenemos en español-, pero esa “posibilidad de estar” o de “instalarse” en el cuerpo, en la condición sexuada o en la lengua no son estáticas, sino más bien dinámicas, lanzadas hacia la circunstancia que nos rodea, en diálogo con ella.

Para entender a fondo la enorme innovación metafísica que suponen estos conceptos, es preciso consultar especialmente los

capítulos X y XI de la *Antropología metafísica*, respectivamente “La estructura empírica” y “Las formas de instalación”. En ellos Marías muestra que su antropología es profundamente distinta a la *Daseinsanalytik* o *existenziale Analytik des Daseins*, de otro de los grandes metafísicos del siglo XX, Martin Heidegger, quien sobre todo ha realizado una metafísica del ser, enraizándose con las grandes aportaciones de los griegos. Pero Marías, que pretende desarrollar, siguiendo la estela abierta por su maestro, un modo nuevo de hacer metafísica, una “metafísica del estar”, se da cuenta de la fabulosa potencia que tiene este verbo español para explicar el modo peculiar de existencia que tiene la persona humana.

Tras mostrar su diferencia con el gran filósofo alemán y su filiación con el no menos grande filósofo español que Ortega ha sido, Marías muestra la interesante forma de ser de la persona: es una realidad dramática, argumental. Podemos contarla, como contamos una narración, y esta narración tiene *inteligibilidad*. Es posible comprender las vidas personales porque se mueven insertas en los esquemas proporcionados por la teoría analítica. Pero Marías se ha dado cuenta de que solo la teoría analítica no basta:

¿Puede pasarse directamente de la estructura analítica a la realidad singular, circunstancial y concreta? ¿No falta un eslabón entre ambas? Y esto querría decir a la vez una zona o estrato de realidad y un nivel de teoría²³⁷.

Es preciso bajar a un nivel de concreción mayor. Para explicar cuál es su aportación,

²³⁶ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología metafísica*, op. cit., 65.

²³⁷ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología metafísica*, op. cit., 65.

Marías compara lo que nos dice un diccionario sobre estas tres formas de realidad bien distintas: un pentágono, una lechuza y Cervantes. Mientras del primero el diccionario nos daría una *definición* y en el segundo caso una *descripción* de su comportamiento, en el tercer caso, se nos ofrecería algo completamente distinto: una narración. Una *narración biográfica*, que diese cuenta del quién concreto que Miguel de Cervantes fue. Ahora bien, al ofrecernos esa narración, más o menos amplia, ese relato biográfico estaría dando por hecho que existen ciertas condiciones previas metafísicas para un humano. Por ejemplo, ese posible relato nos diría que Cervantes nació en la ciudad de Alcalá de Henares el 29 de septiembre de 1547, que entró al servicio del Cardenal Acquaviva y viajó a Italia, que participó valerosamente en la Batalla de Lepanto y allí perdió la movilidad de un brazo, que tras años de cautiverio volvió a España y contrajo matrimonio con una mujer llamada Catalina de Palacios.

Y así sucesivamente. Ese relato biográfico ya estaría revelándonos un nivel de realidad, desde el cual nosotros podemos hablar y comprender las vidas concretas, pues nacer en una ciudad determinada en un momento histórico preciso implica que la vida humana es mundana, *está instalada en un mundo*. Perder un brazo y quedarse uno sin su uso ya implica que la vida humana se mueve en condiciones normales con una *instalación corpórea* muy precisa, en forma de seres bípedos, con dos piernas y dos brazos, siendo estos conformados de un modo muy determinado. Casarse un hombre con una determinada mujer Catalina implica que también hay un estrato previo de realidad, referido a ser uno un hombre varón y tener una relación muy

concreta con una determinada mujer, esto es, con un ser humano de condición sexual distinta y complementaria. Por tanto, ser persona implica necesariamente estar instalado sexualmente de una manera determinada, siendo esta instalación sexual, como todas las instalaciones, proyectiva, esto es, lanzada o referida a la otra.

Incluso al leer el dato de que Miguel de Cervantes murió el 23 de abril de 1616 deberíamos admitir que ese relato se nos muestra como comprensible al aceptar un nivel previo de realidad, que está apoyado sobre el hecho de que la vida humana se realiza bajo la forma de las edades, por tanto, es mortal y que esta mortalidad se mueve en unos parámetros más o menos determinados en cada época.

De modo que, con la comparativa de estas formas de realidad y, sobre todo, con la forma de acercamiento que el lenguaje y el pensamiento realiza para comprenderlas, Marías se ha dado cuenta de que todas estas condiciones que siempre se han dado por supuestas pero que se han escapado al pensamiento estricto de manera pertinaz conforman lo que se conoce como “estructura empírica”. Son las determinaciones que descubrimos en la *empeiria*, en la experiencia, sobre cómo se da la vida humana de hecho y además de forma estable. Podríamos imaginar que la vida humana se diese con tres brazos y cuatro piernas, sin condición sexual (es decir, todos los humanos iguales bajo una forma neutra) o en forma de inmortalidad, como ha mostrado el inquietante relato del escritor argentino Jorge Luis Borges, pero, de hecho, la vida humana se da en la forma en la que la conocemos, con todas esas instalaciones y determinaciones.

Y todos esos elementos son comprensibles desde los conceptos de instalación y de vector, pues todos implican ciertas formas del “estar” (la mundanidad, la corporeidad, la condición sexuada, la edad, la raza, etc.), pero no se trata de un estar cerrado, sino constitutivamente abierto. Es un estar que se da proyectado, lanzado, hacia la circunstancia y que permite justamente que la persona, un proyecto vital argumental, se vaya haciendo con vistas a esa circunstancia. Esto es lo que permitiría una mayor inteligibilidad de ese relato biográfico en el que consiste cada vida humana.

Marías es prolijo en su investigación, mostrando que la instalación corpórea hace que percibamos el mundo de un modo determinado, que los sentidos de apertura hacia la realidad sean los concretos que son; que la instalación en la mundanidad hace que nuestra vida se mueva en unos parámetros espaciotemporales que la limitan pero le dan más valor, en el sentido de que las elecciones que va tomando la persona están realizadas desde esas instalaciones concretas y desde el hecho de que la vida humana implica la elección, y esta, a su vez, la preferencia, es decir, el poner por delante determinados factores, frente a otros que quedan relegados. Al final de su capítulo “La estructura empírica”, el filósofo vallisoletano es consciente de hasta qué punto este planteamiento de la cuestión es innovador para reconsiderar el tema del hombre, visto desde la perspectiva filosófica:

[...] esto nos permite entender lo que es *el hombre*: el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana. No

es, por supuesto, la realidad radical -ésta es *mi vida*-, ni tampoco coincide con ‘la vida’, sino que es la *forma concreta de la circunstancialidad*. La *antropología* en el sentido pleno y adecuado de este término sería la ciencia de esta *estructura empírica*: mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la *metafísica*. Éste me parece ser el verdadero *lugar* teórico del problema del hombre, porque éste es el lugar efectivo de su realidad. Éste es el dominio de nuestra investigación: la estructura empírica de la vida humana. Pero se trataba de tomarla real y no ficticiamente y, por tanto, como lo que es: realidad *radicada*; y esto quiere decir que hay que verla arraigar en la realidad *radical*²³⁸.

Marías ha comprendido, desde estos parámetros metafísicos y antropológicos, aspectos de la realidad personal difícilmente comprensibles antes, desde otras metafísicas, como la clásica (construida desde el concepto de sustancia) o la pseudo-metafísica que es el positivismo, realidades tan peculiares como la corporeidad, el enamoramiento, la felicidad o la ilusión. Pues todas ellas, desde su punto de vista, han de ser comprendidas antropológicamente como *instalaciones proyectivas de la persona*. Nos instalamos en la ilusión, en el amor o en la felicidad y desde ellas vivimos toda la realidad. Son las instalaciones ilusionada, amorosa o felicitaría las que nos permiten proyectarnos, desde esos templos concretos, a la circunstancia. La comprensión de las edades, del paso del tiempo y del argumento de la vida estarían entonces llenos de cierta plenitud que quizá no existen

²³⁸ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología metafísica*, op. cit., 70-71.

para la persona que no vive instalada en la ilusión o la felicidad²³⁹.

En su libro *La felicidad humana*, Marías ha escrito justamente un capítulo en el que reflexiona sobre la “Felicidad como instalación vectorial”, reflexionando sobre esta vivencia que podríamos denominar de plenitud humana y personal, con los términos hallados años antes en su *Antropología metafísica*. Al hablar de la felicidad, hay que despojarse de las interpretaciones recibidas, sobre todo las referidas a la felicidad como bienestar, o placer, o un estado de ánimo determinado. Ciertamente el elemento psíquico es un componente importante de la felicidad, pero no se puede mezclar con ello; o las condiciones sociales de una época determinada pueden favorecer o fomentar la felicidad en mayor o menor medida. Pero no *son* ella, propiamente hablando.

Para comprenderla de manera adecuada habría que utilizar términos metafísicos y antropológicos más precisos:

La felicidad afecta a esa operación unitaria que llamamos vivir, y por eso le pertenecen los caracteres o atributos de la vida misma. Desde hace muchos años uso como conceptos fundamentales para entender la vida humana como tal los de *instalación* y *vector* -por lo demás, inseparables-; no podemos comprender lo que es felicidad más que introduciendo esos mismos conceptos. Nos encontramos ante todo con un hecho sorprendente: la fugacidad de la felicidad no ex-

cluye la instalación; [...] si es felicidad, estoy inevitablemente instalado en ella, podríamos decir que hay una pretensión intrínseca de perduración en la felicidad²⁴⁰.

Como se puede comprobar, desde esta “metafísica de la persona” se puede explicar la extraña realidad personal que somos, que comienza por tener, como ya había mostrado el genial Agustín de Hipona, una interioridad, un *dentro* más interior que la interioridad orgánica. Marías mostrará, desde su antropología, que esta interioridad es *habitable*: los demás pueden, mediante las relaciones personales, habitar nuestra interioridad, hacer más intenso el quién que somos, y nosotros podemos habitar la interioridad de otros, aún la de personas que hace tiempo ya no viven, como los escritores cuyos libros leemos o los artistas cuyas obras de arte contemplamos. De hecho, la profunda metafísica que han desarrollado tanto Ortega como Marías hace ver que la realidad social e histórica del hombre es en el fondo una cuestión de *interpenetrabilidad* personal. Una penetrabilidad que no se encuentra en el nivel de los cuerpos físicos, sino en el nivel de las biografías. Desde este punto de vista, ser español o española consistiría en vivir una instalación proyectiva respecto a una circunstancia muy concreta, un estar habitado por una lengua que ya tiene un milenio y que han hablando millones de hispanohablantes -que ni siquiera sabemos quiénes han sido-; consiste también en estar habitados por unas cuantas formas concretas de “españolidad” que han vivido en otros momentos históricos, pero que

²³⁹ Para ampliar esas dos cuestiones, se pueden consultar las obras, excepcionales por su claridad de ideas y la innovación de sus enfoques filosóficos: MARÍAS AGUILERA, Julián: *Breve tratado de*

la ilusión, Madrid, Alianza Editorial, 1984 y MARÍAS AGUILERA, Julián: *La felicidad humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

²⁴⁰ MARÍAS AGUILERA, Julián: *La felicidad humana*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, 7ª reimpr., 245.

siguen perdurando: los españoles de ahora estamos habitados, por ejemplo, por Cervantes, Lope de Vega, Calderón de la Barca, Góngora, Quevedo, Velázquez, Goya, Sorolla, Picasso u Ortega aunque no los hayamos conocido nunca directamente.

Incluso cabría entender, desde esta metafísica de la vida humana y de la persona, que nuestra propia interioridad, gracias a las obras que escribimos, en el arte o la música que creamos, habitará la vida de personas futuras. Cabría hacer esta lectura futuriza de toda la obra de Marías, en el sentido de que, ciertamente, él escribió siempre para sus circunstancias concretas, pero su obra es de una magnitud y profundidad tales que cuando son leídas desde las nuestras, constituyen un pensamiento de referencia y un marco intelectual para pensar los problemas de *nuestro* tiempo (y sus posibles soluciones). Quizá Marías escribiese en parte para los españoles del futuro, para los españoles que él ya no vería vivir, pero en cuya existencia lúcida ciertamente confiaba. Un filósofo que ha escrito tanto sobre la futurición y sobre la posibilidad de desarrollar trayectorias colectivas sin duda tenía una visión esperanzada sobre lo que su país podría llegar a ser.

En su gran obra *Antropología metafísica*, Marías también ha desarrollado una profunda reflexión sobre el hecho de que la persona, cada persona, es una realidad irreductible, es decir, que no se puede reducir a ninguna otra.

En una época, como la nuestra, que tiende a reducir la realidad personal a sus componentes genéticos o a sus posibilidades medibles con la tecnología, la antropología de

Marías se presenta como una antropología humana, humanizante y responsable. Cada persona es una irrupción de realidad, una «innovación radical de realidad»²⁴¹, es decir, de la realidad en su misma raíz.

Y es que nuestra carga genética podrá decir cuáles son los elementos materiales que componen nuestro cuerpo, o los datos que sobre nuestra persona pueda captar la tecnología podrán ser reveladores de una corporeidad o incluso de una psique, pero *quiénes somos* cada uno de nosotros como personas no depende de ello. No es etiquetable o susceptible de ser encerrado en unas categorías determinadas, pues la realidad personal sobrepasa los marcos tecnológicos. Marías ha realizado una profunda reflexión sobre el *qué* que forma nuestro cuerpo (los elementos químicos, los datos genéticos, etc.) o nuestra psique, pero los ha distinguido muy cuidadosamente de nuestro *quién*, que procede más bien de un segmento de realidad que se le escapa tanto al conocimiento científico como al tecnológico, y es la *vida biográfica*. Podríamos decir que Marías ha sacado todas las consecuencias en la práctica a la afirmación orteguiana de que «yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo»²⁴². Es decir: nuestro yo biográfico va más allá de la circunstancia biológica o psíquica que es nuestra circunstancia, pues el *quién* que somos se construye ante todo mediante el proyecto de yo que vamos creando imaginativamente.

No es preciso insistir mucho en el hecho de que esta orientación proyectiva y, como Marías ha gustado de señalar con un uso ciertamente creativo y bello del español, *futurizo*, abre una posibilidad filosófica

²⁴¹ Cfr. MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología metafísica*, op. cit., 30-32.

²⁴² ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Ediciones Cátedra, 8ª edición, 2010, 77.

nueva para fundamentar la libertad humana desde supuestos antropológicos: *la persona es libre por necesidad*. Esto, que podría parecer una completa paradoja, desde la metafísica de la vida humana de Ortega y Gasset se hace patente con toda evidencia: la persona es libre porque *necesariamente* se tiene que elegir a sí misma, tiene que ir decidiendo en cada momento, con vistas a las circunstancias, quién quiere ser en el momento siguiente. Su carga genética o su psique, o su historia particular o colectiva podrán ser elementos de partida, pero no lo son de llegada. Cada persona está en franquía para poder, en cada momento, reordenar los elementos de su circunstancia de tal manera que pueda ser *alguien* determinado y proyectado frente a ellos. Por lo tanto, la libertad tiene en esta filosofía una lectura sobre todo biográfica.

Por otra parte, pero en intensa relación con ello, la persona es, a la vez, *necesariamente responsable*, que es el fundamento de toda moralidad. En la metafísica de la vida humana de Ortega y Gasset también se puede encontrar un fundamento antropológico al hecho de que toda persona es moral, pues teniendo que decidir en cada momento quién quiere ser, es obligado que elija teniendo a la vista no solo su circunstancia, sino el proyecto de persona que internamente se ha hecho. En el caso de Marías, el “posible” catedrático de Metafísica que hubiese sido, de no haber sucedido la Guerra Civil, se reajustó teniendo a la vista la modificación de las circunstancias españolas y, sin renunciar a esa vocación intelectual primigenia, se ramificó en la de escritor de hondos libros de filosofía o en la de traductor de obras extranjeras de pensamiento.

Ampliando esta idea de su maestro Ortega, Marías insistirá en el hecho de que la

mayor o menor moralidad de la persona está ligada con todo el *panorama de instalaciones proyectivas* de las que se ha hablado más arriba: ser moral consiste en concreto no solo en ser alguien proyectivo, que se hace un proyecto de sí mismo de cara al futuro, y que para llegar a ello, utiliza ciertos elementos de su circunstancia, ordenándolos con cierta jerarquía, sino que, mucho más en la práctica, esa proyectividad futuriza del yo tendrá que contar con el sistema de instalaciones, es decir, con llegar a ser alguien adecuadamente instalado en la condición corpórea, en la condición sexuada, en la raza, las edades o la lengua. La moralidad, desde el punto de vista de esta filosofía, se convierte entonces en un *calibrador* de la mayor o menor autenticidad de las personas. Si Ortega había afirmado que la moral es el arte del refinamiento de la conducta, acercando así este campo de la filosofía más al ámbito de la creatividad, la ilusión o la imaginación que al de la normatividad o la obligación, Marías amplía esa idea en su *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, donde afirma que la disyuntiva más importante no es, en ética, entre el bien y el mal, sino *entre lo bueno y lo mejor*. Y que este “mejor” no es uniforme para todas las personas, sino que está en relación con nuestros proyectos más auténticos. Volviendo al ejemplo del propio Marías, el “mejor” filósofo que pudo ser él, en las circunstancias españolas que le tocó vivir, fue el del intelectual responsable que labraba, pacientemente, desde la página del libro filosófico, la tribuna del periódico o la mesa de conferencias, la opinión pública y la madurez de sus lectores. El intelectual responsable que tenía una extraordinaria instalación en su condición sexuada masculina y en la capacidad lingüística española, así como en las

diferentes edades que fue pasando o en la raza.

3. LA PRIMERA “ANTROPOLOGÍA DUAL”

Merecería la pena detenerse largamente en un aspecto muy innovador de la metafísica de la persona de Julián Marías y es el hecho, como él señaló en repetidas ocasiones, de que su *Antropología metafísica* es la primera “antropología dual”, es decir, que está construida partiendo sobre la base de que persona, se puede ser de dos maneras, masculina o femenina, y esto no solo se toma como un fundamento teórico, sino que se sacan consecuencias de ello a cada evidencia que se plantea, así como los asuntos vitales, como cuando reflexiona sobre la diferente vivencia del paso del tiempo que tenemos los hombres y las mujeres o lo que significa la espera en una experiencia de tan extraordinario contenido biográfico como es el embarazo y la intensa relación madre/hijo que es vivida desde fuera por el padre. Marías plantea que la condición sexuada no había encontrado, hasta el siglo XX, su lugar adecuado dentro de la filosofía, pero ese lugar es justamente el marco proporcionado por la metafísica de la vida humana de Ortega y Gasset. El quién que vive es siempre masculino o femenino y necesariamente, la organización de la realidad, la conexión que ese yo masculino o femenino establezca con todos los elementos de su circunstancia, también va a estar ya sexuado, en el mejor sentido de este término. Desde el punto de vista de Marías, *todo en la persona es sexuado*, si bien no todo, ni mucho me-

nos, es sexual. Como todas las instalaciones, Marías entiende que también esta es proyectiva, es decir, que la instalación masculina no solo incluye un “estar masculinamente” en la realidad, sino que además implica simultáneamente una proyectividad hacia la instalación femenina. Y lo mismo en el caso de la instalación femenina. Ser mujer, desde su punto de vista, consiste en *estar proyectada hacia* la instalación masculina, en contar con ella, en hacerse una idea de la realidad apoyada sobre la existencia de los parámetros masculinos también.

El filósofo español ha explicado, propiamente, desde su metafísica de la persona, en qué consiste ser hombre o ser mujer. Para ello, es obligado consultar los capítulos XIX: “La figura viril de la vida humana”, XX: “La figura de la mujer”, XXI: “Razón vital: masculina y femenina”, XXII: “La condición amorosa” y XXIII: “Amor y enamoramiento”.

Al poder acceder a la realidad sexuada de la persona y comprenderla desde sus categorías de instalación y de vector, y desde el estrato biográfico, Marías se ha lanzado a ampliar esta antropología dual. En primer lugar, recuerda, con su maestro, que

lo decisivo es que la condición masculina o femenina es sentida como algo que no está dado sin más, sino que ha de hacerse, y en diversos modos; que, como diría Ortega, *admite grados*: se puede ser más o menos hombre, más o menos mujer. [...] Ser hombre o ser mujer son dos modos o formas de vida -en el sentido de la *diagogé-* [...] ²⁴³.

²⁴³ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología metafísica*, op. cit., 129.

Hay que partir de un hecho innegable, y es la profunda verdad de que las vidas humanas, todas ellas, son menesterosas. Ser humano consiste en ser frágil, inseguro, ignorante, incompleto. Y, sin embargo, resulta que el varón, que también lo es, por su pertenencia a la común humanidad, frente a la mujer se presenta como un existente con los caracteres contrarios: fuerte, seguro, capaz, completo y valioso. ¿Cómo es esto posible? Marías reflexiona metafísicamente sobre esta profunda verdad humana, pues parecería que el mismo ser no puede tener atributos diametralmente opuestos. No se trata, como podría analizarse con simpleza, de que el hombre sea egocéntrico, o vanidoso, sino que se trata, en el fondo, de un asunto delicadamente humano, y que entronca con la metafísica orteguiana: la *pretensión*. El hombre tiene que vivir, para hacerlo de modo plenamente humano, con una tensión previa, con un proyecto vital. De manera que el ser que era en soledad constitutivamente débil e inseguro, frente a la mujer tiene la pre-tensión de ser fuerte, seguro y válido. Visto con ojos metafísicos, como lo han hecho tanto Ortega como Marías, la cuestión es de una enormidad asombrosa. Pues muestra, en el fondo, la potencia de transformación sobre la misma realidad masculina que la mujer tiene. Su mera instalación femenina -ya se verá cuál es- opera esa diametral transformación en el hombre:

El varón no *es* fuerte, sabio, poderoso, seguro; algo más grave y humanamente más interesante y delicado: *tiene que serlo*; ni siquiera importa demasiado que *pueda* o no, porque *necesita serlo*, y la posibilidad o imposibilidad no cuentan frente a la necesidad humana²⁴⁴.

Es decir, que el hombre lo es verdaderamente cuando no es él en soledad, sino cuando, habiendo descubierto un ideal que le cautiva y le seduce, se lanza hacia él, transformando la realidad que era originariamente. El hombre es, desde esta metafísica, plenamente hombre, cuando ha quedado completamente fascinado por una forma de feminidad que le va puliendo y mejorando de manera progresiva. Que tira de él hacia una forma de él más refinada y perfecta. Pero necesita esta forma de tensión seductora para llegar a su plena realidad.

Se ha solido decir que el hombre ejerce protección frente a la mujer; sin embargo, Marías afirma que es más bien la mujer la que hace eso, respecto al hombre y también respecto a los hijos. Lo que el hombre hace es algo más profundo, que es ofrecerle su propia fortaleza (a veces revestida de agresividad o de cierta ambición), para que la mujer ejerza su capacidad protectora. Esta estructura metafísica y antropológica termina de raíz con la cuestión del paternalismo, pues el hombre que está logradamente instalado en su condición masculina no actúa de modo paternalista respecto a la mujer, tratándola como una perpetua menor de edad, o como una niña, ya que se perdería de ella lo que realmente le interesa, que es su condición de mujer. El hombre bien instalado en su condición masculina, de hecho, lo que hace es fomentar y potenciar la adecuada instalación femenina de la mujer; no le parecería lograda una mujer “inferior”, pues sería para él una realidad antropológica cuanto menos problemática. Lo que el hombre tiene que tener es *andreía*, fortaleza, que no es solo física, sino también fortaleza moral,

²⁴⁴ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología metafísica*, op. cit., 131.

valentía, resistencia. Incluso nobleza moral, que es un rasgo que sigue ejerciendo enorme atractivo, cuando el hombre la tiene con autenticidad, sobre las mujeres bien instaladas en su condición de mujeres.

Otro de los rasgos específicos de la forma viril de la vida humana es, justamente, el entusiasmo hacia la mujer. Por eso desde una metafísica antropológica fuerte hablar de mera igualdad es un asunto por completo insuficiente. Por supuesto que entre hombres y mujeres existe una igualdad *jurídica*, que se refiere a sus derechos y deberes; pero es una completa falacia aplicar ese término a lo que ambos son como personas, es decir, en un sentido *antropológico*, pues derivaría en igualitarismo, que terminaría por ser un aplastamiento de la realidad. Por eso Marías siempre ha preferido hablar, frente a la igualdad y al siempre permanente riesgo del igualitarismo, de “equilibrio dinámico”, pues entre hombres y mujeres existe una preciosa diferencia de potencial que introduce una gran riqueza a nivel humano. Como veremos, esta necesidad de equilibrio dinámico existe también desde el punto de vista femenino, pues hablar meramente de igualdad implicaría que para esta, se eliminaría la riqueza antropológica y la permanente novedad que a su forma de vida aporta la instalación masculina.

Hay un rasgo más que, desde el punto de vista de la metafísica de la vida humana, caracteriza la forma viril de la vida humana, y es la gravedad. Gravedad no es tristeza o pesimismo, sino que es la capacidad masculina para sobrellevar la dificultad de la vida y el esfuerzo que conlleva la existencia, así como una acometida frente a la maldad moral. La gravedad es estabilidad, es firmeza y es responsabilidad. Se

podría decir que los valores mismos del mundo occidental (respeto a la individualidad, a la propiedad privada, a la defensa de la libertad, etc.) están contruidos muy directamente sobre estas capacidades masculinas, por lo que minarlas traería profundas consecuencias en las visiones de la vida y de la realidad.

Cabría desde luego preguntarse, antropológicamente hablando, qué es lo que le sucede al hombre cuando no cuenta, por dificultades personales o por presiones sociales, con esa tensión fascinada y humanizante hacia la mujer. Hacia dónde tiende el varón entonces; y qué es lo que le pasa internamente: si no consigue desarrollar la *andréia* y la gravedad de modo pleno o si estas se deforman y se proyectan hacia el vicio o hacia la autodestrucción. En estos casos se mostraría claramente, que el hombre *necesita* a la mujer no como mera hembra, sino como persona, para que esta le haga salir de sí y aspirar a una forma mejor y mayor de humanidad.

Por otra parte, Marías también ha reflexionado, con enorme profundidad, sobre la realidad metafísica de la forma de vida femenina. Al ser hombres y mujeres formas de vida que coexisten en equilibrio dinámico, la mujer precisa, para poder instalarse en su condición de tal, de los caracteres masculinos previamente descritos. Por eso lo primero que señala el filósofo es que tiene poco sentido hablar de la mujer como el “segundo sexo”, tal y como ha hecho la escritora francesa Simone de Beauvoir en su conocida obra. No *hay* un primer sexo y un segundo, sino que al existir un equilibrio dinámico entre ambos, los dos son “primeros”, en mutua referencia. Teniendo este marco de conceptos, Marías va a desarrollar su pensamiento: solo en equilibrio con la *andréia* masculina puede la

mujer desarrollar su vocación vital de cultivar en sí misma la belleza, que se aparece bajo la forma de la *gracia*, de lo que se da gratuita, graciosa y agradablemente:

[...] al hablar de la belleza física no hay que entender exclusivamente belleza física -entre otras razones porque la que se llama así no es solo física-, sino belleza personal femenina. [...] La forma femenina de la belleza es lo que llamamos *gracia*. [...] Conviene no pasar por alto la impresión de inverosimilitud que produce al hombre el espectáculo de la belleza femenina, algo sorprendente, asombroso, que parece que se va a volatilizar. Y esa gracia es algo alado, ligero, opuesto a la gravedad del varón: gracilidad quiere decir delgadez, esbeltez, gracia y levedad al mismo tiempo²⁴⁵.

La mujer, cuando está logradamente instalada en su condición femenina, es una intimidad no enteramente manifiesta y por eso el deseo de privacidad es mucho más femenino que masculino: es la muestra de que es la dueña de su interioridad y que por esta no puede circular cualquiera.

Y esta intimidad propia tiene justamente que ver con el segundo atributo que Marías describe como propio de la vida femenina: es la función estabilizadora de la mujer. El entusiasmo masculino hacia la forma de vida femenina está proyectado hacia la dimensión estable que tiene la mujer y hacia la capacidad que esta tiene de instalarse en la felicidad y de irradiarla en lo cotidiano:

La mujer es la inventora del interior, del *chez-soi*, del hogar en que se refleja su condición íntima. El

quedarse de la mujer es primariamente un 'quedarse en casa' que quiere decir quedarse en sí misma, *ensimismarse*²⁴⁶.

Frente a la insatisfacción masculina y a su perpetua tensión externa, la forma de vida femenina es un crecimiento personal hacia dentro, una promesa de estabilidad serena. Desde el punto de vista de la antropología de Marías, existe, por tanto, una complementariedad no solo en sentido biológico, sino sobre todo en sentido biográfico: son las dos formas de vida las que se complementan.

Es más, Marías sorprende al lector con sus reflexiones sobre la fortaleza, pues hace ver que, aunque se suele hablar de este atributo como propio del varón, por el peso que haya podido tener en la historia la prevalencia de la fuerza física, habría que hablar de la tonalidad femenina que este valor puede adoptar, pues este crecimiento en estabilidad y desde sí misma es lo que confiere la inesperada fortaleza, sobre todo moral, que la mujer muestra tener. El filósofo llama la atención sobre el hecho de que la mujer, cuando está bien instalada en su condición de mujer, tiene una mayor conciencia del peso de la bondad y una enorme resistencia a dejarse arrastrar al vicio o al envilecimiento.

Finalmente, el rasgo complementario a la gravedad masculina es sobre todo el sosiego, o la serenidad. Incluso la capacidad de renuncia desde la elegancia moral, pues es profundamente humano, y profundamente elegante el reconocimiento final de que la vida es limitación, renuncia, ausencia, muerte y tener la capacidad de afrontar todo ello con lucidez.

²⁴⁵ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología metafísica*, op. cit., 136.

²⁴⁶ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología metafísica*, op. cit., 138.

Cabría preguntarse, como se ha hecho anteriormente en el caso de la estructura metafísica masculina, hacia dónde se proyectaría internamente la mujer en caso de no contar con el equilibrio que supone la forma de vida del varón. Si su vocación a cultivar en sí misma la belleza degeneraría hacia la mera vanidad o el egocentrismo o si las presiones sociales que le hiciesen mirar con suspicacia todo cultivo de la belleza la despersonalizarían en el fondo. Por otra parte, sería interesante pensar hacia dónde se proyectaría la mujer si se eliminase ese “salto de irrealidad” que significa la convicción de que su vida es un cultivo de la gracia y la gratuidad; quizá hacia el utilitarismo o la cosificación; o podría ser posible que esto causase también una cierta obturación intelectual que le impidiese proyectarse a larga escala, produciendo así un enquistamiento en su realidad más inmediata, incluso en su propia corporeidad. Aún cabe preguntarse qué es lo que pasaría si fuesen otras mujeres las que ejerciesen presión sobre la personalidad propiamente femenina y esas presiones fuesen en la dirección de deformar o ridiculizar el peso de la masculinidad en la configuración de la personalidad femenina, por el equilibrio dinámico del que ya se ha hablado. Finalmente, se podría proyectar lo que pasaría con una forma de vida femenina a la que se le impidiese el cultivo de la intimidad, de la privacidad y de la serenidad, como parece que están produciendo los medios de comunicación y la invasión de las nuevas tecnologías. De la antropología de Marías parece deducirse que quien llevaría la peor parte de todos estos riesgos sería la mujer que busca instalarse logradamente en su condición de mujer, pues la alteración permanente de su estabilidad y la invasión de su privacidad conducirían a que *no pudiera instalarse en sí*

misma. Seguramente esto causaría el desinterés absoluto de la instalación masculina por una forma de vida despersonalizada, y en el fondo, la imposibilidad de que la propia mujer se instalase en la que es su vocación más profunda: la vocación a la felicidad irradiante.

Como vemos, desde el punto de vista de Marías, los asuntos humanos son gravemente delicados y requieren de una atención y de un cultivo esmerado; y, sobre todo, no pueden ser excluyentes (desde su punto de vista, no es demasiado lúcido cultivar solo “sociedades de mujeres” o “sociedades de hombres”), por la razón antropológica de que están referidos mutuamente. Descuidar la instalación masculina en la existencia revierte necesariamente en la femenina y pasar por alto la femenina despersonaliza a su vez la masculina. Por estas razones, Marías vio con enorme preocupación el peso que iban teniendo en las vidas personales algunas concepciones despersonalizantes y cosificadoras que se fueron extendiendo en sus últimos años de vida y la penetración de nuevas vigencias a través de los omnipresentes medios de comunicación. Como fino filósofo, Marías se dio cuenta de hasta qué punto estas vigencias sobrevenidas, que invaden las intimidades personales, ponen en peligro la instalación lograda en la masculinidad y la feminidad. Pues cada hombre y cada mujer, efectivamente lo son desde la teoría analítica y la estructura empírica, que son comunes y generales, pero para serlo plenamente, han de contar con ese yo único, que es proyectivo y argumental. Y ese, sea masculino o femenino, se construye desde la propia intimidad no invadida, desde la confrontación de la persona consigo misma.

Hay un aspecto más de esta “antropología dual”, sobre la que merece la pena llamar la atención, y es la cuestión de la *razón vital masculina* y la *razón vital femenina*, que Marías ha planteado desde los supuestos de la filosofía de su maestro. Desde el punto de vista de Marías, la persona, que es “alguien corporal”, señalando ambas palabras con igual importancia, ejerce la razón con vistas siempre a una circunstancia determinada, con vistas a un proyecto de yo concreto. Y necesariamente ese yo, que es un programa vital, es ya sexuado, por lo que necesariamente también, *la razón está marcada por su condición masculina o femenina*. Podríamos decir que está configurada masculina o femeninamente, aun cuando la calidad de esta masculinidad o feminidad pueda variar, sobre todo dependiendo de la apertura a su circunstancia. La forma más originaria de ejercer la razón es justamente la razón vital, pues *razón* es todo movimiento que ordena los elementos que hay en nuestra circunstancia y les confiere un sentido, que es afín al proyecto de persona que cada uno se hace. Razón, según definición de Marías, es la «aprehensión de la realidad en su conexión»²⁴⁷; pero es evidente que la conexión ya estará marcada por lo que se sitúa como importancias mayores o menores dentro de ciertas jerarquías. Por ejemplo, la cuestión “trabajo” no es situada del mismo modo por la razón vital masculina y por la razón vital femenina dentro de las jerarquías vitales. En el mismo sentido podríamos hablar de las relaciones personales, la maternidad o paternidad, o el papel de la tecnología en la vida. El puesto que todo ello ocupe ya tendrá un tinte sexuado, pues va a ser colocado en cada caso con distinta jerarquía y

en referencia a ciertos objetivos específicos. Como se puede comprobar, desde el punto de vista de Marías, la propia idea de la realidad -la metafísica- es ya antropológica, está marcada por el hecho de ser hombre o mujer quien la conoce y porque su mente está configurada masculina o femeninamente.

Marías siempre pensó que la plenitud de la cultura solo llegaría cuando la razón vital masculina y la razón vital femenina empezasen a pensar *juntas* los problemas. Y señaló que no se trataba de una mera suma o coexistencia de mentes: solución masculina que se suma o yuxtapone a la solución femenina respecto al mismo problema teórico, sino que la clave para llegar a una sociedad madura está en que ambos se pongan a pensar *juntos* sobre los problemas comunes. Como se puede comprobar leyendo los capítulos dedicados a esta cuestión en la *Antropología metafísica* y al tema del amor y el enamoramiento, sobre los cuales lanza una enorme luz, pues también los considera desde el punto de vista de la instalación proyectiva. Marías piensa que en todos los asuntos humanos se ha de contar con las dos versiones personales y que esta se ha de realizar desde la imaginación proyectiva hacia la otra, pues hacer lo contrario (pretender que los parámetros del mundo se consignan solo en clave masculina o en clave femenina) llevarían a un enorme empobrecimiento de la realidad y, sobre todo, a una enorme falsificación de la misma, cuando no a una deshumanización a gran escala e incluso a una inhumanidad.

Este planteamiento desde una “antropología metafísica”, como se puede comprobar, está lejos de todo “machismo” (una

²⁴⁷ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Antropología metafísica*, op. cit., 144.

palabra que al propio filósofo no le gustó nunca, pues le parecía escasamente precisa y él, que era un académico de la RAE, prefería utilizar términos precisos para designar la realidad) pero también de todo “feminismo”, que es el mismo extremo, pero desde el otro lado. Desde este punto de vista, pretender la supremacía del hombre sobre la mujer es tan artificial y tan funesto como pretender la supremacía de la mujer sobre el hombre. Su fórmula, más inteligente y mucho más humana, es la siguiente: «hombres y mujeres somos igualmente personas, pero no personas iguales»²⁴⁸. Pretender que hombres y mujeres fuésemos *igualmente personas* y además *personas iguales* sería un igualitarismo cercano a un totalitarismo o tiranía antropológica, pues estaría apoyado sobre la idea de que necesariamente hombres y mujeres *tenemos que* ser estandarizados y uniformados, sin dejar espacio a la libertad personal.

Para cerrar este apartado, hay que añadir que Marías ha dedicado un gran espacio dentro de su reflexión a poner de manifiesto la importancia, en la constitución de la persona, de la amistad entre hombres y mujeres. Desde su punto de vista, y separándose de los clásicos, muy particularmente, de Aristóteles -cuya *Ética a Nicómaco* había traducido-, la forma más lograda de amistad es la amistad entre hombres y mujeres -Aristóteles pensaba que era entre hombres solos-, pues en ella se ponen en juego las dos formas de humanidad y además se perfeccionan mutuamente. Para expresar este refinamiento personal mutuo, Marías hizo uso de una expresión orteguiana, “amistades delicadamente cinceladas”, expresando la idea de

que la amistad entre ambos es, efectivamente, una obra de arte personal, en la que ambos protagonistas, recíprocamente, se cincelan y refinan.

4. TEÓRICO SOBRE ESPAÑA, EUROPA, OCCIDENTE

Podrían señalarse muchos aspectos muy innovadores de la profunda filosofía de Marías, como su reinterpretación de la historia de la filosofía, desde los presupuestos aprendidos en las Cátedras de Metafísica de Ortega y Gasset, y no menos, en las de Historia de la Filosofía de Xavier Zubiri y Manuel García Morente o la puesta al día de la figura del intelectual, ya no alguien encerrado en una visión particular de la existencia, sino una persona profundamente responsable de su mundo y enteramente incardinado en su circunstancia concreta; o la profunda renovación que Marías ha lanzado sobre la perspectiva cristiana, desde los presupuestos de la metafísica de la vida humana y de la metafísica de la persona, lo cual desprende de su doctrina todas las adherencias griegas, que en cierto sentido la han sustancializado y cosificado; cabría realizar, como el propio Marías ha hecho ver, una “teología según la razón vital”, situándose en una visión responsable capaz de dar razón intelectual del Cristianismo. Sin embargo, la situación actual y la urgencia de determinados problemas cercanos, como por ejemplo, la pervivencia de diferentes leyendas negras y la existencia, constatada a cada paso, de una identidad española enfermiza, deformada y francamente inmadura en algunos

²⁴⁸ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 27.

sectores de la sociedad -en otros esa identidad muestra tener una salud inquebrantable-, quizá hacen que sea más necesario que nunca fijarse en la aportación que ha hecho el pensador vallisoletano a las cuestiones españolas, a *pensar en qué consiste ser español* y, sobre todo, a integrar esto en una realidad social e histórica más amplia, como son la conciencia del ser europeo y occidental. Marías ha publicado, como ya se señaló, numerosas obras dedicadas a esta cuestión desde muy distintos puntos de vista. El propio Marías, con su vida, también ha mostrado cómo puede ser una vida española completamente consciente de su valía, sin considerarse por encima ni por debajo de ninguna otra instalación histórica. Pues ha sido, como Cervantes, un español universal, capaz de viajar con los ojos entusiasmados y de lanzar una mirada amigable a los cuatro puntos cardinales, aún a la persona hostil.

Como se ha señalado más arriba, Marías vivió en su juventud una época apasionante de la historia española, en un ambiente muy lejano a la politización, y en un marco intelectual que él siempre consideró como «la mejor Facultad de Europa»²⁴⁹, donde, aún más, había recibido la mejor educación sentimental, por la intensa y cálida presencia femenina que había en ella. No es casual, por tanto, que uno de los temas constantes en sus reflexiones haya sido la fundamentación filosófica de la peculiaridad española.

Julián Marías se sentía plenamente heredero de la fabulosa generación del 98, a cuyos escritores conoció en persona en su mayor parte, pero se sentía igualmente continuador de la generación del 14, aquella que ya no solo quería renovar la imagen

del país y la interpretación del paisaje español desde la literatura, sino que además quiso ponerla a la altura de los tiempos desde el punto de vista teórico (científico y filosófico); por tanto, no podía esta generación conformarse con una idea de España y de los españoles que fuese nostálgica del pasado o anclada en otros tiempos. Podríamos decir que la España que a él le tocó vivir en los años de juventud era tan innovadora, vanguardista y fascinante que hacía imposible aferrarse a una imagen de su país que se hubiera quedado petrificada en el pasado, por muy glorioso que este fuese. El hecho de ser primero un alumno de las selectas clases orteguianas, y después, un amigo y discípulo suyo, con “derecho” a compartir con él miles de horas de diálogo vivo y de filosofía en construcción, probablemente le hicieron consciente de que *el pensamiento español no había hecho más que empezar* y que una nueva instalación en la existencia, la española a la altura de los tiempos, por fin encontraba las condiciones adecuadas para salir a la alta mar de la vida cultural plena.

Es sobre este suelo de convicciones firmes y de la necesidad de prologar esa enorme tradición contemporánea donde hay que insertar la entusiasmada dedicación de Marías a las cuestiones españolas. A sus internas seguridades hay que sumar, además, que vivió también a España desde lejos, gracias a las estancias en Estados Unidos y en Iberoamérica como profesor de filosofía y literatura españolas. Fue consciente, por tanto, de primera mano, del progresivo crecimiento del hispanismo en ese continente y del protagonismo que con los años estaban cobrando la lengua y cultura españolas, tanto en el Sur como en el

²⁴⁹ MARÍAS AGUILERA, Julián: *Una vida presente. Memorias*, op. cit., 83.

Norte. En este sentido, también se podría recordar aquí su pertenencia a la Cátedra Miguel de Cervantes en París, y a cómo, desde su punto de vista, ese extraordinario español no solamente fue decisivo internamente para las letras peninsulares, sino que además es clave para entender una profunda instalación europea y occidental. Marías fue consciente de que Cervantes es contemplado desde otros países europeos como un espléndido creador literario -no en vano es el inventor de la novela y de la interpretación novelesca de la realidad- pues su vida y su obra consistieron en una instalación entusiasta en la circunstancia de la España moderna, embarcada en profundas trayectorias que por entonces se estrenaban: Lepanto, la exploración de América, la instalación cristiana en la existencia, la profunda conciencia europea. Todas estas características cervantinas son clave para comprender las posibilidades de España no solo en el pasado, sino más bien en el futuro. En este sentido, el filósofo vallisoletano acaba su obra *España inteligible* con estas palabras:

Para España, el hombre ha sido siempre *persona*; su relación con el Otro (moro o judío en la Edad Media, indio americano después) ha sido personal; ha entendido que la vida es misión, y por eso la ha puesto al servicio de una empresa transpersonal; ha evitado, quizá hasta el exceso, el utilitarismo que suele llevar a una visión del hombre como cosa; ha tenido un sentido de la convivencia interpersonal y no gregaria, se ha resistido a

subordinar el hombre a la maquinaria del Estado; ha sentido la vida como inseguridad, no ha creído que su justificación sea el éxito: por eso la ha vivido como aventura y ha sentido simpatía por los vencidos. La obra en que lo español se ha expresado con mayor intensidad y pureza, la de Cervantes, respira esta manera de ver las cosas. Si se prolongan estos proyectos, se los pone a la altura del tiempo, liberados de la ganga que las impurezas de la historia han ido depositando en ellos, si se los interpreta y formula con rigor intelectual, se encuentra lo más fecundo del pensamiento español de nuestro tiempo. En él se puede ver la clave, más luminosa que nunca, de lo que podría ser la continuación innovadora del más que milenario proyecto histórico de España²⁵⁰.

Es interesante comprobar que la obra se cierra con una proyección hacia el futuro: no se trata solo de preguntarse qué *fue* España, sino que se trata sobre todo de adquirir una visión clara del pasado para poder proyectarse con seguridad e imaginación hacia lo que España *puede llegar a ser* y hacia un proyecto hispánico estructurado. En otros escritos suyos, el pensador ha lanzado una imagen gráfica sobre cómo se podría organizar esta comunidad hispánica entre todos los países que compartimos una historia y una cultura en español: España tendría que ser la “plaza mayor” de Iberoamérica²⁵¹, pues su papel no es legislativo, ejecutivo ni judicial, sino que es *convivencial*, está a nivel de las condiciones de

²⁵⁰ MARIÁS AGUILERA, Julián: *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 421.

²⁵¹ «España podría ser el ‘lugar’ en que Hispanoamérica se encontraría a sí misma, en que sería una; allí, pues, existiría con propiedad una realidad his-

panoamericana. Los americanos se harían presentes unos a otros en el viejo solar común; allí harían sus pruebas, se medirían, competirían; en esa plaza se celebraría el permanente certamen de los pueblos jóvenes, que encontrarían una mayor densidad, crítica, normas. [...] En cambio, España encontraría la responsabilidad del padre de familia, la

la vida biográfica. España es, como la plaza mayor de nuestras ciudades, el lugar de encuentro vivencial y cultural de todos esos países, donde se localizan como parte de una misma comunidad. Al igual que la plaza mayor es el espacio abierto de una gran ciudad, donde las personas van a pasear, comprar, divertirse, admirar (o envidiar) al otro, España debería ser ese lugar simbólico donde todos los países que forman parte del mundo hispanohablante se encuentren, establezcan nexos comerciales, creen pautas de vida comunes, incluso formas de ocio diferentes, que sean *personalizantes*. Hoy día, esta imagen clásica de Marías encuentra un nuevo sentido, pues el mundo virtual en el que nos hemos visto inmersos en las últimas décadas, y del cual él vio solo el comienzo, ha hecho posible que los lugares de encuentro entre las personas no sean solamente físicos. España como “plaza mayor de toda la comunidad hispánica” puede ser un proyecto colectivo comprendido también en este sentido virtual. Pues el pensador consideraba que sería una enorme riqueza *mundial* que todas las mentes hispánicas empezásemos a pensar juntos los problemas y que cualquier *riqueza cultural* producida en Argentina, Colombia, Chile, Ecuador, México, Uruguay, Cuba, etc. fuese valorada como una riqueza propia por todos los otros países que hablan, piensan y viven en español. Y esto, a los dos lados del Atlántico. Los españoles deberíamos sentir como propio todo lo estimable y valioso que se produce

gravedad del crédito que se recibe. Esa función delicada obligaría a los españoles a trascender de todo lo casero y articularse con otros horizontes. Es decir, si España fuese la Plaza Mayor de la América española, las dos serían más» (MARÍAS AGUILERA, Julián: “Plaza Mayor”, en: *Sobre Hispanoamérica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, pp. 46-47).

en cualquier país de lengua española y también debería suceder lo mismo con la alta cultura española que llegase hasta cualquier lugar de América²⁵².

Precisamente este aspecto es lo que concedería a España un puesto valiosísimo e indispensable en la Unión Europea, al ser un país original, dado su carácter de «supernación transeuropea»²⁵³. En la *España inteligible*, el filósofo sostiene que España fue la primera nación en sentido moderno, dado que experimentó un proceso interno culminador de una larga reunificación de ocho siglos. Este proceso, que acabó con la unión, mediante un proyecto de sucesivas incorporaciones, de los diferentes reinos peninsulares, se caracterizó por una progresiva transformación de Castilla con vistas a un proyecto común. De manera que cuando se consigue la Reconquista de Granada y, con ello, la unificación territorial de la península, comienza un proceso que da como consecuencia en los años siguientes una unidad lingüística, religiosa, cultural y militar. Esta transformación interna de España, que Marías ha comprendido bajo la fórmula “Castilla se hizo España” (es decir, se transformó a sí misma con vistas a un proyecto mayor), provocó, desde su punto de vista, un efecto modernizador sobre el resto de Europa. Precisamente porque España había creado una forma nueva de realidad histórica y social, que era la nación, y había adquirido una nueva seguridad política, económica y social, actuó como un *catalizador* del resto de Europa. El pensador, además, en su gran

²⁵² Cfr. GÓMEZ ÁLVAREZ, Nieves: “De la España invertebrada a la España inteligible”, en: BURGOS, Juan Manuel (ed.): *España vista por sus intelectuales*, Madrid, Ediciones Palabra, 2015, pp. 51-73.

²⁵³ Cfr. MARÍAS AGUILERA, Julián: “De la Nación de Europa a la Supernación transeuropea”, en: *España inteligible*, op. cit., 169-182.

obra sobre la realidad colectiva de España, ha puesto en relación este proceso *interno*, que culminaba los ochocientos años de la Reconquista, con las trayectorias *externas* que empiezan a jalonar su hacer colectivo a partir de 1492; es decir, que las enormes y decisivas gestas que España empieza a protagonizar a partir de tal fecha clave para la historia occidental, en la cual se pusieron en contacto los dos lóbulos de Occidente, Europa y América, no fueron en absoluto casuales o desconectadas de lo que España había logrado internamente. España fue capaz de lanzarse a sí misma a descubrir nuevos mundos y a circunnavegar el globo por primera vez en toda la historia de la Humanidad porque previamente se había lanzado a la reconstitución de sí misma. España se había recuperado a sí misma, había vivido ilusionada por recuperar la unidad perdida de la Hispania visigoda y esta ilusión persistente funcionó como una impulsora de nuevas trayectorias en toda la época moderna. Marías ha señalado también un dato de lo más interesante: el español, que era un europeo que vivía inmerso en las ideas del Renacimiento y del humanismo, es decir, que era una modalidad de hombre refinado, al igual que lo era el italiano, tenía una ventaja sobre él en el trato con el indígena: había estado acostumbrado a vivir en contacto con el extraño durante varios siglos, por lo que a veces luchaba contra él y a veces le admiraba. Pero en todo caso, siempre le vio como una persona. El español no sintió nunca, por esta razón, ninguna especie de asco racial ante los indígenas en América, sino que, por el contrario, no tardó mucho tiempo en mezclar su sangre

con la de estos, iniciando así lo que el filósofo ha denominado un “injerto”, es decir, una realidad que se sobrepone sobre una previa, vivificándola, sin perder la que existía primeramente. De manera que España es un país clave en Occidente por las razones que se derivan de estas trayectorias históricas: la convivencia multiracial que fue capaz de establecer, la capacidad de crear una cultura comunicante entre dos, tres continentes, la continuidad de sus rutas comerciales y de los lazos culturales, que perviven hasta hoy. En varios textos suyos el pensador hace notar el increíble hecho de que solamente unos sesenta años después del descubrimiento de América, los españoles -contra lo que dicen las varias leyendas negras- no solo no habían arrasado o esquilado los territorios americanos, sino que habían hecho justamente lo contrario: trasladar allí el esquema civilizatorio que ella había recibido de Grecia y de Roma. Por entonces ya había fundado las universidades más antiguas de toda América -la primera de ellas es San Marcos en Lima, en 1551-, había poblado el continente americano con ciudades prósperas, como Puebla de los Ángeles, en México, y las había llenado con industrias, imprentas, plazas mayores, colegios, hospitales y encomiendas. Si hay una categoría metafísica que, desde el punto de vista del filósofo vallisoletano, pudiese definir lo que significó el proceso de descubrimiento, poblamiento y civilización del enorme continente americano, esa palabra es: «inverosimilitud»²⁵⁴. En la *España inteligible* ha hablado también de la increíble eficacia que se desplegó en todo este proceso.

Marías, que fue un profundo lector y, durante años, un amigo personal de Ramón

²⁵⁴ Cfr. MARÍAS AGUILERA, Julián: *Sobre Hispanomérica*, op. cit., 11-13.

Menéndez Pidal, conocía bien sus obras, y particularmente *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*²⁵⁵. Era consciente, por tanto, de que las variadas y falsas interpretaciones de la presencia española en América como una historia de devastación, pillaje y brutalidad eran uno de los pilares casi inamovibles sobre los que se apoya una deformación secular. Con sus obras, se ha atrevido a poner en cuestión una y otra vez esta manera de interpretar la historia y este retorcimiento del pasado según el cual una gran parte de españoles contemporáneos se ven abocados casi por necesidad a experimentar resentimiento de sí mismos y a auto-odiarse. Marías ha pretendido, con su obra, quebrar lo que se podría denominar “espiral de violencia intelectual” -pues este movimiento mental no es sino violencia contra la misma realidad- y ha querido ofrecer una interpretación de la misma más equilibrada, más responsable y más humana. Una y otra vez ha reivindicado la altura moral de aquellos hombres, que se lanzaron a civilizar un completo continente que se hallaba, culturalmente hablando, muy retrasado respecto de la Europa del siglo XV. Contra los que claman por la supuesta imposición de los parámetros españoles sobre lo que era un territorio ajeno, Marías ha mostrado de manera continua y veraz la semejanza de España con el Imperio Romano: de la misma manera, como explica en nuestros días la escritora Elvira Roca Barea²⁵⁶, que no podríamos entender la historia occidental sin Roma porque ella ha marcado un antes y

un después, tampoco podríamos entender la historia de los dos lóbulos de Occidente -Europa y América- sin contar con la Monarquía hispánica o Monarquía católica, pues también ha significado un antes y un después en la historia.

Desde el punto de vista del filósofo, el español ha heredado esta negatividad automática, sobre sí mismo y sobre su historia, pero no es esto, como cualquier realidad histórica o social, un proceso irreversible. Contra esta espiral de violencia a nivel de las ideas cabe esgrimir el escudo de la sabiduría histórica y de la imaginación proyectiva. No está escrito, desde el punto de vista del filósofo, el futuro de ningún país, tampoco el de España. De manera que lo que hasta ahora han sido trayectorias escasamente logradas -pues se chocan con obstáculos intelectuales de peso-, podrían ser superadas si los españoles de ahora se arman de buenas razones (sobre todo históricas) y de una filosofía de altura que les hagan comprenderse a sí mismos desde la adecuada estima. Ambas, la historia y la filosofía, le ayudarían a proyectarse imaginativamente hacia el futuro²⁵⁷.

Finalmente, unas palabras sobre la relación entre España y Europa, dado que este continente ha sido clave para la configuración de Occidente y ha marcado la pauta de lo que siguen siendo las ideas rectoras de la Humanidad. La presencia del tema de Europa en el pensamiento de Marías ha sido continuada y muy profunda. El filósofo vallisoletano editó un manuscrito del

²⁵⁵ MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

²⁵⁶ Cfr. ROCA BAREA, Elvira: *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estado Unidos y el Imperio español*, Madrid, Siruela, 2016.

²⁵⁷ Recientemente, en diciembre de 2018, he mostrado en una conferencia, titulada “El papel de la

imaginación en Julián Marías: Antropología, Ética y Estética” hasta qué punto su pensamiento nos permite imaginar a la persona, imaginar a la cultura y también imaginar España. Está disponible en el Canal de la Universidad Francisco de Vitoria: <https://www.youtube.com/watch?v=yPiWZncitNs>

siglo XVIII, de Antonio de Capmany en el que se decía que «Europa es una escuela general de civilización»²⁵⁸. Desde el punto de vista histórico, en ese proceso España no ha sido desde luego ajena; como se ha mostrado en las páginas anteriores, *España ha sido precisamente uno de los motores de esas ideas*.

En uno de sus escritos, “El proyecto de Europa”, con su habitual agudeza, aclara que este no es exactamente lo mismo que el proyecto de los europeos, pero que ambos son inseparables. Europa, para poder seguir constituyendo un proyecto colectivo con personalidad y capaz de fascinar a los europeos, necesita apartarse de varias tentaciones de falsificación o de despersonalización, como son “la tentación del museo” (considerar que la grandeza del pasado se expresó en su riqueza humana y cultural, pero actualmente es brutal, torpe y tosca, como mostraron las dos devastadoras guerras mundiales); la tentación del hedonismo, que ha producido un aburguesamiento y una intensa cosificación de las vidas humanas, lo cual se muestra en la tristeza y el malhumor, que contrastan con los niveles de vida y el bienestar alcanzados; la tentación de la insolidaridad, que se muestra en los nacionalismos rencorosos, contruidos sobre la antipatía y la desgana del prójimo y no tanto sobre la estima de sí mismo.

Desde el punto de vista del filósofo, en Europa hay actualmente un problema de fondo: Europa ha dejado de creer que ciertas cosas son posibles, de manera que su autenticidad pasa por volver a crearlas,

desde sus nuevas circunstancias. El asunto de fondo es, como se puede comprobar, un tema de confianza.

A este problema de escasa estima europea hacia sí misma, hacia su historia común, su legado y sus aportaciones a la entera historia de la Humanidad, hay que sumarle otro, que es la grave amenaza que supone el Islam, como desintegración de todo eso. Visto con perspectiva y con algo de distancia -que es siempre el punto de vista de la filosofía auténtica, que es siempre “visión responsable”- esta sería amenaza a la personalidad europea podría funcionar como un impulso para que Europa vuelva a vertebrarse, para que busque una forma de unión supranacional, de tal manera que todos los países quedaran conexados. Ortega y Gasset formuló esta idea al hablar de los “Estados Unidos de Europa”, unos Estados Unidos más unidos y más históricos que los norteamericanos, y, en todo caso, vertebrados con ellos, en un mutuo proyecto que es Occidente²⁵⁹.

Como vemos, desde el punto de vista filosófico, Europa no es solo un asunto económico o administrativo; se trata de despertar resortes propiamente humanos y personales y en este sentido, sería preciso realizar una unidad que sea capaz de mirar más allá del mero presente. Se hace necesario desarrollar una idea propiamente metafísica de Europa:

Europa ha sido siempre el *entusiasmo*, y sin él no es Europa. Este viejo y menesteroso continente ha *consistido* en segregar perpetuamente *invención, ilusión*”. Alguna vez he dicho que Europa no es un

²⁵⁸ MARÍAS AGUILERA, Julián: “Cultura española, cultura europea”, en: *El curso del tiempo 1*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 375-378.

²⁵⁹ Cfr. ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas*, en: *Obras completas VII*, Madrid, Editorial

Taurus- Fundación Ortega y Gasset, 2017. También cfr. RALEY, Harold: *José Ortega y Gasset, filósofo de la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.

nombre, sino un verbo transitivo: *européizar*. La avidez de lo otro, eso define a Europa²⁶⁰.

5.- BIBLIOGRAFÍA SOBRE JULIÁN MARÍAS

a) Introducción

En las siguientes páginas encontrará el lector o lectora una lista inmensa de títulos filosóficos, sobre los asuntos más variados. Como podrá comprobar al resbalar su mirada por la amplia panorámica, Julián Marías ha proyectado su poderosa mente metafísica - esto es, de alguien que nos ofrece una *idea de la realidad* - hacia las más diversas direcciones. No en vano, los metafísicos “pura sangre” son mentes humildes pero atrevidas, transparentes pero poderosas. Podrá leer muchos títulos referentes al *cultivo de la filosofía y a su historia*, pues el modo de vida en el que él se instaló, desde muy joven, era un modo de vida responsable, de mirada abarcadora y generosa, poco juzgadora y muy espectadora, como había aprendido de sus grandes maestros, especialmente de José Ortega y Gasset. El haber aprendido filosofía de la mano de los grandes maestros españoles del siglo XX implicó que él mismo apoyase su pensamiento sobre las aportaciones de todos los grandes filósofos anteriores.

Marías, desde la altura alcanzada por la filosofía española del siglo XX, nunca pretendió que su “escuela” fuese la definitiva, sino que el acceso a la metafísica de la razón vital le permitió comprender que en la filosofía hay diferentes alturas y desde la suya, era posible “dialogar” con todas las anteriores, con la ya larguísima historia de la filosofía que se extendía antes que él, desde el lejano tiempo de los presocráticos. De manera que una de las grandes

secciones de su pensamiento se refiere sobre todo a la comprensión y a la fecundación de la historia de la filosofía y de amplios sectores del pensamiento occidental.

Otro de los grandes temas que verá aparecer será la *integración de la filosofía orteguiana en la corriente general del pensamiento*; sabedor de que la metafísica de la vida humana es profunda, compleja y muy innovadora y de que es preciso dedicarle tiempo y estudio para comprenderla, Marías allanó el terreno a los interesados en recorrer este camino intelectual. Algunos de esos textos hay que entenderlos en el contexto en el que se gestaron -como, por ejemplo, *Ortega y tres antípodas-*, en ocasiones un ambiente hostil al pensamiento orteguiano, o simplemente, al ejercicio del pensar responsable y riguroso. Era preciso “completar a Ortega consigo mismo y darle sus propias posibilidades”, dado que la vida de su maestro había transcurrido en circunstancias españolas no demasiado fáciles ni apropiadas para el desarrollo de una filosofía vertebrada. Muchas veces se acusó a Ortega de ser un pensador no sistemático y de que su filosofía no era más que literatura; con la serie de libros que Julián Marías dedicó al pensamiento de su maestro quiso mostrar que sí existía esa sistematización, pues al hacer una metafísica de la vida humana, y ser esta sistemática, necesariamente la filosofía resultante había de serlo. También mostró con gran esmero que Ortega, fiel a su máxima de “la claridad es la cortesía del filósofo”, utilizó un lenguaje cristalino y esbelto para fascinar al lector hacia la filosofía, pero esto no quiere decir que haya una incompatibilidad entre el buen uso del español como lengua y la profundidad filosófica de este. Con sus libros quiso mostrar que Ortega fue a la vez un extraordinario metafísico y un insuperable escritor en español.

Otra de las grandes áreas de pensamiento a las que Marías ha dedicado su atención

²⁶⁰ MARÍAS AGUILERA, Julián: “El proyecto de Europa”, en: *Los españoles*, en: *Obras VII*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 266.

ha sido la *cuestión de España*. De su realidad metafísica, pero también de los españoles en su conjunto y de españoles clave, para comprender quiénes somos, como Miguel de Cervantes o Miguel de Unamuno. Al haber vivido, durante su juventud, en un momento de plenitud en la cultura española, Marías creció con la conciencia de que comenzaban tiempos nuevos y enormemente atractivos para España; la ruptura de la convivencia que significó la Guerra Civil no modificó esta conciencia en lo sustantivo, pues siguió, a veces en solitario, con su labor modesta y bien hecha, la tarea de prolongar el pensamiento liberal, heredero de Gregorio Marañón o Salvador de Madariaga. El tema de España fue una constante en su pensamiento y se refleja en sus publicaciones durante la Dictadura del General Franco, pero también y quizá con mayor empeño, a partir de la época democrática, en la que supo reflejar unas posiciones moderadas, a la altura de su tiempo y que mostró con enorme acierto en una gran cantidad de artículos, escritos con la intención de orientar a la sociedad española.

Adicionalmente, se ha incluido al final un enlace que no corresponde a publicaciones escritas, pero en las que el *lector* podrá convertirse, si lo desea, en *oyente* y escuchar los numerosos cursos que el filósofo dedicó a cuestiones españolas, tanto en el Instituto de España, como en el Colegio de Eméritos. Todos estos cursos han sido recogidos en el portal dedicado al pensador de la Biblioteca Virtual Cervantes. De manera que a la enseñanza escrita de sus obras, podemos añadir también la oral o audiovisual.

Otra de las grandes secciones a las que Marías ha dedicado un esmerado pensamiento es a la cuestión de la *persona*. El filósofo vallisoletano se ha dedicado a “pensar a la persona”, a esclarecer qué tipo de realidad es la realidad personal y a precisar los términos -no sustancialistas, no cosificadores, no fijistas- que permitan comprender su peculiar forma de existencia. Para ello, ha prolongado el pensamiento

orteguiano, llegando hasta donde su maestro no llegó. Y, en este sentido, su gran obra *Antropología metafísica* significó una culminación, ya que pudo mostrar que precisamos un estrato teórico que nos permita enlazar la teoría analítica de la vida humana con mi vida particular y concreta. Ese estrato es lo que él denominó “estructura empírica” y con el cual fue capaz de comprender realidades escurridizas hasta entonces al pensamiento, como la condición corpórea de la vida humana, la condición sexuada, las edades o nuestra relación con el lenguaje, como sistema de comprensión e interpretación del mundo. Todo este enorme bagaje intelectual permitió al filósofo afrontar la indagación de realidades personales en una serie de obras posteriores, como la ilusión, la felicidad, la esfera de los sentimientos y la educación sentimental o el mapa del mundo de las personas. También sus obras dedicadas a la realidad de la mujer.

Hay que referirse, dentro del pensamiento de Marías, a la atención que le ha prestado a los *viajes*. Al igual que su maestro, que escribía “Notas de andar y ver”, el pensador vallisoletano hizo una serie de libros de viajes en los cuales desarrolló una técnica que denominó “Impresionismo y análisis”: se trataba de contemplar la realidad y de analizarla desde una perspectiva teórica. En este sentido vemos desfilar por la panorámica de sus publicaciones sugerentes títulos, que no solo invitan a la lectura, sino que después de esta, invitan sobre todo al viaje. Marías hace que el lector vea con profundidad histórica y social incluso sus paisajes y ciudades cercanas, como se puede comprobar en sus fascinantes obras *Nuestra Andalucía* o *Consideración de Cataluña*. Con su método algo peripatético -viajar y pensar-, Marías fue capaz de hacernos comprender lo lejano y también lo cercano. En relación con ello, Marías ha sido un profundo pensador sobre la realidad de Europa y de Occidente y ha mostrado hasta qué punto la filosofía puede arrojar luz no solamente sobre el pasado de su continente, sino muy particularmente

puede proporcionar orientación para su futuro.

Finalmente, el profundo metafísico que Marías ha sido ha arrojado una mirada intelectual sobre las *cuestiones últimas*. Al haber realizado una compleja “metafísica de la persona”, por mera necesidad de su sistema y por filiación unamuniana, ha desembocado en la mortalidad humana, en la posible perduración personal y en una comprensión de la perspectiva cristiana desde los presupuestos de la metafísica de la razón vital.

b) Obras de Julián Marías

Historia de la Filosofía. Madrid, Revista de Occidente, 1941. Existe traducción al inglés realizada por Stanley APPLEBAUM y Clarence C. STOWBRIDGE: *History of Philosophy*, Nueva York, Dover, 1966.

La filosofía del P. Gratry: la restauración de la Metafísica en el problema de Dios y de la persona. Madrid, Edición Escorial, 1941.

Miguel de Unamuno. Madrid, Espasa-Calpe, 1943. Existe traducción al inglés realizada por Frances M. LÓPEZ-MORILLAS como *Miguel de Unamuno*. Harvard University Press, 1966.

Introducción a la Filosofía. Madrid, Revista de Occidente, 1947. Existe traducción al inglés, realizada por Kenneth S. REID y Edward SARMIENTO, titulada *Reason and Life: The Introduction to Philosophy*. Yale University Press, 1956. También existe traducción italiana, realizada por Francesco DE NIGRIS, como *Ragione e vita: un introduzione alla filosofia*. Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2004.

Filosofía española actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri. Madrid, Espasa-Calpe, 1948 (5ª ed. 1973).

Ortega y la idea de la razón vital. Santander, Antonio Zúñiga, 1948.

El método histórico de las generaciones. Madrid, Revista de Occidente, 1949. Existe traducción

al inglés realizada por Harold C. RALEY como *Generations: A Historical Method*. University of Alabama Press, 1971

Ortega y tres antípodas: un ejemplo de intriga intelectual. Buenos Aires, Revista de Occidente, 1950.

La filosofía en sus textos. Vol. I: De Tales a Galileo. Selección, comentarios e introducciones por Julián MARÍAS. Barcelona, Labor, Barcelona, 1963².

La filosofía en sus textos. Vol. 2: De Descartes a Dilthey. Selección, comentarios e introducciones por Julián MARÍAS. Barcelona, Labor, 1950, 1963².

El tema del hombre (Antología). Madrid, Espasa-Calpe, 1952.

El existencialismo en España. Bogotá, Imprenta Nacional, 1953.

San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía. Madrid, Revista de Occidente, 1954.

Idea de la metafísica. Madrid, Revista de Occidente, 1954. Existe versión francesa como *Idée de la métaphysique*, de Alain GUY, con prefacio de Henri GOUHIER. Toulouse, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaine, 1969.

La estructura social: teoría y método, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1955. Traducción al inglés por Harold C. RALEY: *The Structure of Society*, University of Alabama Press, 1987.

Biografía de la filosofía. Madrid, Revista de Occidente, 1954. Traducción al inglés realizada por Harold C. RALEY: *A Biography of Philosophy*, University of Alabama Press, 1984.

Aquí y ahora. Madrid, Revista de Occidente, 1954.

Ensayos de convivencia. Madrid, Revista de Occidente, 1955.

Filosofía actual y existencialismo en España. Madrid, Revista de Occidente, 1955.

- La imagen de la vida humana.* Buenos Aires, Emecé, 1955.
- El intelectual y su mundo.* Buenos Aires, Atlántida, 1956.
- Los Estados Unidos en escorzo.* Madrid, Revista de Occidente, 1956. Traducción al inglés realizada por Blanche DE PUY y Harold C. RALEY, en edición de Michael ROCKLAND, en el volumen *America in the Fifties and Sixties: Julián Marías on the United States*, Penn State University Press, 1971.
- El lugar del peligro: una cuestión disputada en torno a Ortega,* Madrid, Taurus, 1958.
- La Escuela de Madrid: estudios de filosofía española,* Buenos Aires, Emecé Editores, 1959.
- Ortega: Circunstancia y vocación,* Madrid, Revista de Occidente, 1960. Traducción al inglés realizada por Frances M. LÓPEZ-MORILLAS: *José Ortega y Gasset: Circumstance and Vocation.* University of Oklahoma Press, 1970.
- El oficio del pensamiento,* Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- Ortega ante Goethe,* Madrid, Taurus, 1961.
- Imagen de la India,* Madrid, Revista de Occidente, Madrid, 1961. Otra edición reciente en Madrid, La Línea del horizonte Ediciones, 2018.
- Los españoles,* Madrid, Revista de Occidente, 1962.
- La España posible en tiempos de Carlos III,* Madrid, Revista de Occidente, 1963.
- La filosofía en sus textos. Vol. 3: De Charles Sanders a Francisco Romero.* Selección, comentarios e introducciones por Julián MARÍAS. Barcelona, Labor, 1963.
- & LAÍN ENTRALGO, Pedro: *Historia de la filosofía y de la ciencia,* Madrid, Guadarrama, 1964.
- El tiempo que ni vuelve ni tropieza,* Barcelona & Buenos Aires, E. D. H. A. S. A., 1964.
- El uso lingüístico,* Buenos Aires, Columba, 1965.
- Al margen de estos clásicos: autores españoles del s. XX,* Madrid, Afrodisio Aguado, 1966.
- Meditaciones sobre la sociedad española,* Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- Consideración de Cataluña,* Barcelona, Aymá, 1966.
- Nuestra Andalucía,* Madrid, Rafael Díaz-Casariago, 1966. Con ilustraciones de Alfredo RAMÓN y prólogo de Enrique LA-FUENTE FERRARI.
- Valle Inclán en el ruedo ibérico,* Buenos Aires, Columba, 1968.
- Antropología metafísica,* Madrid, Alianza Universidad, 1970. Traducción al inglés realizada por Frances M. LÓPEZ-MORILLAS: *Metaphysical Anthropology: The Empirical Structure of Human Life.* Penn State University Press, 1971. También existe traducción al portugués con el título *Antropología metafísica.* Seo Paulo, Duas Cidades, 1971.
- Análisis de los Estados Unidos,* Madrid, Guadarrama, 1968. Traducción al inglés realizada por Blanche DE PUY y Harold C. RALEY, en edición de Michael ROCKLAND, en el volumen *America in the Fifties and Sixties: Julián Marías on the United States*, Penn State University Press, 1971.
- Israel, una resurrección,* Buenos Aires, Columba, 1968.
- Nuevos ensayos de filosofía,* Madrid, Revista de Occidente, 1968.
- Esquema de nuestra situación.* Buenos Aires, Columba, 1970.
- Visto y no visto. Crónicas de cine,* Vol. 1 (1962-1964), Madrid, Guadarrama, 1970.
- Visto y no visto. Crónicas de cine,* Vol. 2 (1965-1967), Madrid, Guadarrama, 1970.
- Acerca de Ortega.* Madrid, Revista de Occidente, 1971. (En Espasa Calpe, 1991).
- Tres visiones de la vida humana.* Madrid, Revista de Occidente, 1971.

La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios: Cervantes y Valle Inclán. Madrid, Revista de Occidente, 1971.

Philosophy as Dramatic Theory. Traducido por James PARSON. Penn State University Press, 1971. (Traducción de varios ensayos de Marías).

Filosofía española actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

Innovación y Arcaísmo, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

La justicia social y otras justicias. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1974 (existe ed. en Espasa Calpe en 1979).

Literatura y Generaciones. Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

La España real, Madrid, Espasa Calpe, 1976 (existe ed. en 1998).

La devolución de España (segunda parte de La España real), Madrid, Espasa Calpe, 1977.

España en nuestras manos (tercera parte de La España real), Madrid, Espasa Calpe, 1978.

Problemas del cristianismo, Madrid, BAC, 1979.

La mujer en el siglo XX, Madrid, Alianza Editorial, 1979 (5ª reimpr. 1995).

Cinco años de España (conclusión de La España real), Madrid, Espasa Calpe, 1981 (2ª ed. 1982).

Ortega II: Las trayectorias, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

Breve tratado de la ilusión, Madrid, Alianza Editorial, 1984 (ed. de 2001 en la colección de Humanidades).

Un siglo de Ortega y Gasset, México, Mezquita, 1984.

Cara y cruz de la electrónica, Madrid, Espasa Calpe, 1985.

España inteligible. Razón histórica de las Españas, Madrid, Espasa Calpe, 1985 (existe traducción al inglés bajo el título *Understanding Spain*, traducido por Frances M.

LÓPEZ MORILLAS, Ann ARBOR: University of Michigan Press; San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990 y también traducción al japonés). 1ª ed y 6ª reimpr. en Alianza Editorial en 1995, última ed. en 2014)

La mujer y su sombra, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

La libertad en juego, Madrid, Espasa-Calpe, 1986.

Hispanoamérica, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

¿Qué es el hombre? Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid, 1986.

Ser español. Barcelona, Planeta, 1987 (2ª ed. 2000).

La felicidad humana, Madrid, Alianza Editorial, 1987 (1ª ed. 8ª reimpr. 2006).

Memorias: una vida presente. vols. I, II y III Madrid, Alianza Editorial, 1988 (reeditado en Páginas de Espuma en un solo tomo en 2008).

Generaciones y constelaciones, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Cervantes, clave española, Madrid, Alianza Editorial, 1990 (existe otra ed. de 2003).

La educación sentimental, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

La corona y la comunidad hispánica de naciones, Asociación Francisco López de Gomara, 1992.

Mapa del mundo personal, Madrid, Alianza Editorial, 1993 (1ª ed., 2ª reimpr. 1994).

Razón de la filosofía, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

El cine de Julián Marías. V.1. Escritos sobre cine (1960-1965). Fernando ALONSO, compilador, Barcelona, Royal Books, 1994.

Tratado de lo mejor, Madrid, Alianza Editorial, 1995 (1ª ed. 4ª reimpr. 1996).

España ante la historia y ante sí misma (1898-1936). Madrid, Espasa-Calpe, 1996.

Persona, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Sobre el cristianismo. Barcelona, Planeta, 1997.

El curso del tiempo, Madrid, Alianza Editorial, 1998 (dos volúmenes).

La perspectiva cristiana Madrid, Alianza Editorial, 1999 (1ª ed., 7ª reimpr. 2005). Existe traducción al inglés, realizada por Harold C. RALEY como *The Christian Perspective*, Halcyon Press, Ltd., 2000.

Tratado de la convivencia, la concordia sin acuerdo, Barcelona, Martínez Roca, 2000.

Entre dos siglos, Madrid, Alianza Editorial, 2002 (compendio de artículos publicados en la tercera del diario ABC).

La fuerza de la razón, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

c) *Obras sobre Julián Marías*

ARAÚJO V, Ana María: *La Antropología Filosófica de Julián Marías*., Roma, Pontificia Studiorum Universitas A S. thoma Aquinate in Urbe, 1994.

BASALLO, Alfonso: *Julián Marías, crítico de cine: el filósofo enamorado de Greta Garbo*. Madrid, Fórcola Ediciones, 2016.

CARMONA RODRÍGUEZ, Manuel: *La persona según Ortega y Marías: dos Filosofías para el siglo XXI*. Universidad de Sevilla, Departamento de comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, 2006.

CZAJKOWSKI, Marcin: *Dios en la Filosofía de Julián Marías*, Universidad de Navarra, 2000.

DE NIGRIS, Francesco: *Libertad y método: El liberalismo desde la perspectiva personal de Ortega y Marías*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005.

DE NIGRIS, Francesco: *Persona y sustancia. Para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra*, 2014.

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

GÓMEZ ÁLVAREZ, Nieves: *Mujer: persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías*. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, 2014.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida. Marías y Lejeune en defensa de la vida*, Madrid, Ediciones Rialp, 2013.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: *Julián Marías, apóstol de la divina razón*, Madrid, Editorial San Pablo, 2017.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique: *Pensar España con Julián Marías*, Madrid, Ediciones Rialp, 2012.

HENARES MARTÍNEZ, Domingo: *Hombre y sociedad en Julián Marías*. Universidad de Murcia, 1987.

HERREROS MARTÍNEZ, Pedro José: *El concepto de razón en la filosofía de Julián Marías*. Universidad Católica de Valencia, Departamento de Ciencias Jurídicas y Sociales, 2014.

HIDALGO NAVARRO, Rafael: *Muerte e inmortalidad personal en Julián Marías*. UNED, Departamento de Filosofía, 2005.

NOAIN CALABUIG, Juan José: *Imaginación y vida. La función de la imaginación en la vida humana según Julián Marías*. Universidad del País Vasco, Departamento de Filosofía, 2000.

PÉREZ ASENSI, José Enrique: *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*. Ediciones Laborum, Murcia, 2009.

PÉREZ DUARTE, Javier: *Filosofía social y política de Julián Marías*. Universidad de Deusto, Departamento de Derecho, 2001.

RALEY, Harold: *Julián Marías, una filosofía desde dentro*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

RALEY, Harold: *La visión responsable: la filosofía de Julián Marías*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

RODRÍGUEZ ALCALÁ, Ildefonso: *El cine en Julián Marías. Una exaltación estética y*

antropológica. Universidad Católica de Valencia, Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, 2011.

ROJO SANZ, José M.: *Persona, Sociedad y Derecho en Julián Marías*. Universidad de Valencia, 1983.

ROLDAN SARMIENTO, Pilar: *Hombre y Humanismo en Julián Marías (La dimensión psicosocial de su Antropología)*. Universidad Complutense de Madrid, 1998.

SÁNCHEZ GARCÍA, José Luis: *La educación de los sentimientos en la obra de Julián Marías*. Universidad de Valencia, Departamento de Teoría de la Educación, 2005.

TABERNER MÁRQUEZ, Guillermo Fernando: *Mortalidad y perduración de la vida humana en la Filosofía de Julián Marías: influencias unamunianas*. Universidad de Valencia, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, 2008.

VARELA PUÑAL, Ramón: *Nacionalismo dispar: Ortega-Julián Marías versus Vicente Risco-Castelao. Bases filosóficas do pensamento nacionalista*. Universidad de Santiago de Compostela, Departamento de Filosofía y Antropología Social, 2002.

Por último, en este enlace, el lector podrá encontrar cursos enteros en audio sobre cuestiones filosóficas, impartidos por Julián Marías: http://www.cervantesvirtual.com/portales/julian_marias/fonoteca_indice/

Algunos de ellos, como el de *Cervantes, clave española* o *La felicidad humana*, se recogieron en libros posteriormente, pero otros permanecen solo como cursos en audio y constituyen una forma magistral de acercarse a la filosofía.

Miscelánea
